

VICENTE SERRANO MARÍN ✓

# fraudebook

LO QUE LA RED SOCIAL HACE CON NUESTRAS VIDAS



Lectulandia

Las redes sociales se han instalado masivamente en la sociedad y son ya una parte fundamental de nuestra vida cotidiana. Frente a los innegables beneficios que ofrecen en todos los órdenes, en la comunicación personal o en la vida política y económica, contienen riesgos bien conocidos como herramientas de control y manipulación. Sin embargo, este ensayo va más allá de esos riesgos e indaga en las dimensiones ocultas y aparentemente inocuas e inocentes que articulan la vida en Facebook: la idea de biografía, el concepto de amistad, la aprobación del *Me gusta*...

En *Fraudebook* Vicente Serrano desvela, desde un lenguaje claro y atento a las mejores tradiciones clásicas y modernas del pensamiento, lo que las redes hacen con nuestras vidas, su relación con la religión, con la ideología, con la cultura de masas o con la ética, la política y la estética. Al recorrer el libro el lector encontrará las claves de un dispositivo que el autor no duda en considerar como biopolítico, de una máquina capaz de incidir en nuestra afectividad para convertirla en un factor de producción y de alterar la vida de quien la usa.

**Lectulandia**

Vicente Serrano

# **Fraudebook**

**Lo que la red social hace con nuestras vidas**

ePub r1.0

Titivillus 08-11-2017

Título original: *Fraudebook. Lo que la red social hace con nuestras vidas*  
Vicente Serrano, 2016

Editor digital: Titivillus  
ePub base r1.2

---

**más libros en [lectulandia.com](http://lectulandia.com)**

---

# Índice

- I. La máquina de los afectos
- II. El valor de la amistad
- III. El fantasma de la libertad
- IV. El poder de Facebook
- V. No me gusta
- VI. La felicidad de Facebook
- VII. Biografías
- VIII. El enredo de las masas
- IX. Un dispositivo biopolítico
- Referencias bibliográficas

# FRAUDEBOOK

*Lo que la red social hace con nuestras vidas*

## La máquina de los afectos

**U**n joven adolescente fracasa en su vida amorosa. La causa de ese fracaso es clásica y tiene que ver con la incapacidad para conectarse y sentir lo que el otro siente, para escucharle o verle realmente, para relacionarse afectivamente. Frente a su pareja, o frente a quien se supone que podría ser su pareja, el joven se muestra concentrado en una obsesión acerca de un objeto o pensamiento que ocupa todo el espacio de su mente y que tiene que ver con él mismo. A primera vista parece una carencia que le inhabilita para la comunicación y, en la medida en que tiene que ver con una ocupación obsesiva consigo mismo, no deja de ser una expresión narcisista. Está enamorado de una idea que ocupa su cerebro o su alma, si podemos usar todavía una expresión como esa, enamorado de una idea que organiza y concentra todos sus intereses, sus percepciones, sus acciones y desde luego también sus afectos y su atención hacia los otros, en este caso a su pareja, o más bien su falta de atención hacia ella.

Debemos suponer que esa situación que describo se viene prolongando en el tiempo, pero nosotros solo vivimos la escena crucial donde se escenifica en toda su intensidad. Sentados uno frente al otro en la mesa de un restaurante, ella intenta una vez más encontrar al joven narcisista, encontrarle en la mirada, en la palabra, en los gestos. Él no se deja y regresa a su obsesión, si es que es una obsesión, pues tendremos que desentrañar de qué se trata. Tras unos minutos de tensión o incluso de violencia contenida entre esas dos personas, ella se levanta y le abandona. El joven narcisista no comprende. Sabe que posee una idea maravillosa de la que parece enamorado y no comprende cómo esa idea maravillosa no ha producido el efecto deseado, por qué no es capaz de enamorar igualmente a su novia. Solo ve que ella tiene la capacidad de levantarse y de salir de la escena, de desaparecer, en cierto modo de abandonarle, algo que el joven vive como un desprecio, que de hecho es un desprecio hacia ese interior, hacia a ese foco desde el que parece organizar toda su vida y que ha provocado su fracaso amoroso. Y a partir de ese momento, tras la perplejidad inicial comienza la constatación del fracaso, tal vez la incomprensión o la incredulidad, luego la rabia y después, y a partir de la rabia, la necesidad de la venganza. Mientras sale del restaurante y de camino a su casa comienza a fraguar el plan mediante el que ejecutará esa venganza. Ese plan tiene en realidad que ver con la causa misma del fracaso. No hay autocrítica, sino todo lo contrario. Será la misma causa que ha provocado el rechazo la que, llevada hasta sus últimas consecuencias, le permitirá ejecutar el plan y tal vez satisfacer su yo herido. Su venganza se llamará Facebook.

Lo que acabo de describir brevemente es el comienzo de una ficción, una película no excesivamente brillante que se estrenó en el año 2010 con el nombre de *La red social*. Es la historia de la creación de Facebook a partir de esa escena. Parece que el principal protagonista de la película, el creador de Facebook, considera que la escena

en la ficción no es muy adecuada y que no da fe de la realidad. Es difícil saber si su repudio al *film* tiene que ver con esa escena o con los acontecimientos que vinieron después, especialmente con todo lo relativo al pleito que mantuvo con algunos de sus amigos y socios con los que creó Facebook y que constituyen uno de los elementos decisivos de la película. Todos los protagonistas de ese pleito narrado en la cinta están vivos y uno puede encontrar sus nombres simplemente con asomarse a la Wikipedia. Ni siquiera es posible saber, tal vez Zuckerberg pudiera confirmarlo, si esa escena inicial de la película tiene algún elemento de realidad. Lo cierto es que hay que esperar hasta la escena final para ver culminada la venganza. En esa escena se ve al mismo joven creador de Facebook asomado a una pantalla de ordenador frente a la página de la red social que él mismo ha inventado y recibiendo un mensaje de solicitud de amistad de quien fue su novia. Su amor frustrado y su relación han sido finamente reabsorbidos y filtrados por la red. No sabemos si eso colma plenamente su vida afectiva, pero para ningún espectador puede haber duda de la relación profunda entre esta escena final y la que abre la película. Lo que ha triunfado finalmente sobre el afecto roto en aquella primera escena es este otro afecto transfigurado en forma de la amistad de Facebook con la que termina el film, justamente el resultado de esa idea obsesiva que le llevó a la ruptura, que le impedía comunicarse, pues era en ese invento en lo que pensaba cuando ella le abandonó, era ese invento lo que le enamoraba y a la vez le impedía comunicarse con el otro. Pero al final es la obsesión la que triunfa realmente, pues la novia regresa al menos en forma figurada, en forma de amistad de Facebook y es engullida por ese objeto obsesivo que paradójicamente se ha convertido en la gran Máquina de comunicación de nuestros días.

Ciertamente, no sabemos tampoco si esa escena final posee luna verdad histórica. Pero en todo caso, como siempre ocurre en el arte, estamos ante recursos, estilizaciones, en definitiva ante elementos ficticios que intentan dar cuenta de una acción en torno a la cual gira la historia. Al arte no se le pide que exprese la verdad histórica y si hay en él alguna verdad es de otras características, no una verdad propiamente dicha, sino más bien una reorganización de los hechos para darles un sentido. He elegido esa escena porque, tal vez de manera consciente, o tal vez de forma inadvertida, como suele ocurrir en el ámbito artístico, el autor del guion acertó al centrarse en un elemento que considero decisivo para comprender a qué nos enfrentamos, a qué se enfrentan cientos de millones de personas ante el fenómeno llamado Facebook. No es importante entonces determinar si esas escenas son correctas históricamente, lo importante es que instituyen felizmente una puerta de entrada a uno de los acontecimientos que ha marcado de la manera más notable la vida en nuestro mundo durante la última década, la vida privada de esos cientos de millones de usuarios de la red social, la vida empresarial, la vida política. Como tal, ese fenómeno constituye una revolución más, la penúltima revolución.

En ese invento que todos conocemos, y casi todos usamos, se produce un encuentro entre dos elementos que son determinantes de las relaciones humanas en

las sociedades modernas que llegan hasta nuestros días. Uno de ellos es un viejo conocido y como tal posee un larguísimo recorrido en cuanto objeto de análisis y definición de lo moderno. La tecnología moderna, la tecnología sin más, que podemos remontar en su importancia a la emergencia misma de lo moderno: la máquina como principio organizador de las cosas, la máquina que empezó por organizar el saber y luego organizó la vida económica y con ella las relaciones políticas y sociales, y sobre la que se han construido las sucesivas revoluciones industriales y la idea de progreso, pero también sus efectos perversos, la miseria y los procesos históricos que han marcado los dos últimos siglos de la historia, procesos revolucionarios y guerras, ideologías y configuraciones de lo social. El otro elemento al que me refiero es aún más antiguo, y de hecho es tan antiguo como la especie humana, o incluso tal vez más antiguo que ella, y tiene que ver con la vida afectiva. Objeto de reflexión de una primera ética madura como la de Aristóteles, ha sido además desde el comienzo el verdadero destinatario de los sistemas simbólicos, de las religiones y de las ideologías. En cierto modo todos los sistemas simbólicos, los que se han llamado cosmovisiones, las religiones y las ideologías, han funcionado como sistemas y como máquinas de sentido, como artefactos articulados simbólicamente, que establecían relaciones reguladoras de la vida afectiva o lo intentaban. Y durante siglos con mucho éxito, sobre todo las religiones, aunque no tanto las ideologías que trataron de sucederías.

Pero la expresión «máquina» en su aplicación a ideologías, religiones y cualquier otro sistema simbólico es una simple metáfora. Las máquinas son otra cosa, son artefactos y dispositivos que construimos para aprovechar energía y realizar un trabajo. Como tales no son sino herramientas inicialmente al servicio de quien las usa y de quien las dispone, también por tanto al servicio de la sumisión de los otros, al servicio de las ideologías o las religiones cuando estas se convierten en elementos de poder. Y por supuesto en esa medida ayudan a someter a los individuos o a masas de individuos. Históricamente el uso de máquinas en su aplicación a las relaciones de poder se ha vinculado sobre todo a los afectos negativos vinculados con formas represivas de poder, principalmente al temor. El ejemplo más claro es la variada ingeniería histórica de herramientas de guerra, de tortura y de ejecución, que ayudaban a someter voluntades. Posteriormente, ya sobre todo en el siglo XX, nuevas tecnologías, especialmente de comunicación, permitieron aplicar un uso creciente de las máquinas dirigidas a incidir en afectos aparentemente más positivos o no necesariamente represivos. Las máquinas vinieron entonces en parte a sustituir a ritos, ceremonias y monumentos como elementos de persuasión y propaganda que buscaban un tipo de identificación entre el poder y los sometidos. Pero en esas dos formas las máquinas no perdían su condición de herramientas al servicio del poder y controladas por el detentador de] mismo. Las máquinas no perdían en ese sentido su condición de herramientas, en este caso de herramientas que realizaba el trabajo de configurar la vida afectiva de los sujetos a someter o seducir. Sin embargo, la

definición misma de los afectos no venía escrita ni definida en la máquina misma. El papel de la máquina era básicamente el de un intermediario entre el afecto del señor y el del siervo, o entre la ideología y el destinatario de la misma. En definitiva, el de un mero transmisor de una relación afectiva en la que la máquina no participaba.

Las cosas han cambiado a partir de la emergencia de la tecnología digital y especialmente y de modo particular de una de sus manifestaciones que es la red social, cuyo ejemplo más significativo es precisamente Facebook. Facebook es un dispositivo, una máquina o un conjunto de máquinas que estructura directamente, en su propio lenguaje y desde su configuración, las relaciones afectivas de quienes interactúan con él, de sus usuarios. ¿Es esto realmente una novedad como se afirmaba más arriba? Si uno lee los textos clásicos de Marx sobre la alienación del trabajador sometido al paradigma de la máquina moderna que es la fábrica, podría pensarse que, en efecto, estamos ya ahí ante una realidad en la que la estructura de la fábrica, el proceso mismo, la ordenación de los tiempos, la subordinación del trabajador a la máquina, determinan también estructuras afectivas vinculadas a la forma de explotación característica del capitalismo fabril del siglo XIX. Más aún, bien pronto se vio que el sistema en su conjunto, como una especie de gran fábrica ampliada, determinaba los deseos y las tendencias de los individuos y ya no necesariamente en el ámbito del trabajo, sino en la vida privada, en el ocio y en el espectáculo. Esto es algo que analizaron autores ya clásicos del siglo XX como Herbert Marcuse, para quien el capitalismo de los años 60 incidía directamente sobre la carga de deseo de los ciudadanos. En esos años, en plena emergencia de los medios de masas y de la sociedad de consumo, el pensador francés Guy Debord utilizó la expresión sociedad del espectáculo para señalar que esos procesos habían invadido todas las esferas de la realidad y que el gran dispositivo capitalista incidía sobre la vida mediante esa dimensión en principio ajena al proceso estrictamente fabril y tan propio de la vida privada como es el ocio. Decenas de libros se escribieron, y algunos muy relevantes, sobre cómo las tecnologías de la comunicación, especialmente la televisión, habían entrado en los hogares, el lugar tradicional de la intimidad, para sustituir el viejo fuego, en torno al cual se reunían los afectos, por una pantalla que todos llamamos Gran Hermano. Por lo demás, antiutopías clásicas como 1984, obra de la que procede la expresión Gran Hermano, o como Un mundo feliz, anticiparon muchos aspectos de ese tipo de invasión de la vida toda y también entonces de los afectos, y en las que las tecnologías tienen una enorme incidencia.

¿Cuál es entonces la novedad de Facebook a este respecto? ¿No estamos ante una nueva expresión de esos mismos fenómenos? En parte sí. Porque, en efecto, Facebook surge de ese mismo fondo y forma parte del gran aparato productivo. En cuanto dispositivo comparte esa condición de herramienta que entra en la intimidad y lleva hasta lo más íntimo el proceso. Sin embargo, hay algunas dimensiones más que hacen del fenómeno algo distinto, cualitativamente distinto.

Lo que hace de Facebook la expresión más exitosa de las redes descansa en dos

rasgos. El primero de esos rasgos consiste en que, a diferencia de las manifestaciones de lo que se dio en llamar industrias culturales y a diferencia de la televisión y otros medios, aparece como una herramienta individualizada en la que en principio y en apariencia el usuario no es destinatario sino que es productor, protagonista y además en relación con otros usuarios y productores. A esta característica la podemos denominar como horizontalidad, por jugar con el tipo de crecimiento rizomático y en red, frente al carácter vertical de otro tipo de productos, incluso digitales, en los que se da igualmente interacción, pero no dejan de mantener un carácter vertical como predominante, especialmente y sobre todo en cuanto a la producción. El segundo de los rasgos, que permite distinguirlo de otras expresiones igualmente exitosas como Twitter, está en lo que podemos llamar la integridad afectiva del dispositivo en forma de álbum.

En su propia concepción está diseñado como una versión digital e interactiva en red de lo que llamábamos un álbum personal de fotos. Normalmente esos álbumes, más allá de otras funciones que pueden tener, recogían la intimidad de una persona y una familia, donde la mayoría de las veces el contenido eran fotos de las personas más queridas y de los momentos que marcaban los hitos de una historia y una identidad personal o familiar. Muchos de los usuarios actuales de Facebook, los más jóvenes, tal vez no han llegado a conocer este tipo de álbumes, en los que además se guardaban o se podían guardar otro tipo de recuerdos afectivamente relevantes como una hoja caída en otoño, un *ticket* de una obra de teatro, un poema, una dedicatoria... En cierto modo eran una forma de diario gráfico de acontecimientos relevantes y fundamentalmente íntimos. Uno lo enseñaba a los amigos que le visitaban en la casa, pues dado su carácter íntimo tenía un lugar destacado y especial en el hogar. Ese conjunto de descripciones que ofrezco y que podrían prolongarse e ilustrarse aún mucho más, pretenden únicamente señalar el lugar y la función que Facebook ocupa con respecto a la intimidad y la identidad personal, pero ahora trasladados a un universo digital y en línea. No quiere esto decir que todos los usuarios de Facebook hayan sustituido lo uno por lo otro, porque sin duda habrá muchos tipos de usuarios y de usos que mantengan inevitablemente una cuenta de Facebook y a la vez tengan su álbum familiar o personal de corte tradicional. Mi objetivo al compararlo con el viejo álbum es únicamente señalar la obviedad de que su formato y su diseño le habilitan para tener las mismas características y los mismos contenidos de esa otra realidad y de hecho de una forma muy eficaz, en la medida en que permite reunir en un solo dispositivo lo que una persona conservaba en distintos libros o colecciones: fotos, acontecimientos, comentarios, dedicatorias, aficiones, gustos...

Pues bien, la reunión y la combinación de esas dos dimensiones, la de ser una producción horizontal y en red y a la vez de una producción de la intimidad y desde la intimidad es lo que le convierte en una realidad diferente, que no se ajusta sin más a lo que podemos llamar industrias culturales o sociedad del espectáculo, realidades ambas que han sido absorbidas en general por lo digital y de las que sin duda también

podría formar parte, consideradas en un sentido amplio. Esta nueva realidad ciertamente tiene mucho que ver con un espectáculo en cuanto que de hecho constituye una expresión profunda de lo que denunciaba Guy Debord como propio de la sociedad del espectáculo. Constituye en última instancia una especie de espectacularización de la intimidad, en los términos en que, de un modo algo superficial y general, plantea Byung-Chul Han en su breve libro *La sociedad de la transparencia*.<sup>[1]</sup>

Pero la condición de espectáculo en la que pueda involucrarse o incluso la supuesta transparencia, que tal vez no es tal ni tan simple, son en realidad efectos superficiales y externos. Si por espectáculo entendemos en sentido amplio la contemplación casi permanente de uno mismo y de los otros, es indudable que hay un cierto exhibicionismo y un cierto voyeurismo, incluso narcisismo, en el uso de las redes y especialmente en Facebook. La importancia que muchos usuarios dan a los eventos más nimios de su vida y la necesidad compulsiva de exponer imágenes propias en las situaciones que van atravesando constituyen sin duda rasgos de narcisismo y de exhibicionismo. Cuando uno expone una imagen es porque está convencido de que merece ser vista, no porque sea el resultado de un producto valioso y trabajado, como ocurre con la necesidad de exhibir el arte, sino simplemente porque hay una especie de efecto espejo recíproco en el que uno se ve y a la vez que se ve es visto y siente placer por ello, al tener conciencia de que aquello que él ve lo ven también los demás. Un tipo de comunicación en cierto modo deformada desde ese narcisismo básico y desde ese exhibicionismo que es a la vez voyeurismo. Pero como digo, tales patologías, si las podemos llamar así, son síntomas de una realidad más profunda, alojada en esa horizontalidad de la integridad afectiva. O dicho más claramente, en la raíz afectiva que se esconde tras el dispositivo. Y en ese sentido, exhibicionismo, narcisismo y voyeurismo son efectos y no causas de una estructura que tiene que ver con esa raíz. Y en esta raíz la palabra clave es la producción, un viejo término que resultaba decisivo igualmente para los análisis clásicos que Marx hacía de la sociedad capitalista de su tiempo. Mucho se ha escrito a partir de las transformaciones de la segunda mitad del siglo xx de un supuesto desplazamiento desde el capitalismo de la producción al capitalismo del consumo. Un ensayo del escritor español Vicente Verdú intentaba resumir ese fenómeno en fecha relativamente reciente.<sup>[2]</sup> La idea misma de la sociedad espectáculo parecía ahondar en ese desplazamiento. Pero lo cierto es que la producción sigue siendo clave, si bien de una manera diferente, y por cierto no incompatible con el modo tradicional de entenderla vinculado a procesos económicos y a la generación de capital y de bienes y servicios. Pero la nueva producción asociada a Facebook es además de eso otra cosa.

De esa otra cosa es de lo que querría hablar aquí, de ese otro tipo de producción. Es la instalación de la producción en la intimidad y en el corazón de la identidad, fuera pues del espacio de la fábrica en sus diversas versiones, fuera aparentemente de los procesos económicos y además inabordables como mecanismo para las categorías

clásicas. Es una producción en la que la vieja noción de plusvalía se ve desplazada y desfigurada, puesto que en principio no hay fuerza de trabajo asalariada a partir de la cual obtenerla, ni siquiera hay un capitalista en sentido estricto que pudiera obtenerla, por más que Facebook como empresa pueda ser analizada en términos clásicos igualmente y obtenga beneficios crecientes a partir de esa producción en red por los usuarios. Pero no estamos ante relaciones de producción en sentido estricto según el viejo modelo industrial. De hecho, los productores de Facebook no solo no son asalariados, sino que más bien aparecen como receptores de un servicio que, como se dice de forma incansable en la propia estructura de la web, es gratis y siempre lo será. ¿Usuarios a cambio de nada?

En realidad no. Cada usuario productor de Facebook firma un contrato muy detallado cuya característica fundamental es que cede la información que ingresa, o para ser más exactos la información que produce. El motor de la riqueza que genera es esa información producida y el precio es esa cesión. Los usuarios pagan el servicio en su condición de productores de información, pero son productores, en el sentido de «trabajadores» que pagan por producir, que pagan en términos de información. Jamás ninguna otra fábrica producía tanto de forma ininterrumpida, una producción incalculable e interminable, el ideal de cualquier capitalista y en la que el productor paga por hacerlo.

Nos vamos aproximando así al centro de esa nueva realidad y de su diferencia con los otros fenómenos que tan crítica y agudamente han sido analizados en términos de industrias culturales y de sociedad del espectáculo. En efecto, Facebook también se integra en esa dimensión como otra nueva expresión del capitalismo, pero va más allá de esas otras formas y señala una nueva frontera y una nueva configuración que no es ya sin más la mera alienación en términos de consumo, o la generalización de un sistema basado en el espectáculo o en la ficción. En todas estas formas de capitalismo de algún modo las relaciones entre el usuario y el productor permanecían más o menos inalteradas y obedecían al modelo que sigue dominando la mayor parte de las relaciones económicas contemporáneas. Lo diferencial y lo novedoso de Facebook es que en ella se produce una especie de capitalismo de fusión entre productor y usuario, entre productor y consumidor.

Dos preguntas surgen de aquí. La primera es la de determinar cómo es posible que alguien, en realidad ya cientos de millones de personas, asuma esa condición de trabajador/productor y lo haga no solo ignorando esa condición, sino incluso con la conciencia de obtener un beneficio de ello. La segunda, y en el fondo la más relevante y el verdadero objeto de este ensayo, es determinar qué consecuencias tiene eso para nuestras vidas, para la sociedad en su conjunto, para nuestra cultura, para nuestras relaciones políticas y culturales, cómo incide en cada uno de esos aspectos. Como esta última pregunta la vamos a ir desgranando a lo largo de los capítulos siguientes, me centraré ahora en responder a la primera cuestión: ¿qué ha hecho posible esta máquina capitalista casi perfecta?

Al comienzo de este escrito señalaba como la gran novedad de Facebook el hecho de que en esa red social por primera vez las máquinas y la vida afectiva se encontraban en una relación directa. Pues bien, esa relación es la que hace posible eso que he llamado la máquina capitalista perfecta o casi perfecta, en la que el productor lo hace obteniendo un beneficio o con la conciencia de obtenerlo y cede a cambio su información. Y eso solo es posible porque la mercancía que se produce y a la vez se cede tiene el rasgo de poder cederse y a la vez conservarse como ocurría con la titularidad de la fuerza de trabajo, pero ahora sin ser en principio fuerza de trabajo y con la peculiaridad de que conserva en parte también los productos que genera y no solo la fuerza misma de trabajo. Tiene otros rasgos, como veremos, muy especiales, pero inicialmente es esa condición extraña de mercancía que se conserva a la vez que se cede la que nos interesa. ¿Qué extraña mercancía puede comportarse de ese modo? Desde luego un automóvil o un traje o un libro, en cuanto producto, como cualquier otra mercancía tradicional, no puede conservarse y cederse a la vez. El trabajador la producía inserto en el proceso y se desprendía del producto, lo que daba lugar a una de las formas de alienación que Marx describió en sus famosos *Manuscritos de París*. La única mercancía que parcialmente se aproxima a esa condición es la fuerza de trabajo. Pero en el caso de la fuerza de trabajo considerada como mercancía el trabajador no se desprendía plenamente de ella ni siquiera por el contrato de trabajo, sino solo de los productos que generaba con ella y esto era precisamente una definición básica del mecanismo que Marx creyó descubrir como clave del capitalismo. En el caso que nos ocupa se da la peculiaridad de que no estamos propiamente hablando de una fuerza de trabajo en sentido estricto, pues aunque se despliega tiempo y energía no se hace vinculada a los medios de subsistencia y por eso mismo tampoco mediada por un salario, salvo que por el salario entendamos el servicio que presta al usuario. Aunque esto mismo sería solo por analogía, pues eso que consideramos salario no solo se desliga de las condiciones de existencia del usuario, sino que subjetivamente es considerado por el usuario como un servicio que recibe y que es y será siempre gratis. Objetivamente, constituye simplemente una herramienta de comunicación. Pero más allá de eso, hay una diferencia todavía mayor y de más calado respecto de la fuerza de trabajo, puesto que en el caso del usuario de Facebook este, a la vez que la conserva, se desprende realmente de eso que por analogía consideramos su fuerza de trabajo y no solo del producto, porque en realidad uno y otro son la misma cosa. Esa cosa, ese objeto casi mágico, esa mercancía es la afectividad misma, la vida afectiva de los usuarios.

## El valor de la amistad

**S**i hay una palabra clave en Facebook y en torno a la cual se articula todo lo demás, esa palabra es la amistad. Es una red social en el sentido de ser una red de amigos. Es obvio que el término amistad permite múltiples matices y cualquier usuario de Facebook es consciente de que el término amigo es tomado en un sentido bastante lato, por más que la máquina permite ir circunscribiendo y reduciendo los círculos, lo que siempre hace en función del grado de amistad, o mejor, de la proximidad del vínculo afectivo que une a los sujetos. Pero lo determinante es que la amistad en ese sentido amplio como una esfera inicial de afectividad que puede ampliarse o reducirse es la palabra en torno a la cual se articula la red y la que le da su consistencia misma.

Acabo de abrir mi página de Facebook y en el espacio que deja ver la pantalla de mi portátil, junto a la foto de portada y de perfil de la persona que he buscado, encuentro las siguientes expresiones: «buscar amigos», «añadir a amigos» (de forma muy destacada), «amigos» (junto a pestañas de biografía, fotos y más...), «para ver lo que comparte con sus amigos envíale una solicitud de amistad» y de nuevo «amigos» algo más abajo, encabezando el listado de fotos de amigos de esas personas. Mientras que casualmente en este caso la publicación que alcanza a ver mi pantalla, sin mover el cursor todavía, usa de nuevo la palabra «compartir», término que ya había aparecido más arriba junto a la invitación a solicitar la amistad de esa persona. Y todo ello sin perjuicio de la constante llamada que recibo en el correo electrónico de una cuenta que mantengo sin amistades y con mi nombre y en la que se me dice al menos una vez por día «tienes más amigos en Facebook de los que crees».

La amistad es uno de los grandes temas desde los clásicos a nuestros días. Aristóteles consideraba como un elemento esencial de la felicidad la necesidad de tener amigos. En *Ética a Nicómaco* afirma en una frase bien conocida: «Los amigos se necesitan en la prosperidad y en el infortunio, puesto que el desgraciado necesita bienhechores, y el afortunado personas a quienes hacer bien. Es absurdo hacer al hombre dichoso solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos». Por su parte, Epicuro hizo de la amistad un elemento esencial del jardín donde cultivaba la filosofía: «La amistad va recorriendo el universo como un heraldo que nos invita a la felicidad (...) De todos los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de una vida completa, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad». Pero antes que ellos y en el *Eclesiastés* se encuentran unos muy conocidos versículos de los cuales ha derivado un refrán popular en muchas lenguas: quien tiene un amigo tiene un tesoro.

Desde la aproximación que proponemos aquí esa frase bíblica suena casi como una ironía premonitoria del valor de la amistad. Pero es obvio que existe una distancia entre el uso metafórico que la palabra tesoro tiene en ese contexto y el sentido real de lo que la amistad puede significar en este contexto posmoderno en el

que se ha desarrollado y ha crecido Facebook. Tanto la amistad como el amor son palabras dotadas de una llamativa ambigüedad y su significado puede ampliarse y reducirse en función de quien la use y para qué la use. Desde el más lato que contrapone la idea de amigo a la de enemigo en los términos en que lo hace Carl Schmitt en orden a entender lo que considera la clave de la comprensión de lo político, hasta el más preciso y reducido, que es, creo, el que tienen presente Aristóteles, Epicuro o la frase bíblica citada, el espectro recoge múltiples grados y matices. También Facebook acoge en su propia confección varios usos, pero creo que todos ellos tienen sobre todo que ver con eso que Richard Sennet llamó la *corrosión del carácter*<sup>[3]</sup> para caracterizar las relaciones sociales en las últimas décadas, o tal vez con esa *liquidez* que Zigmunt Bauman viene aplicando con tanto éxito a distintas manifestaciones de la vida posmoderna.<sup>[4]</sup> Sin embargo, más allá de esa indudable afinidad con los rasgos líquidos y corrosivos, tanto en el caso de Sennet como en el de Bauman la amistad o el amor no dejaban de ser entidades y fenómenos que permanecían situados en un ámbito propio y autónomo y que se ven afectados por los cambios sociales. Lo que encontramos en Facebook es más bien otra cosa, es el desplazamiento de la amistad al centro de la producción de valor. O, por decirlo en los términos que hemos planteado desde el comienzo, es el traslado de la fábrica al corazón de la afectividad, o, si se prefiere, la subsunción de los afectos por parte de la máquina. Y lo tanto porque la vida afectiva se vea implicada en los procesos económicos y productivos, cosa que el llamado *toyotismo* y las estrategias empresariales de las últimas décadas del siglo xx ya habían estudiado, planificado e implementado en gran medida con relación al trabajador, o que la tradicional empresa familiar ha cuidado siempre, ni tampoco porque la publicidad se siga dirigiendo a la profundidad de lo afectivo, como ha hecho desde hace décadas y sigue haciendo hoy de forma poderosa, sino porque los afectos son ahora estructurados con arreglo a la máquina y desde la máquina. El concepto de amistad como eje en torno al cual gira Facebook es la expresión de ese hecho y el hilo conductor que debe guiarnos.

Es evidente que los cientos de millones de usuarios de Facebook tienen procedencias, situaciones, características, creencias y condiciones vitales muy diferentes entre sí. Y es evidente también que todos ellos desarrollan sus vidas sentimentales y afectivas en lo familiar y lo personal de forma independiente a Facebook y en cada caso con arreglo a tradiciones y culturas tan distantes como puede ser la de un ejecutivo de Wall Street, la de un adolescente chileno, la de una mujer profesional española, la de una ama de casa polaca, o la de un pastor luterano alemán, por mencionar solo ejemplos pertenecientes a lo que podemos llamar cultura occidental. Facebook no es en ese sentido una especie de gran *Matrix* que genera las conciencias o implanta los sentimientos o incluso que crea virtualmente la realidad en la que nos movemos cada uno de nosotros, aunque pueda también contribuir a ello con mayor o menor intensidad. No es una ficción ni una fábrica de ficciones. Lo decisivo es precisamente que, pese a su soporte virtual, es demasiado real y está

conectado con las diferentes realidades, creencias e intereses que tejen la vida de los usuarios para volcarlos en una estructura y en un lenguaje que unifica todos esos intereses, creencias y realidades, la diversidad de opiniones y situaciones que se dan en la vida misma. El concepto de amistad que utiliza en sus distintas versiones, pues también reconoce grados y niveles de amistad y afectividad y herramientas para señalarlos y articularlos, es el vínculo en torno al cual se articula la red que teje de forma incansable y de momento de forma aparentemente ilimitada. Más allá de que ese término no se puede identificar realmente con lo que vimos que son las definiciones más precisas y nobles de esa palabra, lo cierto es que a diferencia de otras redes de carácter más profesional como LinkedIn, optó por agrupar toda la variedad de interacciones en torno a ese término. Es posible que ese dato se deba solo a sus supuestos orígenes en un contexto de camaradería universitaria. Pero más allá del carácter azaroso vinculado a esos orígenes, lo importante es que la clave de su éxito y lo que determina su propia condición, la que aquí nos interesa y tratamos de analizar, está en esa elección.

La amistad es entre los humanos la expresión más universal de las relaciones afectivas. Diferente del amor, puede entenderse como una especie del mismo en el sentido en el que los griegos le daban al término *filia*. De hecho, la traducción literal de la *filia* griega es precisamente la del amor como afecto en general, como un afecto positivo hacia los otros, que puede presentarse de maneras muy diversas: relaciones entre familiares, entre padres e hijos, entre hermanos, entre hombre y mujer, entre amigos, incluso entre amantes, por más que no necesariamente vaya acompañado de la dimensión erótica. Todas esas relaciones se cobijan bajo el mismo término griego, que en ese sentido no es ya exactamente igual que el concepto más restringido de amistad que usamos en los distintos idiomas modernos. Se trata de un vínculo fundamental y básico entre humanos, que explica en parte por qué Schmitt lo escogió como término, junto a su contrapuesto enemistad, para demarcar las relaciones sociales básicas que dan sustrato a una comunidad humana y por tanto también la base de cualquier comunidad política. De él se deriva un tipo de afecto que da nombre a las relaciones paternofiliales, a las aficiones y los gustos que se reflejan en múltiples sufijos y prefijos de distintos idiomas. Palabras como filosofía, filantropía, anglofilia y tantas otras remiten a esa relación básica hacia alguien o incluso hacia algo, pues por extensión se aplica también a aquellas cosas que amamos o nos gustan. La raíz latina del término está de hecho derivada directamente del amor, pero también del amor en un sentido amplio y general y no necesariamente del amor como pasión amorosa que los griegos vinculaban al término *eros*. Se trata de un tipo de amor más profundo y sosegado, alejado igualmente de la idea del amor romántico y apasionado con el que la tradición moderna suele asociar el término.

En una apreciación superficial nada parece más natural que el hecho de que una red social se construya a partir de un término semejante, puesto que no deja de ser una comunidad cuyo vínculo básico ha de ser por definición positivo. Una red no deja

de ser un tejido de uniones y tomamos la amistad en ese sentido amplio, con mayor motivo si, como dijimos, su origen supuesto está en una unión de estudiantes que recuerdan según las tradiciones universitarias a las viejas ligas y sociedades de compañeros de estudio. Además, en efecto, se puede constatar que cuando cualquier usuario abre una cuenta de Facebook los primeros vínculos, salvo contadas excepciones, se corresponden con lo que todos tenemos por el término más usual de amigos, es decir, personas próximas con las que compartimos intereses, aficiones y relaciones, las mismas a las que consideramos «amigos» en la vida fuera de Facebook. Sin embargo, debe notarse que usamos la expresión «abrir una cuenta». Ese término que da inicio a la estructura en la que se va a insertar la amistad, las amistades fuera de ella, no es cualquier término y en la medida que constituye el punto de partida va a modificar inmediatamente todo lo demás, dato este que nos ayudará a precisar todavía algo más lo que llamamos aquí el valor de la amistad.

Hay un sentido general de la palabra «cuenta» que tiene que ver con una simple operación matemática, en definitiva con una cuantificación, con una matematización de la realidad como la que realiza la ciencia moderna desde sus inicios o como la que articulan las ciencias sociales que buscan mostrar indicadores. A su vez en ese significado de cuenta está implícito otro ya más preciso al que se aproxima la noción usada por la red: el de una expresión contable usada en el ámbito de las operaciones económicas, elemento básico de lo que llamamos contabilidad y que tiene ya una relación directa con un caudal monetario, imprescindible para la gestión financiera de cualquier empresa y de la que se ocupan el derecho mercantil y las ciencias vinculadas a la auditoría. Esta significación a su vez es la que determina de modo ya más específico el sentido último que Facebook y otros dispositivos digitales, como las cuentas de correo electrónico, utilizan para su propia definición y también para su funcionamiento. Me refiero a la figura de la cuenta corriente, esa herramienta fundamental del derecho bancario y de las relaciones de depósito, y hoy también herramienta fundamental para el crédito y la circulación monetaria. Se trata de un contrato bancario en el que el titular ingresa fondos de los que puede disponer según determinadas condiciones fijadas en el contrato correspondiente y que además permite a través de ellas hacer múltiples operaciones. La idea fundamental es que el usuario de la cuenta, en este caso me refiero a la bancada, recibe un servicio a cambio del depósito. El depósito y la custodia es la parte central del servicio que recibe, al que se añaden además la administración y la gestión de las operaciones que realiza a través de la cuenta.

Una comparación con el funcionamiento real de Facebook permite comprender de forma intuitiva e inmediata que el uso del término no es casual ni arbitrario y que si tiene una dimensión metafórica es solo porque lo que se deposita en el caso de la red social no es dinero sino la afectividad misma articulada en términos de amistades. Dejando por el momento la cuestión de las relaciones de comunicación determinantes de la red, y en apariencia del contrato mismo con que se inicia la cuenta, encontramos

una estructura análoga a la de una cuenta corriente. En este caso no es dinero lo que permite abrir una cuenta, sino un vínculo inicial o más bien simplemente una potencial red de vínculos a partir de la definición de tu identidad capaz de establecer relaciones con otras identidades. En una cuenta corriente bancada el punto de partida, más allá de la imprescindible identificación, es el depósito de un mínimo que puede variar en función de unos bancos u otros. En el caso de Facebook basta con la simple identificación a través de un correo electrónico y un nombre y fecha de nacimiento. Ese sería el equivalente del primer depósito: la determinación de una identidad, de lo que se llama un perfil. Ese perfil, salvo en lo referente a la cuenta de correo que permite siempre identificar al verdadero usuario, ni siquiera tiene por qué ser real ni mostrar públicamente la verdadera identidad. El punto de partida es pues una información mínima que permita interactuar y ese es el equivalente de la unidad dineraria mínima que permite la apertura de la cuenta. En condiciones normales esa información va acompañada de una foto de ese perfil y una foto de portada a la que se pueden ir añadiendo a lo largo de la vida de la cuenta otro tipo de informaciones relativas al trabajo o estudio, al lugar de residencia (actuales o pasados) y a otros detalles que pueden ser más o menos amplios y pueden incluir aficiones, preferencias o acontecimientos relevantes. En definitiva, el usuario deposita su identidad y, según él quiera, un mayor o menor grado de su intimidad. Al firmar el contrato con Facebook lo hace con una especie de banco de la identidad o incluso de la intimidad. Desde ese punto de vista se puede definir a Facebook como un banco de la intimidad o como mínimo de la identidad. Una definición como esa puede resultar paradójica si tenemos en cuenta que el concepto de intimidad de una persona se suele considerar como lo contrapuesto a su dimensión pública. Pero esa paradoja es la razón de ser misma de que, como la mayor parte de los dispositivos digitales y todas las redes, Facebook disponga de una articulada y profusa política de privacidad y un importante apartado de su estructura dedicado a la gestión de la privacidad por parte del usuario. Pero no es esta la cuestión que nos interesa por ahora, sino el hecho de que en principio podemos hablar, siguiendo con la analogía de la cuenta bancaria, de Facebook como un banco de privacidad e identidad que paradójicamente está destinado a lo público. En parte porque un usuario que se limitara a abrir una cuenta y permaneciera en ella sin más, sin añadir a ella un solo amigo, ya de por sí estaría exponiendo su información básica a la mirada universal de cualquier buscador en internet. Pero sobre todo porque el sentido mismo de la cuenta está dirigido a la interacción en términos de amistad, lo que nos lleva a corregir esa definición provisional y a definir adicionalmente a Facebook, siguiendo con la misma analogía, como un banco de amistades, o precisando aún más a partir de lo señalado sobre el concepto de amistad, como el banco de la afectividad, como un banco universal o potencialmente universal de la afectividad.

Eso tiene consecuencias que, al interactuar entre sí, generan una peculiar estructura que nos ayudará a terminar de definir el marco de lo que estamos

estudiando. La primera consecuencia tiene que ver con aquella otra imagen que ofrecimos más arriba: la de una especie de fábrica general e ideal. La segunda con las transformaciones e implicaciones que se encierran en un concepto como el de amistad una vez transferido a una estructura financiera. Y digo que interesa su interacción porque la segunda, eso en lo que se convierte la amistad, encuentra su verdadero sentido en esa peculiar relación entre la analogía del banco y la de la fábrica. Todos sabemos que la economía sigue dependiendo de materias primas y de sistemas clásicos de producción, pero también que lo financiero ha cobrado una importancia insoslayable y dominante en las tendencias de la economía globalizada, especialmente en la última década. Existe la idea de contraponer este tipo de capitalismo financiero con el capitalismo productivo más o menos tradicional, incluso considerando a las nuevas tecnologías como parte esencial de lo productivo. Pero lo cierto es que cada vez resulta más difícil separar ambas esferas. Lo que se llamó Nueva economía a finales del siglo xx y de la que una empresa como Facebook no deja de ser un eco, dejó claro que la tecnología digital en el contexto globalizado no deja de ser productiva al vincularse de forma fundamental a la información. Esta es la encrucijada en la que surge una institución bancaria peculiar que es no solo depositaria de unos particulares activos «financieros», sino que es capaz de producirlos como los produciría cualquier fábrica, con la peculiaridad de que es el usuario el que los produce al depositar su afectividad en la cuenta. El dispositivo vinculado al tipo de producto que extrae, la afectividad, da lugar a una peculiar combinación en la que lo productivo se articula de modo parecido a lo financiero. A eso lo podríamos llamar extractivismo afectivo, como una forma del capitalismo en que uno de los recursos principales es la vida afectiva, y mediante el cual el capitalismo estaría atravesando una última frontera en orden a la producción y especulación. Las viejas denuncias marxianas, del Marx llamado humanista, acerca de los procesos de alienación, tal como son recogidas en los Manuscritos de París, y que en gran medida marcaron las aproximaciones de las tradiciones críticas, quedan muy lejos y pertenecen ya casi a otro mundo. Y ni siquiera creo que el concepto de subsunción real articulado por el Marx maduro y del que tanto uso se viene haciendo por ideólogos marxianos de las últimas décadas, sea capaz de dar cuenta plenamente de esa frontera en cuyo umbral Facebook ha cifrado en la amistad.

Es obvio que la amistad es solo un tipo de afecto, el afecto más positivo y general que determina nuestras relaciones con los demás, el vínculo básico que hace posible una red entendida como comunidad. ¿Puede entonces afirmarse que Facebook es un banco/fábrica que produce y regula la afectividad en general? La amistad es como decimos solo la puerta de entrada, una puerta de entrada y una pieza fundamental, pero el edificio no se agota ahí y de hecho lo más significativo de la red social a la hora de configurarse como esa fábrica general de los afectos no descansa solo en esa puerta de acceso ni en esa pieza, sin embargo, fundamental. A ella se asocian otras dimensiones no tan evidentes y en parte ocultas. Porque Facebook no es simplemente

lo que habitualmente entendemos por una red social en la que uno incluye a sus amigos, cualquiera que sea el sentido que le queramos dar a ese término. Su condición de puerta de entrada y de umbral nos anuncia ya un territorio poblado por los afectos, pero describir esa geografía afectiva exige ahondar en un aspecto sin el cual la vida afectiva resulta poco o nada explicativa en relación con la red. Me refiero a la libertad. Sin entender las relaciones que el concepto de amistad guarda con ella, nos limitaríamos a esa apariencia casi inocente y beneficiosa herramienta de comunicación que Facebook ofrece de sí misma y que es la que «compran» la mayor parte de sus usuarios.

## El fantasma de la libertad

**E**l espacio y el tiempo han sido limitaciones tradicionales de los humanos, los límites básicos en torno a los cuales se constituye nuestra experiencia. La libertad humana sea como sea que se la considere ha estado siempre encuadrada en esos límites que afectan a cualquier manifestación de la misma. Espacio y tiempo han sido, por así decir, tradicionalmente el marco a partir del cual se desplegaba eso que llamamos libertad, respecto de la cual ha girado gran parte de la visión moderna de lo humano. Desde el punto de vista político es tal vez la palabra más importante de la modernidad, aunque en cierta competencia con la idea de igualdad. Su expresión en las primeras declaraciones de las revoluciones burguesas, especialmente en la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano de la Revolución Francesa, la elevaron al rango de un valor absoluto y definitorio de lo humano. De ella deriva de hecho la idea misma de los derechos humanos y la articulación del derecho en el mundo moderno no ha podido prescindir en ningún caso de la libertad como su condición fundamental. Más allá de las largas discusiones acerca de su significado entre filósofos y teóricos políticos, la libertad constituye nuestro bien máspreciado junto a la vida misma, y es en cierto modo una expresión de la vida. Desde la libertad o en busca de ella se han articulado las teorías políticas contrapuestas entre sí que han delimitado el espacio de lucha ideológica de los dos últimos siglos, especialmente entre el pensamiento liberal y el socialismo, por simplificar a grandes rasgos. Las críticas al liberalismo como una expresión de una libertad únicamente formal vinculada al mercado y al capitalismo no excluyen una búsqueda de la libertad ni le restan importancia, sino que solo pretenden o han pretendido una adecuada comprensión de esta como inseparable de la igualdad. La idea de igualdad como inseparable de la libertad, o lo que luego se ha expresado como una igual libertad, no se aleja por tanto de ese horizonte. Todos los sistemas políticos que consideramos modernos y propios del mundo occidental han girado y siguen girando en torno a una serie de libertades básicas como valores fundamentales de sus sistemas, por más que descubran o disputen en torno a sus relaciones con la igualdad, considerando que por sí sola formalmente no significa nada si no se hace efectiva en la práctica de una igualdad que tenga en cuenta condiciones de justicia, o por más que desde esas premisas las realizaciones históricas en forma de socialismo hayan derivado en una privación de libertades.

Pero además la libertad ha sido una pieza clave para entender nuestras relaciones con la tecnología moderna. En el capítulo anterior vimos como el concepto de alienación aparecía ya en Marx vinculado a una expropiación de lo humano sometido a la máquina y mencionamos igualmente las clásicas antiutopías como Un mundo feliz donde lo que estaba en juego era igualmente la libertad frente a una tecnología muy avanzada que sustituía la libertad por un simulacro con su apariencia. Toda una corriente de filósofos se ocupó de eso y como tal constituye uno de los grandes temas

de las relaciones entre la tecnología y el poder. También en el capítulo precedente nos hemos ocupado inicialmente de esas relaciones desde el punto de vista de la vida afectiva, pero no tanto desde el punto de vista de la libertad. Una de las tesis de este ensayo es que la libertad y la vida afectiva están tan estrechamente vinculadas que finalmente vienen a ser lo mismo, pero se dan solo allí donde somos capaces de comprender y regular, hasta donde nos es posible, nuestros afectos. Esta última capacidad no es ilimitada en todo caso, como en general tampoco lo es la libertad misma, que ha de contar siempre con la idea de límite en el que se mueve. Nuestra vida afectiva depende de múltiples avatares y no está a nuestro alcance suprimirlos o dejar de sentir su impacto en nuestros sentimientos. De esa relación que señalo entre la libertad y la vida afectiva se deduce por tanto que parte de lo ya afirmado en el capítulo precedente tenía una relación directa con el problema de la libertad. Pero no es habitual comprenderlo así y menos cuando por libertad entendemos las libertades políticas, cuando la relacionamos con la libertad en sentido político, cualquiera que sea la interpretación que se le dé con arreglo a las distintas aproximaciones ideológicas. La cuestión política y la inserción de la libertad en ella habitualmente parecen quedar al margen de los afectos, que se consideran una dimensión íntima. No tendría sentido, por ejemplo, una manifestación política o un grupo que reivindicara algo así como el derecho a la alegría. Se considera en general que esa cuestión es posterior a las cuestiones de las que se ocupa la lucha política y al reconocimiento de derechos o a las cuestiones de justicia.

Los afectos por lo general no forman parte de la agenda política, entre otras cosas porque la lucha por el poder y la gestión del poder tienen que ver con los recursos y su distribución respetando la idea misma de libertad. Desde esa perspectiva los afectos tendrían que ver con una dimensión interior de las conciencias, mientras que la libertad que interesa a la vida política tiene que ver con la dimensión externa. Ya hace dos siglos Hegel había criticado con rotundidad las doctrinas como las de los filósofos estoicos, que en la Antigüedad consideraban a la libertad como ajena a los acontecimiento externos. Lo que Hegel criticaba es que no dejaban de engañarse, como lo haría por ejemplo el recluso que encerrado en una prisión dijera sentirse libre porque su mente lo era realmente y su espíritu también. Tenemos constancia de muchas personas que han tenido esas experiencias y que a pesar de estar encerrados han encontrado una dimensión espiritual que los ha liberado de ciertas cosas, que no eran desde luego los barrotes de la prisión, pero que igualmente afectaban a ese modo de entender la libertad en un sentido que podríamos llamar provisionalmente espiritual. No pretendo defender aquí una concepción como la de los estoicos, o no necesariamente y sin matices. Pretendo más bien llamar la atención sobre ese modo de entender la libertad que, equivocadamente o no, tiene que ver también con lo interior y en ese interior con lo afectivo.

Pero mi objetivo es darle la vuelta al argumento de los estoicos o a los ejemplos que he señalado respecto del recluso que se siente libre, al menos en un sentido, a

pesar de estar entre rejas o en su celda. Es decir, pensar aquellos casos en los que la situación es la inversa, aquellos casos en los que existiendo la libertad negativa, como acertó a llamarla Isaiah Berlin en su clásico estudio<sup>[5]</sup>, es decir, ausencia de restricción exterior respecto del movimiento y de todo lo demás, no hay sin embargo esa libertad interior de la que hablaban los estoicos. La imagen que propongo no es en realidad nada original ni lo pretende y resulta análoga a esa idea tan manoseada y que todos conocemos, pero no por ello es menos real, de sentirse solo en medio de la muchedumbre. Es por esa razón por la que comencé hablando del espacio y el tiempo como las condiciones básicas en las que ejercemos nuestra libertad. Aunque Berlin señalaba en su ensayo que esa ausencia de coacción básicamente tenía que ver con los humanos, lo cierto es que el horizonte de la libertad negativa se ampliaría incluso allí donde en un sentido amplio y dándose una ausencia de coacción humana, la capacidad de acción se viera menos constreñida por otro tipo de límites no necesariamente humanos. El mundo digital ha operado una profunda transformación en esos límites y en cierto modo ha modificado también esa dimensión de nuestro concepto de libertad en sentido negativo.

Hay al menos dos dimensiones, estrechamente entrelazadas, en las que es así. La primera tiene que ver con que las relaciones entre lo espacial y lo temporal se han modificado efectivamente. Expresiones como «tiempo atemporal»<sup>[6]</sup> o la de «espacio vacío»<sup>[7]</sup> y otras similares, que se han ido sumando a la ya clásica de «simulacro», exitosamente difundida por Baudrillard<sup>[8]</sup>, tratan de describir esa nueva realidad de lo espacio-temporal y que habitualmente todos conocemos como ciberespacio. Desde un punto de vista no hay duda de que esa reconfiguración del espacio y el tiempo se traduce en una mayor libertad en sentido amplio, o si se prefiere, en menores restricciones para gran parte de las operaciones con las que asociamos la libertad externa, y de manera especial en las comunicaciones y en el acceso a la información, pero también en la capacidad de intercambiar bienes y servicios. La segunda dimensión en la que se produce ese incremento de la libertad tiene que ver con el hecho, derivado de esa modificación espacio-temporal, de que en muchos aspectos la tecnología aparentemente ha reducido las posibilidades de una intervención humana coactiva que restrinja eso que llamaba Berlin libertad negativa, precisamente porque resulta muy difícil ese control en el nuevo concepto de lo espacial y lo temporal. No desde luego en todos los ámbitos, pero sí en uno de enorme importancia en la constitución de lo que llamamos libertades en sentido moderno. Me refiero a la libertad de expresión y de comunicación.

Hasta la emergencia de las tecnologías digitales los gobiernos tenían una gran capacidad para controlar la circulación de ideas y pensamientos y para limitar las libertades de reunión y comunicación, todo lo cual era y es de extraordinaria importancia para el control de los individuos por parte del poder político. Lo que tradicionalmente se llamaba censura y todas las limitaciones a esas libertades se han encontrado con un obstáculo enorme como consecuencia de la expansión de lo

digital. Ya antes la existencia de medios de masas capaces de traspasar fronteras constituyó un verdadero problema para aquellos estados que restringían el acceso a la información y la expresión además de otras libertades. Basta con recordar en este sentido el papel desempeñado por las televisiones en el proceso que culminó con el fin de la antigua República Democrática Alemana. Pero con la llegada de la era digital ese problema se ha hecho mucho mayor para aquellos gobiernos, democráticos o no, que tienen la tentación de restringir ese tipo de libertades, las cuales por lo demás constituyen un pilar de los llamados estados democráticos de derecho y son la base determinante de un sistema democrático. De hecho, la libre circulación de ideas, la libertad de expresión de la que depende y la capacidad de reunión son y han sido elementos sin los cuales no se hubieran gestado los modernos estados. Como tales de algún modo esas libertades han jugado siempre un papel clave en los procesos revolucionarios contra gobiernos y poderes que restringían las libertades y como tales siguen constituyendo una constante amenaza para gobiernos totalitarios o no democráticos, pero también contra las tentaciones de sistemas políticos que se dicen democráticos. Al momento de escribir esto, la lista de países que prohíben redes sociales es considerable e incluye a Malasia, China, Pakistán, Siria, Irán, Uzbekistán, Bangladesh y Vietnam. Puntualmente se han realizado prohibiciones por otros países de otras redes o servicios de internet. En general la pretensión del control de esta nueva realidad se ha convertido en un problema para todos los gobiernos del mundo y no solo por las actividades delictivas que han posibilitado, sino simplemente por la necesidad de controlar el acceso generalizado a la información que indudablemente ofrece internet. Episodios como el de Wikileaks o el protagonizado por Edward Snowden han mostrado hasta qué punto la nueva realidad espaciotemporal constituye una aparente ampliación de esa libertad negativa y de un considerable impacto en la Realidad política internacional. Las redes sociales, por las mismas razones vinculadas a esos cambios en lo espaciotemporal, han determinado una profunda transformación en los procesos de constitución de movimientos políticos o sociales o incluso de procesos con apariencia de revolucionarios. El 15M en España, el movimiento estudiantil chileno, o los procesos de la llamada Primavera Árabe en 2011, fueron una prueba de hasta qué punto las redes sociales habían supuesto un incremento en las libertades vinculadas a la expresión, las comunicaciones y la reunión y en las dificultades de ser controladas o restringidas por los gobiernos.

Ese es el escenario de partida, dibujado a grandes rasgos y sin necesidad de acudir a nuevas utopías vinculadas a la idea de luna nueva ciberdemocracia o de un anarquismo ciber. En general, más allá de las abundantes miradas críticas y de las inmensas posibilidades de control por el poder mismo que aparecen como su contrapartida, la emergencia de lo digital es considerada en un sentido amplio como una posibilidad técnica de incremento de las libertades. Y no parece que pueda dudarse de que es así, si asumimos esa distinción en torno a la llamada libertad negativa, es decir, la ausencia de coacciones. No afirmo desde luego que estas no se

puedan producir, porque de hecho se producen, pero parece fuera de duda que por el momento esa libertad negativa ha sido ampliada. Pero lo cierto es que cuando Berlin Contrapuso esos dos conceptos de libertad (la negativa como una simple ausencia de restricciones y la positiva como una forma peligrosa que podía derivar en totalitarismo al buscar la realización concreta de libertades impuestas desde conceptos culturales o ideológicos), no podía siquiera imaginar la paradoja de que en determinadas ocasiones la ampliación de la libertad negativa pudiera llegar a ser un incremento de lo que él llamaba libertad positiva en el peor de los sentidos que él mismo le daba, es decir, en el riesgo de que mediante su fomento el poder pudiera invadir la esfera de la subjetividad, sea lo que sea lo que se entienda por ella, o, si se prefiere, determinar la identidad.

De hecho, creo que esa distinción esbozada por Berlin es insuficiente para abordar la irrupción de las redes sociales, particularmente de Facebook, en el ámbito de lo que llamamos libertad. Para hacer frente a esa paradoja que trataré de explicar, la de que un aumento de libertad negativa se traduzca en el de una libertad positiva en el peor sentido dado por Berlin y, en definitiva, en una restricción de libertad, puede ser muy útil acudir a lo que Foucault llamó la ironía del dispositivo que «nos hace creer que en ello reside nuestra “liberación”». Esa es precisamente la última frase de ese volumen I de la *Historia de la sexualidad*.<sup>[9]</sup>

Pero cuando Foucault la escribió no existían todavía las redes sociales, ni siquiera internet, y se estaban iniciando aún los procesos de lo que luego se dio en llamar Sociedad de la Información o informatización de la sociedad, que era la expresión titubeante que se utilizaba en aquella década inmediatamente anterior al fin de la Guerra Fría. Por lo demás, la noción de dispositivo no tiene en Foucault una connotación estrictamente tecnológica, no se refiere sin más a una máquina, sino a una dimensión discursiva combinada con determinados saberes y en la que las máquinas no tienen un especial protagonismo por más que puedan formar parte del mismo. El dispositivo es una realidad heterogénea y compleja y en particular en la frase mencionada el elemento más visible de dispositivo hacia el que apunta es el discurso en torno a la sexualidad y en último término en torno al deseo. Lo interesante en todo caso para nuestros intereses aquí es que el dispositivo, sobre cuya ironía a su vez ironiza Foucault, establece una relación entre el poder y la libertad. Al comienzo de este capítulo señalábamos como el término libertad en el mundo moderno es sobre todo y ante todo un término que tiene una dimensión política y no tanto moral o metafísica como uno la puede encontrar todavía entre los pensadores cristianos o incluso entre muchos filósofos modernos. En ese sentido el interés de Foucault al hablar de dispositivos y en particular de la sexualidad como dispositivo es pensar la libertad y los modos en que esta se relaciona con el poder. La ironía de la que nos habla tiene que ver con el hecho paradójico de que hay determinadas formas de dominación que no adoptan necesariamente la forma de las restricciones de la libertad, por tanto no la forma de una limitación de lo que Berlin llamaba libertad

negativa. La ironía es que el dominio se produce donde en apariencia hay mayor libertad, donde el dispositivo es «liberador».

Creo que esa descripción es la que mejor encaja en el fenómeno de las redes sociales y en particular de Facebook. A esa apariencia liberadora es a la que me refería más arriba al mencionar como la red social impide o hace difíciles tradicionales censuras y constricciones sobre libertades tan básicas como las de pensamiento y comunicación y en ese sentido constituye una valiosa herramienta incluso para la acción política. Los ejemplos de la llamada Primavera Árabe son bien notorios y nos resultan muy útiles, porque de hecho es sabido que en ellos se destacó el papel determinante que tuvieron esos procesos. Igualmente se ha destacado la importancia del manejo de las redes en las estrategias de comunicación de nuevos partidos emergentes, como es el caso del partido político español Podemos, estrechamente vinculado a su vez al llamado movimiento 15M y en el que las redes jugaron igualmente un rol que se considera determinante. Capacidad de convocatoria instantánea, comunicación en red, creación de opinión y capacidad de movilización, Ahora bien, el fracaso de alguno de esos movimientos, en el caso de la Primavera Árabe ya constatado, parece señalar que desde un punto de vista sustancial esa ampliación de libertad negativa no se traduce en resultados políticos o bien lo hace como un retroceso en cuanto a las libertades propiamente dichas, retroceso del que en principio no cabe obviamente hacer responsable a las redes, mera herramienta, se dice, sino al fondo de las relaciones políticas y sociales de cada sociedad donde se usan.

Una traducción simple de eso, sobre todo si se confirmara en todos los casos una disparidad en cuanto al éxito de la herramienta y el fracaso de los resultados, podría ser que estamos en efecto en una apariencia de ampliación de libertad que no termina por reflejarse en una mayor libertad real. Un dato este que habría que estudiar tal vez desde el punto de vista de la comunicación política. Pero no es esa la tarea que planteamos aquí, ni es en ese ámbito en el que queremos dilucidar la cuestión. Sin obtener conclusiones que podrían parecer apresuradas, nuestra pregunta es otra y quiere indagar no tanto en el fracaso de las relaciones de comunicación como si al lado de esa apariencia hay un incremento de dominio, y si es el dispositivo mismo, en este caso las redes, el que determina ese dominio.

No estamos ante una simple cuestión de estrategia y de comunicación política, sin más, que deje intactas las viejas concepciones de lo político y las ideologías, prácticas, estrategias o teorías en las que se asientan. La cuestión debe plantearse en los términos estrictos en los que aparece mencionada en Foucault como la ironía de un dispositivo que nos hace creer que nos libera. Un dispositivo es justamente el lado del poder, es una herramienta del poder y por definición el poder parece ser la contraparte de la libertad, al menos si por poder entendemos esa fuerza que determina la voluntad y el deseo de los ciudadanos, o por decirlo ahora en palabras de Berlín, si llena de contenido esa libertad positiva y es el que la determina y la crea. Es lo que en

otros términos Foucault y otros filósofos postestructuralistas llamaban procesos de subjetivación, de conformación de la subjetividad. Ese creo que es el territorio apropiado para indagar la cuestión de las relaciones entre el indudable incremento de libertad negativa que aporta Facebook y el simultáneo posible efecto de dominio en términos de conformación de las identidades y de la subjetividad de millones de personas en todo el mundo, más allá incluso de las diferencias culturales, idiomáticas, raciales o religiosas, en un proceso uniformador sin precedentes en la historia de la humanidad.

## El poder de Facebook

**Y** es ahí, en este marco, donde se produce el encuentro entre la vida afectiva y la cuestión de la libertad, que ahora es a la vez entonces una cuestión política. La hipótesis es que el dispositivo Facebook constituye una herramienta y algo más que una herramienta para hacer jugar a la afectividad en el territorio de las libertades políticas, que convierte a la afectividad en el centro de lo político y lo hace mediante un doble incremento de la libertad negativa y de la positiva que, sin embargo, produce el efecto paradójico de modelar a los sujetos usuarios y a la sociedad en su conjunto. Eso que llamo libertad sin más tiene que ver con la capacidad para articular las dimensiones afectivas de la vida de las personas y es sobre esa dimensión sobre la que vimos que incidía directamente el dispositivo Facebook, tal como lo describí en los capítulos precedentes. Pero lo que allí describía inicialmente era solo una subordinación y articulación de lo afectivo, de la mano de la noción de amistad, al ámbito económico. O para ser más precisos, la absorción de ese afecto básico de la sociabilidad y su posterior trasvase a meras relaciones productivas. Cada sujeto es en principio soberano de entrar o no en Facebook, de abrir o no una cuenta, y una vez que la abre es soberano de incluir o no a determinados amigos, de gestionar en una dirección o en otra, mediante unos contenidos u otros su cuenta. Todos ellos constituyen en sí mismos actos de libertad, como también lo son cada una de las expresiones y manifestaciones que diariamente cuelga en su muro, las noticias que gestiona, los comentarios que realiza, los *Me gusta* que indica, las visitas a las páginas de otros usuarios que realiza, etc. Pero todas esas decisiones se enmarcan en una estructura que somete la vida afectiva del usuario, o al menos esa parcela de la vida afectiva, a un proceso productivo que le es ajeno. Y ello en dos sentidos al menos. En primer lugar en un sentido amplio, en la medida en que asumamos como correcta la descripción que hicimos más arriba del carácter de productor del usuario y de la condición de Facebook como fábrica de la afectividad. Pero más allá de ese sentido amplio, hay otro más concreto y preciso que tiene que ver con el hecho de que la noción de amistad, que en muchos casos como se señaló, tiene que ver con lo que tradicionalmente se ha considerado tal, aparece ahora mezclada con el uso de la publicidad en cuentas de Facebook que son legítimas herramientas profesionales y de empresas y cuyo objetivo es la promoción o incluso la distribución mediante Facebook o gracias Facebook, o con partidos políticos y asociaciones de toda índole, o con profesionales e individuos que se sirven de Facebook para mantener sus agendas y un largo etcétera. La amistad es la herramienta mediante la cual se constituye esa amalgama de relaciones que originalmente se vinculaban a lo «personal» y más o menos íntimo y que en Facebook se convierte en la pieza clave de un circuito de circulación y producción de información y en la mercancía decisiva de un proceso cuya consistencia última está hecha de impulsos afectivos. Cada una de esas operaciones realizada en el interior del

dispositivo va conformando mediante una creciente acumulación la estructura afectiva de los individuos y aunque estos en apariencia son dueños de la misma, pues son sus propias decisiones, esa estructura viene al final determinada por el dispositivo mismo al que están conectados y del que dependen. Ciertamente la conexión y la dependencia pueden ser más o menos intensas, si bien se puede predecir que serán cada vez mayores y no solo para los adolescentes, respecto de los que existen ya estudios acerca de cómo la red social determina su vida emocional, o incluso del fenómeno del contagio emocional estudiado por investigadores vinculados a Facebook y que dio lugar a un notable escándalo.<sup>[10]</sup>

Lo importante es que el ejercicio de la libertad se inscribe en una estructura que lo absorbe y lo reconfigura, y lo hace además en el ámbito más íntimo. La ausencia de constricción más allá de las barreras espaciotemporales clásicas convierte a la libertad de expresión y de comunicación en una especie de pozo sin fondo interactivo y creciente en el que la materia afectiva ejerce un poder de atracción permanente sobre el que esa libertad se vierte para ser reelaborada en el mismo acto de ser ejercida. Inicialmente una afirmación como esta podría parecer exagerada o excesiva, puesto que los ámbitos de la libertad no se ejercen solo en Facebook y existe un universo real y material de relaciones más allá de las redes y de esa red social en particular. Pero la cuestión no es tanto la existencia de ese otro ámbito ajeno, sino el hecho de que se dé una interacción entre ambos, de que esas relaciones externas a la red tendencialmente pasan a ser dependientes de ella, tanto en lo cualitativo como en lo cuantitativo. Cualitativamente las interacciones estructuradas en forma de red tienen la ventaja decisiva por la que iniciábamos las páginas del capítulo precedente: no dependen del espacio ni del tiempo, tal como los concebíamos tradicionalmente, y eso genera un mecanismo que las hace más poderosas en su interacción con las conciencias. Esa potencia, ese incremento de libertad, ahora en el sentido más amplio que quepa pensar, hace que la relevancia de las relaciones que podemos llamar reales quede finalmente en un segundo plano, por el mero de hecho de que exigen un esfuerzo y un coste en términos de energía que no permite competir con la red. Y hay un principio general de ahorro de energía que todos seguimos necesariamente y de forma ineludible. Ningún sujeto, más allá de los que conviven en un mismo espacio, es capaz de interactuar prácticamente en cualquier momento y desde cualquier lugar con otros sujetos y casi de forma ilimitada. E, incluso entre los que conviven en un mismo espacio, la red ofrece la posibilidad de violar ese espacio, de liberarse del mismo para establecer nuevas conexiones que interfieren constantemente con los vínculos afectivos básicos articulados y condicionados por lo espacial y temporal «real». Se trata de una nueva estructura espaciotemporal en la que lo afectivo rompe aparentemente las cadenas básicas e históricas de las condiciones humanas. Nada comparable a otros medios de interacción que llamábamos telecomunicaciones, nada comparable al viejo correo o las relaciones telefónicas. Incluso estas últimas, aparentemente muy poderosas en términos de superación de los límites del espacio,

no cumplen con esa peculiar y nueva condición de lo temporal, porque siguen dependientes del tiempo que podemos llamar clásico. Y no me refiero únicamente al hecho de que, de manera creciente, la red se vaya apropiando del teléfono móvil, sino sobre todo a que en la comunicación telefónica clásica la dimensión de lo temporal permanece en el uso acostumbrado y en los límites de un flujo en el que las relaciones entre el pasado y el presente se mantienen tal como son al margen de la red. No ocurre así en Facebook, donde esas dos dimensiones del tiempo tienden a fusionarse, aunque sigan siendo reconocibles en sus diferencias.

Cuando el usuario accede a su página encuentra impulsos afectivos procedentes de distintos tiempos y que, en efecto, se despliegan en su pantalla como tales, pero que en el momento en el que los contempla o interactúa con ellos son a la vez presentes y siguen siéndolo. La sucesión de impulsos afectivos que se ha producido en tiempo real aparece ahora en términos simultáneos, o casi simultáneos, dado que basta un simple desplazamiento por la pantalla para hacerlos presentes. Uno accede, cada vez que accede, a un mismo tiempo y a un mismo espacio donde espera encontrar nuevos acontecimientos en forma de imágenes o distintos símbolos, de noticias o de expresiones, donde el tráfico es básicamente de sensaciones, emociones y afectos, por más que aparezca mezclado con información de otra índole, como publicidad o mensajes vinculados a diversos intereses.

Estamos ante una especie de depósito intemporal de los afectos, un depósito en constante movimiento, pero a la vez fijo e inamovible como tal y al que se acude a recoger necesidades afectivas o a plasmarlas. Y cuando se abandona para regresar al universo real, no se abandona en el ámbito de la conciencia del sujeto, sino que ese depósito le acompaña de modo interno e invariablemente, pues a diferencia de los acontecimientos de eso que llamamos la vida real (ya solo una metáfora para distinguirlo de esa otra realidad), los acontecimientos y afectos de Facebook tienen la consistencia de lo permanente y de lo estable. Esa conciencia acompaña, pues, a cada sujeto durante sus ausencias de ese depósito y es desde ella y mediante ella como se permite la interacción entre lo real y la red, porque esta se alimenta de la vida real y existe como tal a partir de su vaciado y volcado sobre la red por parte del usuario. Esa característica le da un poder que es la expresión misma de la libertad cuando hablamos de lo afectivo. Porque la emergencia en el interior del sujeto de esa nueva realidad, paralela e intemporal, que le acompaña le libera literalmente de tener que luchar con la confusión característica de nuestra vida afectiva en las relaciones reales.

Si entendemos la libertad, incluso la negativa en su estrato más profundo, tal como propongo, como la capacidad de administrar nuestros afectos, entonces parece que la red, en efecto, constituye una ampliación de nuestra libertad. La dificultad real de esa gestión de lo afectivo en un universo confuso y cambiante como el de las condiciones espaciotemporales reales, desaparece de pronto al trasladarse el problema a ese depósito afectivo del que cada usuario es dueño, a su propia cuenta en la que en principio el usuario puede como soberano administrar su biografía, las

imágenes que mejor le acomoden a cada instante, la determinación de quienes son o no sus amigos, ordenar la relevancia, determinar y fijar que se está pensando, las preferencias, fijar los estados emocionales, regresar al pasado una y otra vez... No se me ocurre otra metáfora más adecuada que la de una especie de espejo del alma de uno mismo, en el que están además registrados y guardados un amplio espectro de afectos y donde cada cual puede hacer los retoques necesarios en el ejercicio de su libertad. El dispositivo en el sentido que le damos aquí a Facebook se ha convertido así en una herramienta de libertad desde cualquier punto de vista, en una ampliación de libertad y en una facilitación de su ejercicio. Y la ironía del dispositivo consiste entonces en que esa ampliación se subordina en realidad a una estructura externa al sujeto, que hace depender su libertad y la organiza objetivamente y la subsume también en el ámbito político.

Pero sería un error considerar que esa especie de depósito pertenece únicamente a las relaciones privadas de los individuos y que no tiene más incidencia que la de un simple instrumento de comunicación entre ellos, tal como se nos presenta habitualmente, y más allá del cual la vida real de las sociedades sigue su curso. Al afectar a todas las condiciones en las que se reconfiguran las identidades y en las que se ejerce la libertad, acaba por afectar igualmente a las realidades que acostumbramos a considerar propias de lo político y en ese sentido también a las ideologías, a las adscripciones políticas y al juego de lo que llamamos lo político en sus manifestaciones más comunes y reconocibles por todos. Y no solo porque en el dispositivo se amalgaman por igual las identidades de individuos y las de los actores políticos, sino sobre todo porque ese depósito común de libertades, en el que todas las libertades se reúnen y conviven objetivadas, es ya una realidad más que corre paralela a la que llamamos real y que reestructura constantemente las relaciones en ese mundo real, incluyendo lo público y lo político.

Durante las últimas décadas hemos asistido de manera creciente a la constatación de lo que se llamó el fin de las ideologías, que tenía una de sus dimensiones en el predominio de lo económico sobre lo ideológico y lo político. En su interpretación más generalizada se consideraba que estábamos ante el triunfo de una ideología, el liberalismo en su versión neoliberal, sobre cualquier otra, de manera especial sobre la ideología socialista, tras la caída del socialismo real. Ese era de hecho el sentido de la expresión «fin de la Historia» que utilizó Francis Fukuyama. Las ideologías anticapitalistas no dejaron de existir, pero lo hacían en un claro repliegue y con un carácter marginal, cuando no residual, en la mayor parte de las sociedades occidentales. Es un hecho innegable que ese supuesto fin de las ideologías o la hegemonía de una de ellas, según se quiera interpretar, ha corrido a la par de la emergencia del universo digital, en cuyo contexto nacen las redes sociales. Aunque no faltan análisis que establecen una relación entre ambos hechos, entre la emergencia de las nuevas tecnologías y el fin de lo ideológico, lo que de hecho es casi un lugar común, lo cierto es que paradójica e incomprensiblemente cualquier

actor del espectro ideológico hace uso de las mismas o incluso, como ya se ha señalado, las convierte en instrumento privilegiado capaz de combatir contra eso que se suele llama el sistema, que no es otra cosa que la sociedad capitalista. Es una evidencia que hoy es ya imposible la acción en la vida pública, y en particular en la política, al margen de esas herramientas. Se podría pensar que eso no tiene nada de extraño y que obedece a cierta lógica, del mismo modo como radios y televisiones en su momento sirvieron para todo el espectro ideológico como meras herramientas al servicio de las voluntades y de las identidades que las personas y los grupos construyen al margen de los medios. En las fechas en las que escribo, en el mes de junio de 2015, de hecho está muy vivo en España un fenómeno heredero del 15M ya mencionado más arriba, en el que en apariencia se constata que esas herramientas han sido vehículos privilegiados para reactivar lo ideológico y en cuyo contexto autores clásicos, como Lenin o Gramsci, han reaparecido para apoyar un cambio en el que se vislumbra el ocaso del discurso en torno al fin de las ideologías. Una aproximación superficial a estos hechos u otros similares que se pueden constatar en muchos lugares parecería confirmar que, en efecto, la tecnología, a pesar de los análisis críticos tradicionales sobre la misma y sobre su incidencia en lo político, no deja de ser una mera herramienta que en última instancia deja intacto el juego de lo ideológico.

Mi objetivo aquí es precisamente demostrar lo contrario y la hipótesis al respecto está ya establecida. En la medida en que el dispositivo existe y existe como un depósito que estructura y administra de manera creciente la vida afectiva y con ella el ejercicio de la libertad, en esa medida reconfigura todo lo que tradicionalmente asociamos a ellas, incluidas las ideologías, que dicho sea de paso están construidas igualmente de dimensiones afectivas. El supuesto ocaso del discurso del fin de las ideologías es en ese sentido un simple espejismo. Lo que nombres como Lenin o Gramsci, o palabras como hegemonía o sistema, puedan significar es una cosa antes de ser pasadas por las redes y otra muy distinta una vez que se han incorporado a ese depósito de los afectos que es el dispositivo. El dispositivo no se puede combatir desde el dispositivo, pues todo lo que ingresa en él incluso para combatirlo no hace sino alimentarlo. En su interior los discursos anticapitalistas o incluso los revolucionarios se convierten en una mercancía más y de forma inexorable integran y engrosan el proceso de producción afectiva que corre paralelo y gobierna real o potencialmente las relaciones sociales en las que se articula lo que llamamos la política. Como todo espejismo produce un efecto de realidad, una ilusión que sin duda genera efectos, como tantas ilusiones que forman parte de nuestra vida. Pero en realidad esas expresiones ideológicas están tan gobernadas por el capitalismo, en esa forma de la gran fábrica de afectos, como lo están los mercados financieros o la bolsa. Incluso en un sentido más profundo, puesto que su condición no aparece como tal y genera así un efecto fraudulento que es la otra cara de la ironía. Si bien es en realidad su verdadera cara, porque cuando hablamos de ironía normalmente la

asociamos a una condición paradójica de las cosas, pero a una condición paradójica vinculada a algo que consideramos incomprensible por contradictorio. Y en este caso la paradoja se da, pero no tanto esa condición incomprensible. Cuando uno comprende el mecanismo que genera la paradoja no estamos ya entonces ante la ironía, sino ante algo más sencillo, ante un engaño y un fraude.

## No me gusta

**L**a expresión *Me gusta* es conocida como uno de los elementos más característicos y populares de Facebook. El símbolo que lleva asociado, ese dedo pulgar hacia arriba, se ha generalizado de hecho como una expresión utilizada por muchas personas en la vida real para mostrar su aprobación frente a un acontecimiento, una actitud, un mensaje o una persona. Por supuesto no es un invento de Facebook, puesto que se constata en la mayor parte de las tradiciones de la cultura occidental y sus orígenes parece que pueden remontarse a la Antigüedad romana, donde el movimiento de ese dedo por parte del público significaba nada menos que la diferencia entre la vida y la muerte para el gladiador. Al parecer, y frente a lo que se cree habitualmente, la vida se expresaba con el dedo hacia abajo, mientras que la muerte iba asociada a ese dedo hacia arriba que hoy ha vuelto a popularizar Facebook como el icono del *Me gusta* y como signo de aprobación. Pero la aprobación, perdido ese sentido dramático, sigue siendo algo de enorme importancia. Envuelve en ella todo un universo tan importante para los humanos como el universo moral. En toda expresión de aprobación hay escondida esa dimensión moral. Ciertamente Facebook la usa para cuestiones aparentemente triviales, una foto, una mueca, una ocurrencia, una página sin más, una canción, una información, un pensamiento, pero lo cierto es que la rica variedad de informaciones con las que se fabrica Facebook está permanente sometida al escrutinio moral. La mayoría de los usuarios esperan esa aprobación y viven más o menos pendientes de ella. No es que les vaya la vida en ello en el sentido en el que ocurría en el circo romano, pero sí les va un cierto bienestar, una considerable reafirmación de sí mismos y de su identidad en la red. Cada signo de aprobación es un incremento de lo que el gran filósofo del siglo XVII, Benito Spinoza, llamaría la potencia de obrar, un incremento de alegría, diríamos, en la medida en que los otros dan cuenta de lo acertado de uno mismo, refuerzan la propia imagen tanto frente a sí mismos como frente a los otros y nos hacen sentir bien. Es más que un mero signo de comunicación, es un signo que encierra un juicio moral en el sentido más clásico del término, pues la aprobación o desaprobación son básicamente decisiones morales respecto de los otros y que tienen consecuencias sobre los otros. Todos sabemos la carga de satisfacción que nos otorga ese tipo de aprobación por las personas, más cuanto mayor es el vínculo moral con ellas, cuando son personas a las que queremos o a las que admiramos. Pero incluso aunque no sea el caso, aunque se trate de personas desconocidas, la aprobación tiene que ver con nuestro bienestar básico, con la aceptación en una comunidad y constituye un estímulo necesario para los humanos. Cuando dicha aprobación falta o cuando se convierte en lo contrario y de manera generalizada, entonces nuestra alegría se torna en tristeza y el rechazo puede producir incluso un deseo de muerte y llevar al suicidio a personas sensibles como son los adolescentes, en ese fenómeno que se conoce

como acoso moral o *bullying*.

De hecho, ese argumento es el que ha utilizado Facebook ante la pregunta de por qué en Facebook solo aparece la posibilidad de la aprobación mediante el *Me gusta* y no su contraria, es decir, la de la desaprobación que sería equivalente a un No me gusta. El creador del famoso símbolo, Bret Taylor, empleado de Facebook, se explica al respecto señalando que la creación de un No me gusta tendría consecuencias muy negativas. Mientras que la aprobación expresada mediante el signo del dedo pulgar hacia arriba trata de suplir la necesidad de detallar en qué sentido algo gusta y es aprobado, y simplemente facilita ese sentimiento en general, sin necesidad de mayor concreción y sin obligar al usuario a ello, en el caso del No me gusta se considera que facilitar la desaprobación de esa forma tan simple y sin detalle generaría una negatividad no deseable en la red social. En este caso se trata de no facilitar la desaprobación mediante un signo simplificador y obligar al usuario a argumentar y verbalizar por escrito el tipo de desaprobación y desagrado. Hay pues una asimetría entre las dos basada en la idea de evitar la negatividad. Los sentimientos positivos y de aprobación se simplifican, mientras que a los negativos se les pide ser explicitados y comentados.<sup>[11]</sup>

El argumento ofrecido por Bret Taylor tiene una indudable coherencia, pero creo que es necesario profundizar algo en esa idea de evitar la negatividad en la red, o más bien de no facilitarla y resumirla mediante un automatismo simplificador como lo es el *Me gusta*. El negocio que se trae entre manos Facebook al introducir ese signo en una página acerca de tu persona y en la que haces pública tu identidad es un negocio muy serio, a pesar del signo aparentemente desenfadado e intrascendente de ese dedo pulgar alzado, que en apariencia es tan liviano como las mandíbulas que mastican goma de mascar. La clave de la red social y la condición misma para serlo descansa inicialmente en la comunicación entre círculos de personas más o menos próximas, pretexto que le da el nombre y el sentido a la red, pero descansa también de forma invariable, y esto no se tiene presente del mismo modo, en esa ineludible construcción de la identidad virtual, en ese depósito y doble de uno mismo donde se puede gestionar la afectividad. Y este dato es tan relevante que —de hecho cualquier cuenta de Facebook es por definición pública por mucho que se pueda restringir en su uso mediante políticas de privacidad y seguridad. Cualquier usuario está obligado a generar una identidad pública como condición de posibilidad de todo lo demás. Es cierto que si quiere ser operativa esa cuenta debe añadir amigos y completar el perfil y que esto último puede ir privatizándose más o menos y en mayor o menor grado, y que el tipo de integración en la red depende de ese grado. Pero lo primero es siempre la identidad y la condición de todo lo demás es ella. En la propia estructura de la página de inicio la identidad aparece articulando la distribución espacial, mediante una foto de perfil escoltada por el nombre del usuario, situada a la derecha en la barra de herramientas superior y también inmediatamente debajo de la foto de perfil, y presidiendo la columna de información de la izquierda, en la que lo que sigue en

orden descendente es de nuevo el perfil con los datos básicos de identificación y la biografía. Para formar parte de la red y darle sentido a la lista de contactos es necesario alimentar el esqueleto básico de la identidad y a su vez esta se retroalimenta mediante el número de contactos. Mi hipótesis es que la cuestión de la asimetría entre el *Me gusta* y el *No me gusta*, según el razonamiento de su creador, tiene que ver directamente con la identidad y no tanto con la posibilidad de generar sentimientos negativos en los otros, sin descartar que en efecto esto último tenga también algún papel, pero no en todo caso el esencial.

Los griegos, Aristóteles de manera especialmente lúcida en su *Ética a Nicómaco*, hablaban del mundo moral como de una segunda naturaleza, una morada, palabra que de hecho da nombre a la ética. La hipótesis básica y muy —resumida— era que nuestras acciones vinculadas a nuestros sentimientos y a nuestras pasiones, a nuestra alegría y tristeza, a nuestros temores y esperanzas, más allá del valor aislado que tuvieran en cada caso, adquirirían una especial dimensión en su reiteración. Pues en la medida en que tienden siempre a reiterarse acaban generando estructuras más o menos estables, estructuras anímicas, emocionales, pero por lo mismo también espirituales. Ese tipo de acciones reiteradas mediante las que inevitablemente tendemos a actuar en el ámbito de los sentimientos modelaban así nuestra propia identidad. Cuando la reiteración en forma de hábitos, que no dejan de ser acciones que realizamos sobre nosotros mismos, era favorable a la conservación y en general hacia un incremento de las dimensiones positivas que redundaban finalmente en lo que se llamaba la felicidad, eran denominadas virtudes. Cuando esa reiteración generaba una estructura que terminaba por ser perjudicial para la identidad del sujeto, las mismas acciones eran llamadas vicios porque conducían al deterioro del individuo y a la infelicidad del sujeto. Para Aristóteles la clave de la ética se jugaba en ese territorio, en esa segunda naturaleza, así llamada porque mediante esas acciones sobre uno mismo el sujeto de la ética se construía a sí, generaba una estructura paralela forjada en su propia actividad.

Esa construcción, que en lo esencial creo que encierra todavía una profunda verdad válida para nuestros días, dejó de tener vigencia en las teorías éticas modernas y en general también entonces en nuestro mundo digital contemporáneo. Y fundamentalmente dejó de tener valor por algo sobre lo que ya había reflexionado Aristóteles mismo. La definición de qué hábitos eran vicios y de cuales virtudes dependía de una noción previa acerca de qué era lo bueno, es decir, acerca de un fin hacia el que habría que dirigir las acciones. Porque obviamente hay determinados hábitos que podemos considerar virtuosos, es decir, adecuados, si lo que queremos es ser ricos, por ejemplo, y otros si lo que queremos es alcanzar el poder, y otros si lo que queremos es vivir en cierta armonía y serenidad con nosotros mismos y en un estado de cierto equilibrio espiritual. Aristóteles pensaba en un determinado concepto de lo bueno, que no nos interesa desarrollar ahora, y su concepto de virtud y de vicio dependían de ese concepto, de esa idea de fin que guiaba nuestras acciones. En el

mundo moderno se ha sucedido una interminable disputa en torno a qué se debe entender por lo bueno y falta una aproximación que podamos señalar como objetiva, común o compartida de forma universal. Como este escrito está muy lejos de ser un tratado de ética o algo similar, me limitaré a señalar que una de las tendencias dominantes, que obviamente convive con otras, es que los fines los determina cada cual desde lo que es objeto de su agrado. No hay un solo fin que determine las acciones, sino que hay tantos fines como deseos posea el individuo. Los fines en ese sentido tienen que ver con lo que uno aprueba y lo que uno aprueba es el elemento constitutivo esencial que debe regir las acciones en el mundo moral. Pero la aprobación es lo que está precisamente en el corazón de ese signo con apariencia de inocente que es el *Me gusta*.

Pulsar el botón del *Me gusta* tiene entonces una condición moral en el sentido más profundo, por más que ese *Me gusta* y la consiguiente aprobación lo sean aparentemente sobre cuestiones intrascendentes, sobre ocurrencias, sobre fotos, sobre un chiste o un acontecimiento banal. Nadie diría en principio que en esa simple operación considerada en sí misma esté encerrada una dimensión moral. Y de hecho de forma aislada cualquier aprobación, aunque encierra siempre un juicio moral, no tiene esa importancia moral. Pero otra cosa es que esa aprobación y el correspondiente signo formen parte de una estructura en red que se reitera y se mantiene en un universo paralelo y estable que es la realización digital de una segunda naturaleza, en este caso literal y no metafórica. Ese depósito del que hablábamos en el capítulo anterior, esa fábrica de la afectividad, es a la vez una estructura moral. No es solo un inocente medio de comunicación o una red de contactos, sino que es la versión digital de una segunda naturaleza y como tal una máquina de producción de moralidad de nuestro tiempo. Su función moral será más o menos importante en función del mayor o menor uso que se haga de ella y a eso ya me he referido más arriba.

La explicación que daba Taylor para no incluir un botón de No me gusta es seguramente cierta en los términos en los que él la planteaba, pero ahora podemos comprender cómo en su interior habita otra dimensión más profunda. En una red donde alguien deposita una parte importante de su vida afectiva y a la vez de su identidad, no parece muy recomendable encontrarse con una acumulación de rechazos y desaprobaciones. Si cada vez que una persona entra en su página personal lo que encuentran allí es una acumulación de rechazos descubriría que su identidad es repudiada, pues de la construcción de esa identidad participan en red otros usuarios que le devuelven como un espejo una cierta imagen de lo que es. Lo más probable es que esa persona acabe por abandonar la red y al multiplicarse este fenómeno todo el entramado se vendría abajo. Los usuarios habituales de Facebook suelen tener una red de contactos que pueden abarcar desde algunas decenas hasta varios centenares, y en la que todos ellos aparecen como amigos genéricamente. Pero es obvio que entre esos «amigos», entre esas decenas o centenares de personas, existe toda una gama de

sentimientos respectivos que pueden oscilar entre los sentimientos más extremos y que recogen todas las modulaciones y variaciones posibles, incluyendo desde luego el odio, es decir, la pasión en principio más incompatible con la amistad que quepa pensar. Igualmente es obvio que la posibilidad de explicitar el rechazo a determinadas personas o sus acciones haría inconsistente la noción misma de red articulada en torno a esa forma de «amistad» como pieza básica y umbral. Ciertamente, ese tipo de rechazo podía permanecer oculto, pues por definición incluso una persona odiada aparecería como «amiga», pero si se admitiera el No me gusta muy probablemente no podría ocultarse el rechazo de algunas de las acciones, eventos o expresiones de esas personas, incluso de las personas que realmente no son rechazadas en su integridad. La decisión de admitir solo el *Me gusta* es pues una condición de posibilidad de la red como depósito de la identidad moral del individuo.

Cambios recientes en el dispositivo confirman nuestra hipótesis. Tras el largo debate acerca de la conveniencia de introducir otro tipo de expresiones, finalmente Facebook ha dado cabida a otras posibilidades, como Me asombra, Me encanta o, incluso, Me entristece o Me enfada. Pero todas ellas, incluidas estas últimas expresiones aparentemente negativas, están contenidas como una forma más del *Me gusta* pues para poder optar por esas variantes hay que acudir al botón *Me gusta* y mantenerlo pulsado hasta que aparecen, de manera que cualquier expresión queda subsumida bajo el término *Me gusta* y pasa necesariamente por él.

Esa positividad como condición de posibilidad se pone de manifiesto de modo mucho más claro si atendemos a la dimensión de Facebook como herramienta comercial y de propaganda y por los mismos motivos que en lo referente a su condición de página de identidad personal. Ninguna empresa o partido político usaría una herramienta publicitaria capaz de contener mensajes negativos hacia la empresa o el partido. No es casual entonces que existan herramientas estadísticas para poder medir y cuantificar mediante indicadores que determinan el índice de popularidad, el número de fans. Ni tampoco que existan mecanismos potenciadores del *Me gusta* y de la popularidad. Y precisamente esto es lo llamativo, esa amalgama en la que los mismos indicadores que ayudan a guiar la rentabilidad de la empresa o las expectativas de éxito de un partido o un líder político son las que articulan los vínculos afectivos de las personas en sus relaciones de amistad y en la gestión de la propia identidad.

En los últimos años ha avanzado con fuerza la idea del individuo considerado como empresario de sí mismo que esbozó Michel Foucault en el *Nacimiento de la biopolítica*<sup>[12]</sup>, y que en realidad solo es una lectura de determinados autores de la escuela de Chicago. El *Me gusta* es en ese sentido la mejor y más empírica expresión de ello, al amalgamar el mismo signo como indicador de lo político, lo empresarial y lo personal. Cuando un usuario de Facebook en el sentido que aquí nos interesa ahora es decir, un usuario «personal» de Facebook, entra en la página y hace clic en *Me gusta* entra en efecto, como señala Byung-Chul Han, en su breve panfleto titulado

Psicopolítica<sup>[13]</sup>, en un entramado, pero no sé si es exactamente un entramado de dominación como él sugiere, sino simplemente en un entramado donde los afectos se convierten de forma automática en un dato estadístico a la vez que afirman una posición moral determinada y van construyendo una biografía. Ciertamente es empresario de sí mismo aunque no tenga siquiera conciencia de ello, porque busca la promoción y la recibe de ese entramado y de forma automática del mismo modo y con criterios análogos a los de una empresa. Hace publicidad de sí mismo, podríamos decir.

Pero esa clase de publicidad no está exactamente dirigida a generar rendimientos económicos o a posicionarse en el mercado, como ocurre en la prensa, ni siquiera a dar a conocer una imagen que le conduzca al poder, como ocurre con un partido político. Esa publicidad no persigue un fin económico, sino un fin ético y moral no explicitado, busca una identidad que acumule aprobaciones. Si, como decíamos más arriba, el concepto de lo bueno ya no puede definirse más que por la acumulación de aprobaciones, la condición de empresario de sí mismo es a la vez la otra cara de la búsqueda de la felicidad en nuestro mundo. Descubrimos una capa final y más profunda de por qué el *Me gusta* es decisivo y por qué Facebook excluye el No me gusta. Si en el mundo moderno la felicidad se construye a partir de la acumulación constante de alegría, o para ser más precisos de sus sucedáneos, de afirmaciones y de la evitación de desaprobaciones, es decir, a partir de aprobaciones hacia lo que somos, por tanto del *Me gusta*, entonces como dispositivo es el recipiente perfecto donde el usuario puede acercarse a una felicidad que resulta esquiva e imposible en el mundo real.

Esta es la clave del éxito, o al menos una de ellas, que reúne a cientos de millones de personas en torno a la red social. La sociedad digital como cualquier otra ha encontrado su propia estructura de la felicidad, esa segunda naturaleza que para tener consistencia como tal solo puede fundamentarse en el símbolo de lo positivo, aunque en su interior por supuesto arrastre y oculte a la vez lo negativo inevitablemente. Se trata de nuevo de ese dispositivo que contemplado ahora desde esta perspectiva es el lugar de la afirmación permanente, el santuario donde purgar los afectos negativos, donde encontrar el consuelo. Porque, en efecto, la permanente y constante interconexión está también cargada de afectos negativos y es entre otras cosas una gran fábrica de envidias, en la medida en que su tejido fundamental está hecho de la fibra del éxito propio, real o ficticio, pero también del de los demás, que suele ser el motivo fundamental de esa pasión venenosa. Solo que esos afectos negativos son más fáciles de aplacar mediante los múltiples mecanismos de gestión que la red ofrece al usuario. El usuario de la red es empresario de sí mismo entonces no solo, o no tanto, por su capacidad para generar riqueza en el sentido estricto, que en efecto también lo es, aunque rara vez para él y nunca de manera tan consciente por parte de la mayor parte de los usuarios, sino sobre todo porque mediante el dispositivo se construye a sí mismo con los rasgos que definen el éxito en el mundo capitalista, con la suma de

adhesiones y el incremento de capital que en este caso es capital afectivo. La gestión de la cuenta de la que hablábamos en el capítulo inicial es finalmente el resumen y a la vez el rostro de la ética contemporánea, la máxima expresión de ese regresar sobre sí mismo para construir una identidad: una biografía. Y ese recipiente y depósito está construido como sabemos en el lenguaje bancario y en las estructuras propias de una empresa simple y fácil de administrar al alcance de cualquiera. El empresario de sí mismo es entonces el empresario de la tarea que históricamente más ha interesado a los humanos, la tarea de la felicidad.

## La felicidad de Facebook<sup>[14]</sup>

**F**acebook no promete la felicidad, pero se instala en el territorio donde tradicionalmente se ha construido eso que llamamos la felicidad, en el territorio afectivo, en el de la aprobación permanente, en el de la ética, como he tratado de mostrar. Su negocio tiene que ver con los sentimientos y es en la ordenación de estos en lo que debe consistir la felicidad. Ya hemos visto además las razones por las que se articula en torno al *Me gusta*, que tienen que ver con la idea básica de sociabilidad y de positividad, es decir, con todo aquello que tradicionalmente asociamos con la felicidad, entendida como una suma de dimensiones positivas. Aparentemente todos reconocemos inicialmente lo que se entiende por felicidad y por infelicidad. Esta última depende de una serie de fenómenos. El dolor, la desgracia, la insatisfacción, el fracaso, el miedo, las expectativas no cumplidas, suelen ir asociadas a algo que llamamos infelicidad para cualquier humano y en cualquier época. Y no me refiero a expresiones puntuales de cada uno de esos fenómenos, sino a una cierta continuidad y constancia en las mismas que constituyen la trama de nuestras vidas. Las vidas humanas, instaladas en una indudable fragilidad, están constantemente asediadas en un contexto que no nos es favorable y en cierto modo desde ese punto de vista podemos afirmar que la infelicidad, en ese sentido general, forma parte de esa trama y hay que bregar con ella, pues nos acompaña de forma invariable. Respecto de lo que sea la felicidad, en cambio, no hay un significado tan fácilmente reconocible por todos.

Desde luego puede haber quien piense que la felicidad consiste en una noción paralela e inversa a la que acabo de esbozar para la infelicidad, a saber, el placer, la suerte, la satisfacción, el éxito, las expectativas cumplidas, vendrían a significarla otra cara y por lo mismo por ella entenderíamos la felicidad humana. Todos hemos pasado por estas situaciones en distintos momentos de nuestra vida, al igual que por las otras asociadas a la infelicidad, y así interpretadas las cosas, la felicidad se limitaría a ser la suma de las dimensiones positivas de nuestra vida, mientras que la infelicidad la suma de las condiciones negativas. Si esto fuera así, la suma de aprobaciones en Facebook mediante el *Me gusta* nos aproximaría de hecho a la felicidad y esta se haría cuantificable y estaría casi al alcance de un clic, o de una acumulación de ellos, mientras que la infelicidad desaparecería del horizonte precisamente porque la red social no permite las desaprobaciones. Pero la felicidad es algo más que eso, o lo ha sido tradicionalmente desde las primeras reflexiones que se hicieron sobre ella en la Grecia clásica. Se trata de un objeto muy concreto, de un concepto específico elaborado de manera bastante precisa en Occidente. Es en parte una respuesta a eso que hemos llamado infelicidad en sentido amplio, pero por eso mismo no puede ser correlativo a ella, ni siquiera anterior a ella, aunque una vez elaborado podamos desde ahí volver a renombrar aquello como infelicidad. El

concepto de felicidad es la respuesta filosófica al problema mismo de la existencia humana, pero no desde la religión, al menos de lo que entendemos por religión en Occidente, sino a partir de nuestra capacidad de reflexionar, no a partir de símbolos o de consignas como las que dan las ideologías, que no son desde esa perspectiva sino meros sucedáneos de la religión en el contexto de una modernidad pluralista y secularizada, sino a partir del descubrimiento que se hizo en Grecia, tomando elementos del mundo oriental, que se llamó filosofía y uno de sus elementos característicos era el pensamiento ético, cuyo objeto final era precisamente la búsqueda de la felicidad.

Cuando ese objeto llamado felicidad se construye por primera vez en Occidente, se construye en un entorno que no es ya el nuestro y que no obstante ha marcado nuestra cultura: la Grecia clásica que ha acuñado el concepto de filosofía, el concepto de democracia, el concepto de ciencia, el de la física y el de metafísica. Pero cuando hablamos de ciencia hoy en día no hablamos ya el lenguaje de los griegos, cuando hablamos de la física como ciencia del movimiento no nos referimos a lo mismo ni nos sirven las elaboraciones griegas, o cuando hablamos de democracia tampoco nos referimos ya exactamente a ese concepto referido a la polis griega, es decir, a un contexto muy concreto que no es ya el nuestro y que comenzaba ya a dejar de serlo en tiempos de Aristóteles. Nosotros no hablamos griego ni comprendemos el mundo griego más allá de las aproximaciones filológicas. Existe hoy el mismo movimiento de los cuerpos a nuestro alrededor y en nuestro organismo que existía en el mundo griego, pero nuestras explicaciones de la caída de los cuerpos son otras, mucho más complejas y sofisticadas; existen las ciudades y las relaciones interpersonales, pero en un entorno también mucho más complejo y en unas relaciones económicas y sociales que están muy alejadas de las del mundo griego clásico. Igualmente existen las mismas pasiones que forman parte de la condición animal, hoy por hoy invariable de los humanos, y la misma capacidad de pensar, sin embargo nuestro universo simbólico contemporáneo, el que modela y da forma a esos conceptos y pasiones, y en el que estamos enmarcados, está ya muy distante del universo griego.

Por lo mismo, el concepto de felicidad en nuestros días no se corresponde va simplemente con aquella respuesta filosófica a los avatares de la condición humana, sino que tienen que ver directamente con la huella de algo ya perdido en parte para nosotros, una nueva noción que combina las viejas nociones de felicidad e infelicidad para dar lugar a una instancia, que es la que me propongo definir aquí vinculándola a Facebook y que tiene la peculiaridad de hacerse pasar por la felicidad misma.

Para entenderlo hay que partir de esa suma de contrariedades de las que está hecha nuestra vida, ese sustrato del que surgen las religiones y parcialmente las ideologías que he mencionado, y combinar esa condición con el hecho de que nuestro mundo no pueda ya pensar el concepto de felicidad tal como fue concebido en sus comienzos y quedó consolidado en el mundo griego. Lo que surge de esa combinación es un nuevo concepto de felicidad que es propio de lo moderno y que es

necesario analizar si queremos entender nuestro presente y nuestras vidas y su absorción por parte de Facebook. Ese nuevo concepto absorbe la frágil condición humana y todas sus contrariedades para subsumirla bajo un universo simbólico y a la vez afectivo que depende del modo como la modernidad heredó y adulteró el concepto de felicidad de los clásicos. Afortunadamente hay voces sensatas que se hacen cargo de ese hecho y afirman de modos diversos que la felicidad no existe en estos términos y que su búsqueda, sin las cautelas necesarias, es una insensatez. Pero junto a esas voces hay un coro infinitamente más nutrido para el que la felicidad es una palabra clave en nuestros días. Cuando piensan en ella creen que están usando el mismo término que, por ejemplo, utilizaba Aristóteles en sus obras dedicadas a la ética, especialmente en *Ética a Nicómaco*. Allí, tras un primer recorrido de conceptos básicos para los griegos, como la idea de finalidad, o como el concepto del bien o como la distinción entre lo teórico y lo práctico o la definición de la ética misma, todo lo cual a su vez dependía para su comprensión de nociones como las de ser o de sustancia, acabó por ofrecer una serie de herramientas a las que llamó virtudes y a partir de las cuales ofreció la siguiente definición de felicidad: la felicidad es una vida conforme a la virtud y, si hay varias, conforme a la mejor de ellas, y además durante toda la vida porque una golondrina no hace verano.

Mi objetivo aquí no es hacer un comentario de forma directa y exhaustiva de esa clásica definición, sino solo señalar que su significado es apenas comprensible para nosotros precisamente por nuestra condición de modernos y mostrar cómo las alternativas modernas a esa definición son las que generan la noción de felicidad adulterada, una de cuyas más notables expresiones aparece representada en Facebook. La modernidad nace como un universo completamente distinto al griego, como un nuevo modo de saber y en el que la ciencia nueva tiene un protagonismo decisivo. Entre los primeros pasos de la obra de Copérnico y la consolidación de la ley universal de la mecánica de Newton se ha producido lo que el historiador de la ciencia Th. S. Kuhn llamó un proceso revolucionario que dio lugar a un nuevo paradigma<sup>[15]</sup>, a un nuevo universo en todos los sentidos. No cambia la realidad de los cuerpos, ni cambian las pasiones humanas, pero sí nuestro modo de apropiarnos de lo uno y de lo otro. En ese nuevo paradigma, que terminará por generar un nuevo universo simbólico, es en el que de algún modo aún vivimos y en el que las viejas nociones con las que se había construido el concepto de felicidad, el de sustancia, de ser, de fin, la teoría de las causas, el concepto mismo de naturaleza, dejan de tener sentido.

Para la ciencia moderna nuestra comprensión del mundo abandona la dimensión cualitativa, basada en la idea del ser, que es una expresión muy sutil, y en la de la sustancia entendida unidad última de la realidad y cuya consistencia se resume en tener un fin en sí misma, un principio interno que tiene que ver con lo que es y a cuya completud tiende, guiada por ese principio. En lugar de eso la ciencia moderna, que es todavía la nuestra y es la que ha permitido construir las máquinas desde las que

accedemos a Facebook, se interesa únicamente por cómo se comportan las cosas, no en lo que son, no de principios internos y extrañas cualidades no cuantificables, sino solo en cómo se comportan y cómo se pueden medir esos comportamientos mediante el lenguaje matemático. Una ciencia inductiva, cuantitativa y basada en la experiencia y no en esas nociones previas tan extrañas como el «ser», la «sustancia», el «fin».

Pero esa transformación no solo tuvo consecuencias para la ciencia en sentido estricto, o para la emergencia de las nuevas máquinas que dieron paso a la Revolución Industrial, sino también para todas las demás esferas de la vida y también, por tan to, para las dimensiones prácticas, para la ética y la política. Las ideas acerca de lo que somos y de cómo nos relacionamos con los demás, las fundamentaciones del orden social, las reflexiones en torno al bien y al deber, todo eso se vio modificado, y con ello también el concepto de felicidad. Aquellas nociones cualitativas, la de sustancia, la de finalidad, la de virtud, tan decisivas para entenderla, se volvieron irrelevantes. Una vez desechadas esas nociones: ¿cómo abordar el viejo tema de la felicidad? Si no hay un fin propio de la sustancia hombre: ¿en qué consiste la felicidad y con qué criterios organizamos las acciones humanas? Tendencialmente se comenzaron a aplicar a las conductas y a las relaciones humanas las mismas herramientas que sirven ahora para explicar la atracción de los cuerpos y los mismos principios que explican en general el movimiento a partir de la física moderna. En lugar de la idea del ser y del fin se buscaron nuevas categorías o se modificaron las antiguas para hacerlas compatibles con el método de la ciencia. Uno de los primeros en hacerlo fue Thomas Hobbes, para quien la vieja idea de felicidad se convirtió en lo siguiente:

«A este fin recordemos que la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summum bonum* (bien supremo), de los que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas. Para un hombre, cuando su deseo ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías estén paralizadas. La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Por consiguiente, las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino, también, a asegurar una vida feliz; difieren tan solo en el modo como parcialmente surgen de la diversidad de las pasiones en hombres diversos; en parte, también, de la diferencia de costumbres o de la opinión que cada uno tiene de las causas que producen el efecto deseado. Un incesante afán de poder en todos los hombres. De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte».<sup>[16]</sup>

Se trata de una cita extraída de su obra más conocida, titulada *Leviatán*, y en la

que se configura una de las nuevas aproximaciones más exitosas de lo que debemos comprender y justificar del orden político moderno, pero también toda una concepción acerca de lo que debe entenderse por el hombre como especie, y en la que lo decisivo es esa tendencia interminable e incesante en la cual consiste para él la felicidad humana. La idea de «fin» como la que tenderíamos como guía para la felicidad de los humanos, tal como era concebida en Aristóteles, se ha convertido en lo contrario, en una tendencia sin final, sin punto de llegada, en una tensión que no encuentra descanso, en una ansiedad que no se calma. Ahora bien, esa ansiedad que no se calma por definición y que constituye el concepto de felicidad con arreglo a nuestro mundo tiene otras expresiones en otros ámbitos y es la misma que define la idea de la economía y de las ciencias sociales. No creo que sea necesario ser economista profesional para saber que la definición misma de la ciencia económica moderna tiene que ver con esa ansiedad y que lo que se llama el crecimiento económico es una metáfora que descansa sobre ese referente. Basta al respecto con recordar algunas otras metáforas, todas ellas negativas, respecto del crecimiento y que tienen que ver con la economía, como recesión, estancamiento, enfriamiento. O bien otras que tratan de dulcificar de forma eufemística esa ansiedad apelando a adjetivos redundantes respecto del crecimiento, como el de crecimiento sostenible o sustentable, tan de moda ahora por todas partes. Todos sabemos que el único crecimiento sustentable es el que tiende a terminarse en algún momento bajo el horizonte de la muerte, el que alcanza un desarrollo hasta la plenitud y después decrece y muere.

El concepto de felicidad premoderno contaba con ello y se construía a partir de ello, por eso la felicidad en su sentido preciso era un asunto de toda una vida, de lo que podemos llamar una biografía. Recordemos que así terminaba la fórmula de Aristóteles, con esa expresión que nos decía que una golondrina no hace verano. Frente a esa concepción, el principio dominante en torno al cual se organizan, queramos o no, nuestras vidas, desde que suena el despertador hasta que regresamos al descanso, es el de una búsqueda incesante, un deseo sin objeto, parecido a eso que Lacan acertó a describir como el objeto a, lo mismo que los antiguos designaban como una condena o una tortura, la que bien puede expresarse en ese mito de Sísifo que sirvió de título a uno de los ensayos más celebrados de Albert Camus. Pero a su vez esa forma de condena expresada en forma de mito, análoga a la del mito de Narciso, no es sino la consecuencia de aquello que era la fuente de horror para el hombre antiguo, la idea de la desmesura, la famosa *hybris* como fuente de todos los males y a la que más temían los griegos, los mismos que elaboraron el concepto de felicidad.

Facebook y su apropiación del concepto de biografía a la que ya me he referido más arriba se parece demasiado a esa búsqueda incesante mezclada de narcisismo que tiene que ver con el principio hobbesiano que está en el centro de nuestra concepción de lo político. Y me refiero a ello, porque acabo de señalar la que

considero una diferencia fundamental entre el concepto de felicidad clásico y sus sucedáneos en nuestro días: la idea de una completud en términos de una vida ajustada a un conjunto de elementos y a un fin predeterminado y que además solo se puede dar por completada con la muerte. Frente a esa idea, que resumió mejor que nadie Aristóteles, la biografía de Facebook constituye la más clara expresión de la ausencia de completud. La primera vez que me asomé a Facebook y descubrí ese uso de la palabra biografía, me resultó sorprendente y creo que fue dicha palabra la que me llevó a reflexionar sobre el fenómeno. Por una razón bien simple: porque es un uso incorrecto. Una biografía es el relato de una vida, pero el de una vida completa y acabada. Del mismo modo que los griegos pensaban que la felicidad exigía toda una vida y que solo se podía decidir al respecto considerando toda una vida, así también la biografía, y aún si cabe con mayor motivo, no puede hacerse sino de una de vida completa.

De esa anomalía en el uso del término se pueden extraer consecuencias fáciles y llamativas respecto del problema de la felicidad y su concepto dominante en nuestros días. Una biografía era algo épico precisamente porque era ese tejido de decisiones y contingencias mediante las que un impulso individual en un contexto social complejo daba lugar a respuestas. Como tal pueden llegar a constituir una verdadera obra de arte. Así lo consideraba Goethe, para quien la obra de arte más excelsa es la que se realiza con la propia vida. Con ello en el fondo Goethe intentaba revivir para el mundo moderno, y a partir del arte, el viejo concepto clásico. Todo un síntoma de que ese viejo concepto ya no está entre nosotros y que es preciso recuperarlo. En su estela reaparecen otros esfuerzos por recuperar esa idea de la vida como un hacer de uno mismo frente a las contingencias y las dificultades, ese arte del buen vivir. Uno de ellos lo constituye la filosofía de Ortega en las muchas páginas que dedicó a la vida como problema, en sintonía con filosofías hoy casi olvidadas, como el existencialismo de Sartre, aunque en el caso de Ortega con un tono olímpico y jovial, en el sentido nietzscheano y del mejor Nietzsche, que faltaba en Sartre. En el fondo esa filosofía de Ortega tenía mucho que ver con ese concepto de Goethe que acabo de mencionar, pero también con ese género literario que era la biografía convertido en algo más que eso. Entre Ortega y Goethe hubo un intermediario, el filósofo Guillermo Dilthey y su idea de biografía como una manera de comprender el mundo, con la idea de la vida como un modo de organizar simbólicamente las contingencias que constituyen nuestra frágil existencia.

Frente a ese modo y a esos esfuerzos, que implican también un modo de entender la filosofía y la ciencia y un modo de actualizar al pensamiento clásico en nuestro presente, la definición de Hobbes establece únicamente esa ansiedad lineal, incapaz de completud e incapaz de arte, pues esa línea se basta a sí misma en su propia condición de incremento, sin adquirir figura alguna, sin cerrarse sobre sí mediante la reflexión. La biografía deja de ser individual y de estar asociada a cualidades para convertirse en un puro movimiento, y la posibilidad misma de felicidad se diluye

entonces en ese ansia común, bajo el cual quedan unificadas todas las biografías. Esto es exactamente lo que ocurre en Facebook, donde ese contenido individual, del que aparentemente se es dueño, es reabsorbido por la banalidad misma de un dispositivo que, como vimos, tiene la misma estructura de una cuenta corriente. No cabe ahí una ética ni una estética de la existencia, de las que hablaba a finales del siglo xx el filósofo francés Michel Foucault como tarea de la filosofía. La ética y la estética han sido sustituidas por esa estructura de la cuenta, en definitiva la vida misma ha sido vaciada de sus contenidos, lineal, incrementable al infinito, en sí misma amorfa.

Pues bien, eso que reaparece y que expreso como ejemplo en la red social, es el correlato de lo que según Foucault constituye un invento del siglo xvii, contemporáneo de la ciencia moderna y del nuevo concepto de felicidad: el concepto de población como un modo específico de acercarse a las vidas humanas, basado en el análisis científico y dirigido a gobernarlas en su conjunto. Tiene que ver entonces con la consideración de las vidas humanas, de lo que tienen en común, con un objeto más, asimilable a los que estudian las ciencias naturales. Ese objeto así considerado y mediante la aplicación de determinados principios permite gobernar las vidas bajo una premisa: ese objeto debe ser defendido, debe ser protegido, debe encontrar una cierta satisfacción. Pero esa satisfacción tiene que ver con la vida entendida como aquel depósito de deseo a incrementar de modo incesante del que hablaba Hobbes, con esa ansiedad. Por tanto, la función del poder, su imagen y su tarea, no es ya sin más la de dejar a cada cual construir su felicidad y sobre ella ejercer el derecho a sancionar la vida y la muerte, sino la tarea de incidir sobre la vida, lo que solo es posible una vez que el concepto mismo de felicidad se ha sustraído del individuo, del arte del individuo, de esa ética y estética, y se ha situado en ese plano general del campo económico y tecnológico.

Es a esa felicidad a lo que yo llamaría felicidad de Facebook precisamente porque, si las descripciones que he venido haciendo hasta ahora son correctas, la red social no solo coincide con los rasgos que describo, sino que ejecuta desde su condición de máquina la tarea de elaborar ese sucedáneo mediante los nuevos dispositivos tecnológicos. Nuestro concepto dominante de felicidad es un concepto fabricado desde el poder, pero no del viejo concepto del poder del soberano, de un soberano reconocible e identificable que decide sobre nuestras vidas y que puede decidir sobre nuestra muerte, sino de un poder que sustituye el arte del buen vivir por el arte de gobernar a todos y cada uno, uniformándolos a través de ese concepto de felicidad, de esa ansiedad, la herramienta básica de la que depende el análisis económico y la estructura de crecimiento, la desmesura que tiene su manifestación micro en nuestra inquietud sin fin, tan bien descrita por Hobbes, y su manifestación macro en las grandes líneas de las políticas económicas interconectadas, en la idea de crecimiento, en el complejo entramado de los mercados financieros del mundo global. Facebook no es aparentemente nada de eso, pero lo expresa en su configuración y lo traslada a todo aquel que entra en sus mallas.

Pero, a su vez, la condición de esa forma de gobierno tiene que ver con la implantación de un concepto antropológico, con una reestructuración de lo que los griegos llamaban lo natural, con la naturalización de la vida humana en términos cuantitativos, con ese *quantum* de deseo acumulable al infinito en el que Hobbes hacía descansar la felicidad, del que las ciencias económicas hacen depender su análisis del bienestar macroeconómico, y desde el que Facebook alimenta su estructura como cuenta. Del mismo modo como en las ciencias naturales el objeto de estudio que era la naturaleza deja de ser una entidad cualitativa, como ese todo que encierra su propio fin, en las ciencias sociales la vida individual sobre la que descansaba ese concepto de felicidad se desplaza hacia otra instancia. Lo que quiero expresar con esto es que el concepto de felicidad moderno, lejos de ser natural, como de algún modo se interpreta generalmente de forma acrítica, es un puro artificio. Pero la palabra artificio deja de ser una metáfora cuando referimos la felicidad a la tecnología masiva expresada en Facebook. Si esa felicidad contemporánea, medible en términos de indicadores económicos y de *rankings*, es un invento, un objeto que no está en nuestras manos, ni a nuestro alcance y constituye básicamente un fraude, Facebook aparece como el resumen y la ejecución más acabada hoy por hoy de lo que eso significa. Su propia estructura de cuenta, que he descrito más arriba, se corresponde con la idea de la felicidad como impulso incesante sin fin, como un deseo permanente que nos mantenga alerta, como esa revitalización en otro contexto del mito de Sísifo, un deseo que nada tiene ya que ver con la tendencia que también Aristóteles reconocía, sino con un principio análogo al principio de inercia que da inicio a la física moderna, una tendencia infinita que no encuentra satisfacción.

Tal vez ningún filósofo acertó a describir eso de mejor manera que Nietzsche bajo la fórmula «voluntad de poder». Obviamente lo que deba entenderse por eso está muy lejos de la interpretación vulgar y plana que hicieron los ideólogos nazis de ella y más próxima a la idea que reflejó Heidegger en su obra dedicada a Nietzsche y el nihilismo europeo, a la idea de una voluntad que es voluntad de voluntad que se desea a sí misma y no puede por eso encontrar satisfacción más allá de su incremento permanente. Esto, que puede parecer una rebuscada interpretación metafísica, es en realidad un experiencia bien cotidiana que afecta por igual al gran ejecutivo de una empresa multinacional, a los movimientos de los mercados, al estudiante de primaria al que se le exige constantemente superarse sin indicarle muy bien para qué, al trabajador de cualquier clase que debe insertarse en esa maquinaria interminable si quiere llevar el sustento a su casa, o al adolescente que quiere estar a la última con la marca de ropa deportiva o el teléfono móvil recién salido al mercado, en definitiva cualquiera de los millones de usuarios que son unificados en la máquina de Facebook más allá de sus diferencias.

## Biografías

Cualquiera sabe que la biografía constituye una de las palabras importantes de la página de Facebook. Como tal incluye y absorbe en ella toda la información. Al pulsar la pestaña con ese nombre en la página correspondiente, aparecen eventos, lugares, publicaciones varias, preferencias, mensajes y sobre todo fotos que van retrocediendo hasta llevamos al lugar de nacimiento. Ese lugar de nacimiento no es por supuesto la fecha de nacimiento en el mundo real que aparece en otro espacio del dispositivo, sino que es el nacimiento de la propia identidad en Facebook y que aparece de hecho simbolizado con la imagen de un bebé en pañales. Como decía más arriba, la primera vez que me asomé a Facebook y descubrí ese uso de la palabra en el interior del dispositivo me resultó sorprendente e incomprensible. Una biografía es el relato de una vida completa y acabada. O, para ser más claros, la biografía en sentido estricto exige la muerte de su protagonista. Es cierto que esa exigencia se ha relajado y que la industria editorial, especialmente en el siglo xx y en las últimas décadas, ha empezado a pervertir el sentido del término publicando biografías oportunistas de personas relevantes que, sin embargo, están todavía lejos del final de sus vidas. Pero, como ya señalé, el género en sí mismo presuponía la muerte del biografiado. Es la historia de una vida desde su comienzo hasta su fin.

Lo que propone Facebook con su concepto de biografía es en cierto modo algo parecido al nacimiento a una nueva vida, pero a la vez no deja de ser un tipo de muerte en relación a la vida real que corre simultánea a la emergencia a esa vida donde de hecho la muerte no existe. Se da ahí una reconfiguración de las nociones mismas de la vida y la muerte que inadvertidamente asume cada usuario al nacer en Facebook. Porque la muerte propiamente dicha es eludida y no aparece como un componente de la vida, hasta el punto de que, en efecto, las cuentas de Facebook sobreviven a sus creadores y ha sido necesario reglamentar y gestionar jurídicamente la cuestión. En principio cada usuario puede abrir más de una cuenta y volver a nacer reiteradamente, si bien no muere nunca y simplemente congela su cuenta, que puede reabrir con un simple correo electrónico. No hay duda de que en general el universo digital y la red social, como una de sus máximas expresiones, están relativizando nuestra noción de la vida, precisamente por la capacidad que tienen de duplicarla y de generarla en un espacio que potencialmente de hecho es inmortal. Pero tal vez este tipo de aproximaciones sean demasiado fáciles y, aunque no desdeñables, no son lo que me interesa estudiar aquí bajo la palabra biografía, ni el tipo de fenómeno más relevante que se cobija en Facebook bajo esa palabra. A lo sumo ese tipo de reflexiones sobre la vida y la muerte o sobre la posibilidad de inmortalidad coinciden con las tendencias de las sociedades capitalistas modernas y con la tendencia general a ocultar el fenómeno de la muerte o a hacer del mismo un objeto de tabú sobre el

que no interesa hablar. Pero insisto en que no es ese el fenómeno que Facebook genera por sí y que es característicamente suyo. Este fenómeno propio y novedoso de Facebook es de otra índole.

La vida, nuestra propia vida como individuos humanos, como animales humanos y mortales, es y ha sido siempre una contingencia azarosa, sometida a múltiples vaivenes, imprevisible, plena de riesgos, sorpresas y giros inesperados. Y sigue siendo así a pesar de que la tendencia de las sociedades de los últimos siglos ha buscado asegurar, planificar, organizar y estructurar ese carácter azaroso, como de algún modo lo han hecho todas las culturas. La planificación en todos los ámbitos, especialmente en aquellos que se consideran básicos para el bienestar de una sociedad desarrollada, en la educación y la salud y la vejez, constituye un importante avance y una considerable mejora irrenunciable respecto de esas contingencias que han lastrado a los humanos desde su aparición en la faz de la tierra. Pero más allá de esas contingencias que tratan de asegurar las condiciones básicas que nos aproximen a lo que llamamos una vida digna, y que por desgracia están lejos de alcanzar a la mayoría de la población mundial, lo cierto es que la vida contiene otro tipo de azares y contingencias que, combinadas con nuestras propias decisiones, dan lugar a una biografía. Una biografía contiene ese sentido algo épico al que me refería más arriba al mencionar a Goethe o a Ortega. Pero señalaba entonces que la filosofía de Ortega tenía una deuda reconocida y explicitada con Guillermo Dilthey, que quisiera retomar ahora brevemente, porque encierra una dimensión profunda en el concepto de biografía en Facebook que es preciso esclarecer.

Lo que Dilthey describe, y con él Ortega, es que la vida se hace biografía allí donde es reflexionada y filtrada mediante una autoconciencia y reflexión. Esta reflexión es conocimiento y es una configuración mental mediante la que accedemos al mundo. Por eso Dilthey tuvo una enorme incidencia en las ciencias sociales y propuso una gran división del conocimiento entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza. No nos interesa aquí, como es obvio, entrar en tal distinción y solo la recordamos, y a su autor, para dar toda la importancia que merece a un concepto en apariencia trivial para cualquier usuario de Facebook como es la biografía. La biografía tal como la articulaba Dilthey era la herramienta mediante la cual se expresaba el conocimiento y la estructura simbólica de toda una parte fundamental del mundo que nos rodea, de la comprensión de uno mismo y de la interacción con los otros, también en parte entonces de las relaciones políticas y sociales. Lo que llamamos biografía era algo muy cargado precisamente mediante la idea de que solo a través de la reflexión la vida toma conciencia de sí y al hacerlo se comprende y se objetiva.

Pues bien, Facebook en cuanto medio de expresión explícitamente formulado en términos de biografía, se sitúa en ese espacio para suplirlo. La dimensión más íntima de lo que llamamos el espíritu, de lo que Dilthey llamaba espíritu, de pronto queda subsumida en un dispositivo en el que cada acto inocente subido a Facebook va

objetivando y construyendo una vida para uno mismo y para los demás. Lo que más arriba llamábamos afectividad y fábrica de la afectividad, se puede llamar también ahora, desde esa perspectiva y bajo el formato de la biografía, la fábrica de lo que los pensadores decimonónicos llamaban el espíritu. Pero eso que llamaban el espíritu los pensadores del siglo XIX no era cualquier cosa, sino que era el corazón de la libertad misma, la verdadera materia de las ciencias del espíritu, de aquellas que tienen que ver con la libertad en contraposición a las ciencias que tenían que ver con la naturaleza y con la necesidad. Mediante el concepto de biografía Facebook se apropia de la vida del espíritu y lo hace de forma congruente con las reflexiones que hicimos sobre la libertad y sobre los afectos. Mediante esa apropiación no solo pervierte y deteriora un noble género literario, sino sobre todo pone en marcha una capacidad de gobierno sobre la vida misma. Y no tanto porque la red construya la vida, sino precisamente porque la objetiva y construya la biografía, que es la expresión objetivada de la vida. Facebook es en este sentido la expresión literal de lo biopolítico, pero no ya en el sentido de una organización del poder sobre la vida y la muerte, sino en el de producción literal de vida que nos gobierna, que es el sentido de lo biopolítico que desarrolló Foucault<sup>1</sup> bajo la idea de empresario de sí mismo con la que terminábamos dos capítulos más atrás. Pero se trata de una forma de gobierno que no tiene que ver con los mecanismos tradicionales del poder, por más que estos sigan existiendo en forma de «gobiernos» y por más que pudiera darse el caso de que la propia compañía que está detrás de ese dispositivo trabaje o no para ellos, como se ha denudado, sino que tiene que ver más bien con ese ejercicio vinculado al dispositivo y en el que cada cual da forma a su propia biografía.

El espíritu, esa vieja palabra en torno a la cual tradicional e históricamente en las distintas culturas se ha construido modo invariable lo que consideramos más humano de los humanos, lo más elevado, aquello en torno a lo cual han girado las religiones, la filosofía y el arte, se convierte así finalmente de nuevo en la mercancía que más arriba hemos analizado bajo la perspectiva de la vida afectiva. La biografía de Facebook aparece así como la caricatura de la mercantilización generalizada de los afectos. Y no me refiero con ello a la simplificación mediante cual una biografía se reduce a unas imágenes o comentarios en el muro, o al hecho de que cualquier cosa se convierta en levante o de que se mezclen casi sin discriminar hechos y relaciones personales de todo tipo, sino sobre todo al dato nada relevante de que mediante esa biografía oficial de Facebook da usuario objetiva su propia conciencia de lo que es, incluso aunque considere que Facebook es solo una herramienta de comunicación y aparentemente no le dé demasiada importancia. Son muy pocas las personas que tienen el tiempo, la formación la disposición para objetivar los hechos de su vida y construir sí la biografía entendida como una forma de expresión de lo que llamamos el espíritu. Salvo que formen parte de una religión pertenezcan a una determinada ideología, realidades ambas que dan patrones para organizar y objetivar los hechos de la vida sus partidarios, los usuarios encuentran esa posibilidad en Facebook, aun sin

tener plena conciencia de ello, encuentran a objetivación automática de los hechos de su vida, una máquina que sin apenas darse cuenta va fabricando literalmente su grafía, con el mismo nombre que tendría la de cualquier personaje ejemplar que ha sido objeto de biografía desde el viejo genero griego de las vidas de hombres ilustres. Podríamos decir en Facebook la historia, la personal, pero tendencialmente también la más general y común, se construye sobre las pantallas construye sola, aunque sea el usuario el que aparentemente decide qué sube a la red y qué no. El dispositivo como sustituto sucesor de las ideologías y de la religión organiza el sentido de forma automática y prácticamente irreversible. Este es el verdadero fin de las ideologías en su acepción más profunda, su fin en cuanto frustrados e impotentes sustitutos de la religión en el mundo moderno, y por ello es también la verdad del capitalismo como religión que se ha venido afirmando desde Benjamin. Porque lo que está en juego en la religión, y en las ideologías como su sucedáneo, es precisamente el sentido que le damos a nuestra vida, las ideas directrices en torno a las cuales organizamos los acontecimientos que la jalonan. La ausencia de ese sentido viene a ser sustituida por el dispositivo, por ese voraz pozo capaz de captar cada instante y fijarlo sin más criterio que el impulso lineal de una cuenta corriente.

Reaparece así la doble dimensión de una aparente libertad y del dominio de la máquina, pero ahora en un contexto en el que lo que está en juego es el tiempo mismo y nuestro sentido de lo que hacemos con él. No es ya la intimidad, ni siquiera los afectos más íntimos, o la propia libertad estructurada en cada ocasión que se ejerce, sino el hecho mismo de que nuestra condición en su integridad, entendida como vida, queda situada en un mecanismo que no solo marca el pasado, sino que también se asoma hacia el futuro, pues la estructura de la máquina deja trazado el camino para constantes incorporaciones de un contenido vital que irá sustituyendo nuestra vida. A diferencia del flujo temporal real del tiempo que podemos llamar real, y de su carácter evanescente, que es el que motivó desde siempre el concepto mismo de biografía, esa estructura a la que nos entregamos y que en cierto modo nos absorbe, tiene el rasgo de la permanencia, que es el que le da su fuerza. Nuestro cauce de experiencias corre como un río y ese fluido es solo memoria o dispositivo fijado en la red. Pero la memoria está llena de problemas y, como sabemos, es frágil. Frente a su palidez creciente, que el tiempo va agrandando, la fijación de acontecimientos en la máquina se hace cada vez más poderosa y nítida y va subsumiendo los recuerdos, las vivencias y el tiempo mismo en que fueron vividas, para sustituir todo ello por el depósito inmóvil alojado en el universo virtual. Nuestra biografía deja de ser nuestra aunque sea producto nuestro y refleje nuestras vivencias. La gran fábrica es a la vez de nuevo el gran banco de biografías en el que están depositados recuerdos, afectos, deseos, aversiones, decisiones, imágenes. Como tal, es lo más parecido a una divinidad si bien en apariencia una divinidad anónima y múltiple, pues como dispositivo está a la vez constituida por los millones de páginas de cada usuario, unificadas ahora en su estructura y en su forma, aunque diversificadas en su

contenido. Millones de ventanas o de mónadas, esas unidades que contenían el mundo y que reunidas daban lugar a la divinidad de Leibniz. Solo que en forma de fraude una vez más, porque esas miradas que recogen, esas intensidades que son las vidas, aparecen vaciadas en la banalidad de la estructura que las contiene, cuya consistencia da sentido a lo que daba tradicionalmente Dios mismo.

El concepto de biografía en Facebook es entonces a la vez el fin del nihilismo y, paradójicamente, su consumación. Si por nihilismo entendemos la ausencia de sentido y la biografía es la que realiza y culmina el sentido, entonces Facebook ha logrado por fin consumir el nihilismo y dar respuesta a aquello que definió el existencialismo y el vitalismo del siglo xx, ha encontrado una trama en la que integrar las decisiones y que los antiguos tejieron mediante la idea de fin y de sustancia, ya perdidas para el hombre contemporáneo. Cuando Sartre señaló en un momento crítico de la historia, en plena barbarie de la Segunda Guerra Mundial, que el hombre como especie no tiene esencia que preceda a la existencia y que estábamos condenados a elegir y que esas elecciones eran la cifra de nuestra libertad, o cuando Ortega en la misma orientación señalaba que el hombre no tiene naturaleza sino historia, y que esta consiste en las decisiones que tomamos, lo hicieron prescindiendo de esa naturaleza previa de lo humano en que Aristóteles creía poder dar sentido a cada decisión. Ambos recuperaban el esfuerzo por construir una ética tras el golpe que el psicoanálisis y el marxismo habían dado a las grandes creencias en torno a la identidad y la naturaleza racional de lo humano. Pero Facebook ha sustituido hoy la idea de proyecto sartreano y a la épica de la vida orteguiana. La mala je de la que hablaba Sartre como esa actitud de quien no quiere asumir su libertad y prefiere refugiarse en las estructuras del pensamiento elaborado por otros, la religión o la ideología, se hace de pronto muy real bajo una nueva forma, y a la vez invisible, al trasladarse a Facebook, pues cada una de nuestras decisiones descansa ahora en ese cómodo colchón que va componiendo nuestra vida en el tejido digital, acompañada de la sensación de libertad expresada en un *Me gusta*. Ni Dios, ni el nihilismo, ni las ideologías. Facebook es hoy nuestro horizonte, como una caricatura de ese superhombre del que hablaba Nietzsche, como un sucedáneo de la alegría y de la afirmación de uno mismo. Porque, más allá de otros aspectos, es cierto que millones de usuarios pueden danzar o creer que danzan sobre sus páginas, se expresan y al expresarse se afirman y definen, pero expresión alegría y afirmación son solo un simulacro por utilizar una palabra mediante la que Baudrillard supo anticipar lo que venía antes incluso de la generalización de internet por todo el planeta. Pero a su vez esa danza es también otra forma de recuperar la tribu, o más bien de recuperar el calor de sentirse masa sin despojarse de la condición de individuo.

## El enredo de las masas

**L**as redes sociales son el fenómeno masivo de nuestro tiempo. Ya hemos hablado de otros aspectos que tienen que ver con la libertad y con la vida individual, con el poder y con los afectos, y en el camino hemos mencionado ocasionalmente esa dimensión masiva. Pero esa dimensión es algo más que un incidente y constituye más bien el otro gran elemento, junto a la impostación, del dispositivo. Las sociedades modernas son sociedades de masas, al menos desde el siglo XVIII, si bien es cierto que es solo en el XIX cuando se comienza a hablar de siglo de las masas, respecto de las cuales Nietzsche ya se lamentaba, y definitivamente el siglo XX aparece como el verdadero siglo de las masas, hasta el punto de que se constituyen en un objeto de estudio de primer orden. Desde los primeros estudios clásicos de Le Bon, pasando por Freud, por Ortega, por Reten, por Canetti, por Hanna Arendt, las masas han constituido tanto un objeto de interés como un acontecimiento que ha marcado la vida política y social del siglo. Estudiadas en primer lugar como un fenómeno vinculado a los movimientos políticos y especialmente a los fascismos y a los procesos revolucionarios, su emergencia está lejos de darse únicamente ligada a esas patologías sociales y su condición de posibilidad está más bien en los procesos de producción masiva propios del capitalismo, especialmente a partir de la Segunda Revolución Industrial. En ese sentido, las masas no fueron solamente analizadas desde esa perspectiva patológica en que las sitúan Le Bon<sup>[17]</sup>, Freud<sup>[18]</sup> o Canetti<sup>[19]</sup> en sus clásicos estudios, sino también como lo hace Nietzsche primero y luego Ortega desde la perspectiva del liberalismo y la modernización de las sociedades.<sup>[20]</sup> Y me interesa destacar esa doble perspectiva de la noción de masa porque es ella la que permite entender el fenómeno de las masas en su reaparición, después de los fascismos, como un fenómeno vinculado a los medios de comunicación, que no por casualidad reciben el nombre de *mass media*. Hoy esa noción nos suena ya desfasada, incluso a pesar de que las televisiones y los otros medios sigan teniendo una presencia implacable en nuestras vidas, pero esa noción queda lejos precisamente porque sobre ella se ha superpuesto una nueva estructura, ese ámbito digital del que nacen las redes sociales que han absorbido los viejos medios y que, al hacerlo mediante las nuevas posibilidades que brindan, han modificado también profundamente lo que entendemos por masa y en parte nos permiten comprender mucho mejor su propia condición de tal. Como decía, la red social es sobre todo el fenómeno masivo de nuestros días y constituye una rearticulación de ese concepto de profundas consecuencias.

En efecto, los primeros estudios sobre las masas acertaron a situar su análisis en el ámbito psicológico. Tanto Le Bon, como más tarde Freud o Reich, en el ámbito del psicoanálisis, analizaban las transformaciones psicológicas que se producían en los individuos al entrar en contacto con eso que se daba en llamar la masa. La premisa

compartida, más allá de las diferencias, era una especie de tensión entre la personalidad individual y la conducta colectiva, de manera que el contacto con la masa implicaba una pérdida de individualidad y la consiguiente despersonalización, fenómenos que a su vez solían ir asociados a la figura de un líder carismático con un poder hipnotizador que se apoderaba de las mentes y de las voluntades de los individuos. Un elemento esencial de esa explicación, aunque con variantes, era el fenómeno del contagio que facilitaba la despersonalización al inhibir las dimensiones racionales y críticas y al actuar sobre dimensiones emocionales, que eran las que facilitaban el contagio, lo cual a su vez en cada autor era explicado desde modelos teóricos diversos. Esa premisa común y sus distintos elementos, el contagio, la pérdida de individualidad y la presencia del líder carismático, homogeneizaban las conductas y hacían aflorar un comportamiento básico de sumisión y de control, razón por la cual el fenómeno de las masas se vinculó inmediatamente a las relaciones de poder, lo que además vino reforzado por los acontecimientos políticos e históricos que se vivieron en el periodo de entreguerras y en el que el carácter violento de esos procesos marcaba igualmente el fenómeno. Desde ese tipo de interpretación el fenómeno de las masas era visto como una anomalía o como una patología que afectaba a los individuos y los hacía especialmente violentos, a la vez que generaba las distorsiones sociales en forma de barbarie que históricamente se dieron. Desde la figura algo tosca utilizada por Freud respecto de la horda primitiva hasta el análisis más fino de Canetti en su clásica obra sobre la masa y el poder, el elemento común de esta línea de interpretación pasaba siempre por ese carácter anómalo patológico y deshumanizador.

Pero como señalaba más arriba, hubo otra línea de interpretación que, igualmente crítica con el fenómeno, no lo asociaba necesariamente y siempre a conductas violentas o a la presencia de un líder carismático, y ni siquiera lo consideraba una patología social, cuya expresión última serían los fascismos, sino que veía en el fenómeno una cierta normalidad y un rasgo de los tiempos modernos, vinculado a las formas de vida propias de lo moderno y al liberalismo. Era ya el caso de Nietzsche y también, a su modo, el de Ortega o el de Gabriel Tarde. Especialmente este fue el primero en asociar el fenómeno a la cuestión de lo público y a la existencia de una esfera de opinión, lo cual en cierto modo tendía a considerar que la emergencia de las masas como fenómeno moderno se vinculó desde la era de las revoluciones a medios de difusión más o menos masivos, que fueron evolucionando desde el periódico, en la era revolucionaria del XVIII, hasta los medios de comunicación llamados de masas ya en pleno siglo XX. Para esta línea de interpretación, si es que cabe unificar a esos autores a partir de esos rasgos comunes, la noción de masa más que una patología era un rasgo inseparable de la vida moderna.

Ahora bien, ni siquiera es necesario considerar que esas dos líneas de interpretación que yo aísló ahora aquí resultan incompatibles. Más bien cabe pensar que siendo la masa, en efecto, un fenómeno moderno, adoptó ciertos rasgos de

patología social, incluyendo elementos violentos en el periodo de entreguerras, al vincularse a una coyuntura geopolítica internacional que dio lugar a las dos Guerras Mundiales. En ese sentido los autores que como Le Bon, Freud, Reich o Canetti, pusieron el énfasis en esos elementos patológicos, en el fondo no hicieron sino reducir un fenómeno más amplio a los acontecimientos y rasgos con los que se presentó en esa coyuntura. Sin embargo, lo cierto es que, desaparecida o modificada la coyuntura, el fenómeno de las masas no desapareció, sino que siguió existiendo bajo nuevas condiciones. La presencia del líder carismático hipnotizador pasó a un segundo plano o simplemente desapareció y los rasgos violentos deshumanizadores dejaron de ser imprescindibles para la existencia misma de las masas, e igualmente se diluyó el carácter despersonalizador asociado a la integración en la masa. En su lugar aparecieron dos nuevas expresiones de las sociedades de masas que prescindían en apariencia de esos dos elementos: el consumo masivo y la era de la comunicación de masas. Si bien es cierto que ambos aspectos se habían iniciado ya con anterioridad, quedaron sepultados y subsumidos bajo la barbarie fascista en sus distintas formas y solo reaparecieron tras el final de la contienda mundial en un periodo de paz aparente. Pero lo interesante es que bajo esas dos formas, por lo demás estrechamente relacionadas entre sí, ya no solo se deja de dar la condición patológica asociada al líder y a la violencia, sino que tampoco parece cumplirse la condición despersonalizadora en la que parecían coincidir los primeros analistas de comienzos del siglo xx.

En su lugar reaparecieron con contornos bien definidos esas dos nuevas expresiones a las que me refería, el consumo masivo y la era de la comunicación, es decir, sociedades de masas que prescindían en apariencia de aquellos elementos violentos y despersonalizadores. En el caso de los medios de comunicación el líder carismático y la violencia se sustituyeron, como corresponde al periodo de paz, al menos de paz aparente, si no consideramos la peculiaridad de la Guerra Fría, por una máquina, por un dispositivo, y la violencia por el ocio y el entretenimiento pacífico que llegaba a los hogares y que reunía a multitudes de personas desde la distancia. En el caso de los medios de comunicación no dejaba de darse igualmente un fenómeno masivo y caracterizado por un cierto contagio, pero el contacto físico había desaparecido y el contagio era producido por el contenido y la forma de la máquina. Otro tanto cabe decir del consumo masivo, en el que además había y hay una profunda interacción con la máquina, pues precisamente esas máquinas capaces de conectarse con las masas emitían y emiten constantemente mensajes dirigidos al consumo en eso que conocemos como publicidad. El consumo, de hecho, se coinvertió incluso en muchos casos en una forma de ocio y el contagio no solo tenía que ver con la publicidad, sino también con la invitación a ciertos modos de vida y con la emulación, la cual a su vez no deja de ser una variante del contagio. Ahora bien, tanto en el consumo como en los medios de masas, parecía seguir presente el viejo elemento despersonalizador, o al menos así lo hizo notar la literatura crítica. En

un sentido análogo, aunque tal vez desde presupuestos bien diversos, ese tipo de crítica hacia la despersonalización la había iniciado de manera notable la crítica de las llamadas industrias culturales y puede encontrarse ya en un periodo casi coetáneo al final de la guerra en *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. Se prolongó, enriqueció y profundizó más tarde en obras como la de Marcuse, en la década de los 60, en una crítica que corría paralela a la literatura en torno a la sociedad de consumo, donde la vieja categoría marxiana de alienación aparecía ahora modelada y renovada bajo esas nuevas formas de entenderla, con ayuda de nuevo de la psicología y de las teorías acerca del deseo, implementadas por Freud y llevadas al territorio del marxismo antes por Wilhelm Reich.

En los años 70 y 80, sin embargo, el concepto de alienación fue cediendo paso a nuevas categorías de forma paralela a la emergencia de una nueva tecnología que inicialmente se llamó informática y en cuyo contexto hay que situar obras como la de Baudrillard, pero incluso también la del último Deleuze. En lugar de alienación, en el contexto de esos años, y como consecuencia de debates que aquí no tiene sentido recordar con la profundidad y densidad académica con que se produjeron, fue sustituyéndose por el término sujeción o subjetivación. En la medida en que la polémica en torno a la llamada posmodernidad había cuestionado la idea misma de una naturaleza humana o de una subjetividad previa a las relaciones de poder, no era posible ya hablar de alienación, pues no tenía sentido mencionar un extrañamiento respecto de algo previo, ese sujeto idéntico y autónomo que era alienado como trabajador o despersonalizado en el seno de la masa, cuya existencia ya no se reconocía. La idea de la subjetivación era que el poder, ya no personalizado en un líder carismático, construía a los sujetos en sus deseos, en sus representaciones, los modelaba y además les daba la apariencia de autonomía. Y en ese sentido la condición de despersonalización, que era un rasgo de las masas, se transformaba en otra cosa, que bien se puede llamar de hecho incluso personalización en el sentido que la subjetivación fuera eso. A falta de esa creencia en el individuo con mayúsculas, en ese individuo que según el modelo previo dejaba su capacidad crítica y se dejaba arrastrar por el contagio y el líder, lo que se constataba eran individuos con gustos y tendencias parecidas, homogéneas, al servicio del consumo masivo y desde los dispositivos mediáticos, aunque no solo desde ellos. De este modo la dialéctica entre el individuo y la masa parecía disolverse y ninguna de las dos nociones tenía ya el mismo sentido. Por un lado la masa había dejado de ser violenta aunque ocasionalmente y potencialmente pueda volver a serlo o de caracterizarse por el contacto directo físico, y se había espiritualizado en cierto modo. Pero por otro lado, el individuo había dejado de existir como esa entidad autónoma y depositada de una autenticidad y capacidad crítica, como ese sujeto soberano de sí mismo sobre cuya imagen habían descansado la mayor parte de las creencias del mundo moderno. Claro que en muchos casos esas críticas se hacían desde las premisas decimonónicas que todavía creían en un sujeto revolucionario, y en cierto modo en otra versión de

las masas.

Pero a finales de los 70 y comienzos de los 80, cuando se empieza a cristalizar lo que trato de relatar, no se habían producido dos acontecimientos que determinaron el futuro que es hoy nuestro presente. De un lado, esa capacidad crítica con toda su carga quedó en parte frustrada al derrumbarse el horizonte y desiderátum ético depositado en el sueño revolucionario marxista. Si es cierto que el estalinismo lo había debilitado ya enormemente, la caída del muro y la desaparición casi estrepitosa del referente principal de un proyecto de una sociedad no capitalista dejó muy debilitadas las premisas de las críticas contra el individualismo capitalista. Si el capitalismo parecía haber triunfado, y con él el liberalismo, las críticas a la sociedad de consumo y a los medios no podían sino perder fuerza, entre otras cosas porque millones de personas procedentes de esos países abrazaban ambos. En lugar de esas críticas se extendió un discurso en torno al triunfo del liberalismo en forma de final de la historia y del triunfo de Occidente entendido como libertad, una libertad que entre otras cosas se articulaba en términos de capacidad adquisitiva y de medios de comunicación como dos señas de identidad de un nuevo orden mundial y asociadas a la democracia como forma de gobierno. El otro acontecimiento, casi simultáneo, fue la emergencia y generalización de internet como herramienta y la consiguiente digitalización de todos los que se conocían como medios de masas. Y ese acontecimiento vino a reforzar de dos modos diferentes el ocaso de las críticas a las sociedades de consumo y a los medios de masas.

La nueva herramienta considerada de forma global ayudó a incrementar esa «victoria» y a la generalización del capitalismo, en la medida en que permitió expandir los capitales como uno de los efectos económicos y geopolíticos de lo que se dio en llamar globalización, pero sobre todo en la medida en que desde el punto de vista de los medios de comunicación supuso una reafirmación de lo individual perfectamente compatible con la ideología liberal. El primer aspecto de los que menciono desborda con mucho los intereses de este ensayo y en realidad es inseparable de las condiciones mismas de la red social y de su contexto de nacimiento y también de la reconfiguración de los medios de comunicación y en cierto modo me he referido a una de sus dimensiones en el primer capítulo bajo el rótulo de «el valor de la amistad». Mi objetivo es centrarme aquí en el segundo, el referido a la nueva configuración de las relaciones entre el individuo y la noción de las masas y, en particular, en la nueva articulación de los llamados medios masivos. Al abordarlo emerge y reaparece de hecho una de las dimensiones que ya hemos estudiado referida al juego de la libertad y que ahora podemos considerar y completar desde otra perspectiva. Y no podía ser de otro modo si tenemos en cuenta que las aproximaciones críticas tanto al consumo como a los medios masivos tenían que ver con una consideración de la libertad, o más bien con aquellos mecanismos masivos mediante los que las industrias culturales reaparecían como formas de alienación, según las consideraciones tradicionales, o de la subjetivación según los análisis desde

los años 70 en adelante. La alienación ha sido siempre una forma de sustraer la libertad, un atentado contra la libertad, como la subjetivación en sus distintas versiones, una forma de comprender el poder y sus efectos sobre la libertad individual. Pero cuando internet nace lo hace en la estela de una herramienta como es el llamado ordenador «personal», que como tal y de manera indubitable otorga un considerable poder al individuo, un poder que se ve multiplicado cuando esa herramienta, ese computador personal, es capaz de conectarse a la red y facilita un acceso impensable hace solo unas décadas a dimensiones de la libertad tan importantes como la información, la comunicación, la actividad económica, en todas las manifestaciones pensables, o el ocio, es decir, prácticamente las más importantes manifestaciones de la vida humana. La digitalización de los medios que corre paralela a internet, su diversificación mediante distintos aparatos y dispositivos, una de cuyas expresiones es la red social, constituye una multiplicación de posibilidades, un poder, un poder de acceso<sup>[21]</sup>, como se bautizó en los primeros momentos, que habría sustituido a la vieja concepción de la riqueza y el poder. Y es un poder individual que potencia las capacidades de cada individuo, pero que a la vez lo hace precisamente en conexión con otros individuos. La conexión masiva, en realidad hipermasiva en cuanto millonaria, no pasa ya por un solo emisor que se dirige a la masa de receptores, como ocurría en el fenómeno de masas vulgar y en los fenómenos de los medios de comunicación de masas objeto de crítica clásica. No hay algo así como un poder reconocible, aunque efectivamente podamos verlo en determinadas compañías, que haga uso de los medios para determinar contenidos de conciencia, vía espectáculos o vía propaganda. Todo eso sigue existiendo, pero en el universo digital y en red la información fluye ya de otro modo y en principio cada usuario es potencialmente emisor y receptor a la vez. Esto es así incluso en los medios de comunicación clásicos, en los que la digitalización facilita la interacción, hasta el punto de que los propios medios tradicionales han debido adaptarse a ella, dando lugar a fenómenos cotidianos como los comentarios, el llamado periodismo ciudadano y su inserción en los medios. Pero ese fenómeno, esa potencialidad es plena en las redes sociales, cuyo efecto sobre los medios tradicionales es ya innegable. Los usuarios constituyen sin duda en un sentido una masa, si por masa se entiende un conjunto de individuos conectados y homogeneizados por el dispositivo, pero conservan a la vez su capacidad crítica y la ejercen. El fenómeno de la despersonalización parece inaplicable desde esa perspectiva, o al menos se hace problemático. Las redes acogen en su mismo formato y en su unidad como «masa» todo el espectro posible de juicios, ideologías, religiones, del mismo modo como el libro o la prensa tradicional en papel o cualquier otra expresión cultural han venido dando cobertura a todas las opciones. ¿Cabe entonces mantener el término de masa? ¿Sigue siendo posible hablar de masa allí donde no se da ni la violencia ni la despersonalización ni el líder carismático? ¿Basta la simple suma masiva de personas para hablar de masa? Desde luego la respuesta a todos estos interrogantes sería

negativa si mantenemos los criterios tradicionales acerca de la masa. Pero resulta posible si al margen de ellos se puede seguir manteniendo que, en efecto, ese conjunto de personas, incluso conservando su individualidad y libertad, sin sucumbir ante el líder carismático y sin caer en comportamientos violentos, tienen una relación que los unifica con el poder, incluso a pesar de que en esa masa, si lo es, conviven ideologías y creencias diversas. ¿Es eso posible? Desde luego para comprenderlo no nos sirve ya el concepto de ideología, tampoco el formato de las viejas religiones, ni tampoco el concepto de poder al que estamos habituados y que ha sido dominante en el pensamiento político y filosófico y en las convicciones generales dominantes en la modernidad. Tampoco podemos comprenderlo si no somos capaces de articular un tipo de contagio o de vínculo entre los individuos que vaya más allá de las manifestaciones de entusiasmo, embrutecimiento o violencia y que no dependa de ideologías o creencias. O, por decirlo de otro modo, el único modo de comprenderlo es reconociendo un modo de poder en el que el vínculo con la masa sea de otras características.

## Un dispositivo biopolítico

**L**a biopolítica y la idea de población, a la que me he referido ya más arriba para hablar de la felicidad de Facebook, es una de las premisas que permitiría comprender ese tipo de vínculo. Pero la condición para ello es que no entendamos la *vida* y el *poder* que se integran en la noción de lo biopolítico desde el marco clásico de la idea de poder, sino que entendamos la vida de lo biopolítico como algo más sutil, delicado y complejo que la noción de vida biológica, y el poder como algo que escapa a las categorías clásicas de la filosofía política moderna, como la soberanía y la ideología. La condición es que la vida, en el contexto político, sea entendida como vida afectiva, y el poder como algo que desborda la mera soberanía y es compatible con la diversidad ideológica pensable, tal como de hecho ocurre en las democracias. Es llamativo que la idea fundamental de lo que Foucault entiende por biopolítica sea aquella en la que el poder no se ejerce ya, o no solo, sobre la muerte, sino que consiste sobre todo en la producción de vida. Inicialmente y en una primera aproximación, esa idea de producción de vida tiene que ver ciertamente con el sentido más biológico del término, con asegurar, controlar y tutelar los fenómenos básicos de la natalidad y todas las dimensiones asociadas a los organismos de los individuos y las poblaciones. A su vez, esas dimensiones, como es obvio, están vinculadas al deseo como mecanismo básico que regula y organiza los movimientos del organismo vivo humano, de manera que el deseo aparece directamente implicado y con el todo el discurso en torno a la sexualidad, incluida la revolución sexual. Pero desde el deseo, e indagando en torno a él, Foucault se topó de nuevo con la economía, con la vieja economía política, pues en definitiva la economía política comparte con la biología la condición deseante de su objeto de estudio. Esa conexión entre biología, economía y poder es la que dio lugar a su discurso en torno a la biopolítica, término que circula hoy con múltiples significados y que por eso mismo, por la imprecisión que genera, parece poco afortunado.

Los autores que han desarrollado esa noción se han centrado sobre todo en los primeros aspectos, en aquellos que tienen que ver con las tecnologías que controlan la vida en el sentido más biológico del término, en los mecanismos sobre la salud, en fenómenos patológicos de control eugenésico y han acudido a metáforas como el campo de concentración o la inmunidad para desarrollar la idea del poder biopolítico. Pero en el caso de Foucault la evolución de su pensamiento fue por otras vías. Sin descartar del todo esos aspectos, su interés por lo que llamó inicialmente biopolítica se fue desplazando hacia la capacidad de la economía liberal en cuanto ciencia dirigida a gobernar a las poblaciones y en particular a indagar el modo en que eso se producía. Esa indagación implicó distintos aspectos relacionados con su larga trayectoria como estudiosos de las vinculaciones entre lo discursivo y el poder, y particularmente con lo que llamó procesos de naturalización mediante los cuales la ciencia convertía a los gobernados en un objeto natural, más como el de cualquier

ciencia, de manera que pudieran ser controlados del mismo modo que se controlan las plagas o se planifican los territorios. De ahí nació su visión de la economía política como un modelo de pensamiento dirigido a regular lo político y legitimar el poder, pero no ya en esos términos clásicos que tradicionalmente ha considerado la teoría política, en torno al pueblo, la soberanía y los mecanismos representativos. A estos mecanismos y elementos teóricos propios de la modernidad, implicados en los procesos revolucionarios burgueses o incluso proletarios, los llamó mecanismos de jurisdicción. Frente a ellos Foucault prefirió poner el enfoque de comprensión de lo político en lo que llamó proceso de veridicción, es decir, aquellos mecanismos mediante los cuales la producción de una determinada verdad era la encargada de regular el poder, y consideró que la economía política emerge en la modernidad como el mecanismo de veridicción por antonomasia. Su indagación sobre el liberalismo económico se articuló desde esa idea y al hacerlo volvió a colocar a la economía política en un lugar de centralidad comparable al de Marx. Pero con una diferencia crucial frente al marxismo y a la tradición marxiana. Se alejó de la comprensión articulada en torno a la ideología. O dicho de otro modo, no consideró los enunciados del liberalismo como un mero producto ideológico, como una especie de falsa representación frente a una supuesta verdad, también económica, la del propio marxismo, sino que, desentendiéndose del prejuicio cientificista y economicista del marxismo y de las viejas polémicas en torno a infraestructuras y sobreestructuras, los consideró como prácticas discursivas que, más allá de su verdad o falsedad, producían una «verdad» dirigida a constituir las condiciones de gobierno de ese objeto llamado población.

Por decirlo de otro modo, a Foucault no le interesó tanto si las premisas de la ciencia económica eran verdaderas o falsas en el sentido tradicional, si tenían una correspondencia con una especie de realidad ajena a los discursos mismos y contrastable empíricamente, sino que asumió directamente la misma obviedad que ya habían asumido los clásicos premodernos, pensemos por ejemplo en Aristóteles, respecto de la economía y la política, a saber, que se trataba de una ciencia práctica, de un saber sobre lo posible, en definitiva, un saber sobre lo que puede ser de un modo u otro, como la ética misma. De ahí que su aproximación al poder y a la economía le permitiera reunir de nuevo la ética y la política como un discurso acerca de las prácticas individuales y colectivas. Eso explica su interés en lo que llamó el poder pastoral, una noción de origen antiguo, pero especialmente desarrollada en la tradición de la Iglesia cristiana y en la que la metáfora del pastor permitía entender como el pastor gobernaba a la vez al conjunto de los fieles mediante un recurso en el que ese gobierno lo era del conjunto del rebaño y lo era también de cada uno de sus componentes. En cierto modo su idea era que el pensamiento económico del liberalismo, a la vez que ofrecía herramientas para considerar a la población en su conjunto, lo hacía simultáneamente sobre cada individuo, de manera que el control de la población mediante el aparato de la ciencia económica dependía en último término

para ello del control del individuo. El deseo era el mediador perfecto para establecer el puente entre esa dimensión individual y colectiva. En este punto la idea de vida, sin perder sus raíces estrictamente biológicas, se proyecta sobre el modo en que los individuos se representaban a sí mismos. Es decir, la vida se transmutaba a la vez en esa dimensión simbólica que llamamos biografía, la escritura en cuanto representación de la propia vida.

El control de la sanidad, las políticas de salud, la regulación de las condiciones de vida en las ciudades, la estructuración de las edades y su organización, son sin duda importantes e imprescindibles para el poder biopolítico, pero en un sentido resultan insuficientes o son solo superficiales, si dejan fuera los mecanismos mediante los que los individuos viven sus propias vidas y se las representan. El sustrato profundo del control biopolítico debería tener a esa dimensión simbólica y discursiva. Toda la obra de Foucault ha tenido que ver con esa relación entre el poder y lo discursivo. Pero cuando al final de su vida se encontró con lo que llamó biopolítica ya no le interesaba tanto la cuestión de la ciencias humanas, sino directamente acudir a los dispositivos mediante los que el poder penetraba y constituía las conciencias y los sujetos. Foucault muere en 1984 y aunque alcanza a ver cómo las máquinas informáticas inciden en esa cuestión, no pudo imaginar siquiera lo que supondría la incidencia de internet en este campo.<sup>[22]</sup> Su búsqueda de una libertad consistente en la resistencia al poder se podría en realidad traducir en su búsqueda del modo en el que en un sujeto es capaz de construir su propia biografía, articular sus afectos, dar un sentido a sus representaciones de sí mismo y de los otros. Durante años desarrolló y aplicó de manera más o menos precisa la noción de dispositivo a la que ya nos hemos referido, como una especie de interfaz entre el poder, los discursos y los cuerpos.

Los análisis que he propuesto más arriba a propósito de la apropiación de las biografías y de la reestructuración de las masas en Facebook se completan precisamente desde esa perspectiva. Cuando en el primer capítulo hablaba de la máquina de los afectos o utilizaba la metáfora de la gran fábrica estaba hablando en realidad ya de ese macrodispositivo global mediante el cual se fabrican las biografías de cada individuo, pero a la vez en forma masiva y homogénea, es decir, se produce la vida a gran escala en forma de biografías, se articula esa producción regulada y seriada como en cualquier producción en masa, sin demasiadas diferencias respecto de un automóvil, un electrodoméstico o un aparato electrónico. El montaje y la serialidad en este caso tiene que ver con el dispositivo mismo, mientras que la libertad y la vida afectiva de los individuos es la materia, como el acero, la silicona o el cobre, o cualquiera de los materiales mediante los cuales se fabrican los múltiples artefactos, que ahora reaparecen en forma de las páginas de Facebook, siempre la misma página y el mismo diseño, a pesar de las diferencias de su contenido, absorbidas bajo la uniformidad del producto.

Todos sabemos que lo que se llamó la Nueva Economía depende de la tecnología y que sin ella no se darían las condiciones de las nuevas realidades que vivimos y

para las que se vienen acumulando sucesivos términos, desde aquella inicial Sociedad de la Información hasta la más reciente de revolución digital, pasando por la sociedad red, sociedad líquida, entre otras, mezcladas además de otros términos como globalización y nuevo orden mundial, en un cruce en el que se articula lo tecnológico con lo geopolítico y lo económico, pero también lo cultural, si pensamos que los viejos y ya agotados debates en torno a la posmodernidad no eran sino una reflexión acerca de las representaciones culturales del mundo que se comenzó a fraguar en el último cuarto del siglo xx.

La noción de industrias culturales fue un gran hallazgo de la Escuela de Frankfurt en el que estaba ya implícito ese cruce al que me refiero entre lo cultural, lo económico y lo político, y una reconsideración del fenómeno de las masas desde la tecnología. La noción misma era una crítica de la industrialización de la cultura, de la invasión de lo económico sobre un valor extraeconómico representado en la idea de la cultura misma como depósito del espíritu. Eso, a su vez, presuponía la existencia de una esfera ajena a las relaciones económicas que debía haber sido preservada y también una dimensión de lo humano y de lo natural que habría sido igualmente invadida y que debería haber sido conservada y protegida. De ahí el tono de lamento con el que es expresado bajo la idea de dialéctica de la Ilustración. Pero para Adorno y Horkheimer, como para Marcuse más tarde, o como para Guy Debord, los presupuestos de las relaciones entre el poder y la cultura siguen siendo las que Foucault llamaría de jurisdicción, es decir, siguen ancladas en el esquema de lo político propio de la modernidad, en la idea de un sujeto soberano y de procesos de emancipación, tal vez ya perdidos. En definitiva dependen de eso que llamó Lyotard los grandes relatos.

Si el debate en torno a la posmodernidad, transcurrida ya más de una década de su final, tuvo alguna utilidad, fue poner el foco sobre el carácter caduco de algunas de esas nociones. Y aunque Foucault no puede considerarse posmoderno y consideró inquietante esa expresión, lo cierto es que su modo de aproximarse a las relaciones entre la cultura, el poder y la economía tiene la suerte de surgir en un momento donde dejan de tener sentido esos referentes y con ellos la nostalgia romántica que los acompaña. Hoy sabemos que las industrias culturales no lo son porque la economía haya invadido la cultura, sino porque la cultura es ella misma economía, si por tal entendemos justamente esa práctica de gobierno que no es ideología, ni es tampoco verdadera o falsa, sino solamente un modo de estar en el mundo y de organizar las relaciones eticopolíticas, y donde finalmente, tras varios siglos, lo ético y lo político se reencuentran de nuevo. La hipótesis que ha motivado este ensayo es precisamente que la emergencia de un dispositivo como Facebook y la herramienta teórica que supone la noción de lo biopolítico aplicada a ese dispositivo permiten comprender esto. Pero comprender eso no significa pensar necesariamente en contra de las tecnologías, sino precisamente señalar cómo el nuevo contexto tecnológico, por lo demás inevitable e imparable, es una oportunidad para resolver lo que los siglos

modernos no han sido capaces de resolver: ese reencuentro entre la ética, la política y la estética. Ciertamente, la red social, en los términos aquí descritos, es la expresión negativa de esa reunión entre las tres dimensiones, pero a la vez la crítica de su carácter fraudulento debería ser por eso mismo la ocasión para salvar los abismos que las separaban y la constatación de que no es posible la política sin la ética y sin la estética.

## Referencias bibliográficas

- Adam D. I. Kramera, Jamie E. Guilloryb and Jeffrey T. Hancock, *Experimental evidence of massive-scale emotional contagion through social networks*. Disponible en: PNAS, V. Ill, 24, 2014, pp. 8788-8790. <http://www.pnas.org/content/111/24/8788H.fullgraph-definition>
- Baudrillard, J. *Cultura y simulacro*. Barcelona. Kairos, 1978.
- Bauman, Z. *Modernidad líquida*. México, FCE, 2000.
- Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1988.
- Canetti, E. *Masa y poder*. Barcelona, Muchnik. 1981.
- Castells, M. *La sociedad Red: una visión global*. Madrid, Alianza, 2004.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 1997.
- —, *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, FCE, 2007.
- Freud, G. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Madrid, Alianza. 2010.
- Giddens, G. *Las consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza, 2008.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona, Herder, 2013. *Psicopolítica*. Barcelona, Herder. 2014.
- Hobbes, T. *Leviatan. Materia, forma y poder de una república, eclesiástica o civil*. México, FCE, 1980.
- Kuhn, T. S., *La Estructura de Las Revoluciones Científicas*. México, FCE, 2004.
- Le Bon, G. *Psicología de las masas*. Madrid, Ediciones Morata, 2000.
- Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas*. Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- Rifkin, J. *La era del acceso. La Revolución de la nueva economía*. Barcelona, Paidós, 2000.
- Sennett, R. *La corrosión de carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama, 2000.
- Verdú, V. *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona, Anagrama, 2003.



VICENTE SERRANO MARÍN, filósofo y ensayista, es autor de obras como *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna* (Premio de Ensayo Anagrama, 2011) o *Fraudebook. Lo que la red social hace con nuestras vidas* (Plaza y Valdés, 2016). Ha publicado más de una veintena de títulos, que incluyen ensayos, monografías académicas y ediciones de obras colectivas, abarcando áreas como la filosofía moderna y contemporánea, el pensamiento moral y político o la comunicación en la era digital. Desde el año 2011 es profesor titular en la Universidad Austral de Chile, donde ha dirigido el Instituto de Filosofía y la Escuela de Graduados de la Facultad de Filosofía y Humanidades. En la actualidad es presidente de la Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF).

# Notas

[1] Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder, 2013. <<

[2] Vicente Verdú, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Barcelona, Anagrama, 2003. <<

[3] Richard Sennett, *La corrosión de carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000. <<

[4] Aunque el término *líquido* lo ha aplicado el autor con fortuna a diversos fenómenos, recojo aquí la obra en la que quedó acuñado por primera vez: Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2000. <<

[5] Me refiero a su clásica conferencia «Dos conceptos de libertad», recogida en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988. <<

[6] Manuel Castells, *La sociedad Red: una visión global*, Madrid. Alianza, 2004. <<

[7] Anthony Giddens, *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 2008.

<<

[8] Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairos, 1978. (En el original es la nota de página 6). <<

[9] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, Madrid. Siglo XX. 1997. <<

[10] Adam D. I. Kramer, Jamie E. Guillory and Jeffrey T. Hancock, *Experimental evidence of massive-scale emotional contagion through social networks*, en: PNAS, V. 111, 24, 2014, pp. 8788-8790. Disponible en: <http://www.pnas.org/content/111/24/8788.full>. <<

[11] <http://www.techradar.com/news/internet/creator-of-the-facebook-like-explains-why-you-ll-never-get-a-dislike-button-1269788>. <<

[12] Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007. <<

[13] Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014. <<

[14] Una versión de las ideas de este capítulo fue expuesta como conferencia en el Centro de Estudios Públicos de Santiago de Chile el 30 de septiembre de 2015, conferencia que fue posteriormente publicada en la revista Estudios Públicos. <<

[15] Th. S. Kuhn, *La Estructura de Las Revoluciones Científicas*. México, FCE, 2004.

<<

[16] Th. Hobbes, *Leviatan. Materia, forma y poder de una república, eclesiástica o civil*. México, FCE, 1980, p. 79. <<

[17] G. Le Bon, *Psicología de las masas*. Madrid, Ediciones Morata, 2000. <<

[18] S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, Madrid, Alianza, 2010. <<

[19] E. Canetti, *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1981. <<

[20] J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976. <<

[21] J. Rifkin, *La era del acceso. La Revolución de la nueva economía*, Barcelona, Paidós, 2000. <<

[22] Si bien ya en el año 78 fue capaz de anticipar una visión, que hoy casi corre el riesgo de parecer ingenua: «Cada individuo, considerado por separado, es normalizado y transformado en un caso controlado por una IBM. En nuestra sociedad, estamos llegando a refinamientos de poder en los que ni siquiera habrían soñado quienes manipulaban el teatro del terror». <<