

# **De los espectáculos de intimidad a la dominación social. Dispositivo de examen-confesión, subjetividad visible y racionalidad política neoliberal.**

Román Fernandez.

Cita:

Román Fernandez (2021). *De los espectáculos de intimidad a la dominación social. Dispositivo de examen-confesión, subjetividad visible y racionalidad política neoliberal. XIV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-074/12>

**De los espectáculos de intimidad a la dominación social. Dispositivo de examen-confesión, subjetividad visible y racionalidad política neoliberal.**

Román Gabriel Fernandez

**Resumen**

Este trabajo se ocupa de la relación entre el uso de las redes sociales y la racionalidad política neoliberal. En ese sentido, se busca ensayar una caracterización de los efectos de subjetivación asociados a las redes sociales en relación con algunos aspectos del proyecto de dominación social que lleva a cabo la racionalidad política neoliberal. Con ese objetivo, el trabajo se estructura en tres movimientos. En el primer apartado se establece un diálogo entre los hallazgos de Paula Sibilia acerca de los procesos de subjetivación que implica la práctica de los espectáculos de intimidad en Internet y las investigaciones de Michel Foucault en torno a las relaciones entre verdad y subjetividad. En el segundo apartado, se analizan los aportes de Wendy Brown con respecto a las características de la racionalidad política neoliberal, valiéndose, como complemento, de algunas definiciones de Weber y de Deleuze. En el tercer y último apartado se sostiene la hipótesis de que el tipo de subjetividad producida por el uso contemporáneo de las redes sociales sirve como punto de apoyo uno de los objetivos más salientes de la racionalidad política neoliberal: el vaciamiento de la democracia entendida como un proceso que posibilita el cambio social.

***Trabajo preparado para su presentación en las XIV Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, año 2021***

¿Por qué el poder (y en nuestras sociedades sucede así desde hace milenios) exige a los individuos decir no solo “aquí estoy, aquí estoy yo, que obedezco”, sino que además les exige decir “esto es lo que soy yo, que obedezco, esto es lo que soy, esto es lo que vi, esto es lo que hice?”

MICHEL FOUCAULT

## 1. Introducción

“La obligación del decir veraz sobre sí mismo”, desliza Michel Foucault (2014) en la última de las clases que componen el Curso de 1980 titulado *Del gobierno de los vivos*, “no cesó jamás en la cultura cristiana, y, probablemente, en las sociedades occidentales” (p.356). La afirmación aparece como corolario del minucioso análisis que el filósofo realiza durante la segunda parte del curso sobre la aparición, en el marco de las instituciones tempranas del cristianismo, de toda una economía pastoral<sup>1</sup> centrada en la práctica de la confesión. Y concluye: “estamos obligados a hablar de nosotros mismos para decir la verdad de nosotros mismos” (Foucault, 2014, p.356); incitados, requeridos a ello por la acción de “todo el sistema institucional, todo el sistema cultural, todo el sistema religioso y, pronto, todo el sistema social al que pertenecemos” (p.356). En efecto, postula Foucault (2014) la “discursivización perpetua” de nosotros mismos, “es una de las formas primordiales de nuestra obediencia” (p.358). Siguiendo la estela de este diagnóstico, más próxima a la inmediatez de nuestro presente, la socióloga Paula Sibilía (2017) desplegó en un ensayo titulado *La intimidad como espectáculo*, un análisis de los cambios en la subjetividad y en los procesos de *subjetivación*<sup>2</sup> (es decir, el modo en que se llega a ser sujeto) producidos por la práctica contemporánea de exponer la propia intimidad en internet, a través de las plataformas de las redes sociales. Si bien no se trata de un texto reciente (fue publicado en 2008) el ensayo de Sibilía anticipa en sus análisis los efectos de *subjetivación* que hoy vemos radicalizados con el uso masivo de las “redes sociales”. Es por eso que lo consideraremos con detenimiento. Según Sibilía (2017) la práctica de exhibir en Internet la propia intimidad supone una “espectacularización del yo” que consiste en “transformar nuestras personalidades y vidas (ya no tan) privadas en

---

<sup>1</sup> El poder pastoral es una forma primitiva de gobierno. Como lo señala Castro (2018, p.318): “el pastorado constituye el prelude de la gubernamentalidad por la manera en que hace jugar los principios de la salvación, de la ley y de la verdad, y por los procedimientos analíticos de constitución de la subjetividad que pone en funcionamiento”.

<sup>2</sup> En *El sujeto y el poder*, Foucault (2017: 353) señala que su proyecto intelectual “ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos”. La investigación de Sibilía puede inscribirse en el mismo proyecto. En particular, con la etapa que corresponde a los últimos años de Foucault (2017), que él identifica como ligada al estudio de “la forma en que el ser humano se convierte a sí mismo, o a sí misma, en sujeto” (p.354).

realidades ficcionalizadas con recursos mediáticos” (p.223). Por otra parte, señala que los *espectáculos de intimidad* así entendidos pueden ser leídos como producto de la sujeción a una reactualización del dispositivo de examen-confesión estudiado por Foucault (Sibilia, 2017, p.84). Según Sibilia (2017, p.85-86) la compulsión por compartir diariamente retazos de la propia intimidad, ante un público de extraños o semi-extraños, respondería a la exigencia de revelar la verdad de nosotros mismos, mediante el discurso. Discurso<sup>3</sup> que, en este caso, en lugar de ser recibido por un monje o por un psicoanalista (para referirnos a la continuidad entre ambas prácticas que, con insidia, se permite a veces sugerir Foucault<sup>4</sup>) es recibido por las plataformas digitales, a las que se rinde obediencia.

Estos procesos ligados a transformaciones que hacen a la relación de los sujetos consigo mismos, a la constitución de subjetividades, se imprimen en la actualidad sobre un fondo de transformaciones sociales de largo alcance, ligadas a la influencia de lo que Brown (2017) llama la “racionalidad política neoliberal”: un proyecto de *economización* de la vida en todos sus aspectos, que excede a un conjunto de políticas destinadas a la defensa del “libre-mercado”, y que implica cambios de corte ontológico y epistemológico que podrían afectar las formas más elementales de la democracia.

Con el interés de ahondar en las relaciones entre estos diversos planos de análisis de lo social, este ensayo se organizará del siguiente modo. En el apartado siguiente, dividido en dos sub-párrafos, sintetizaremos algunos de los hallazgos del (ahora ya clásico) texto de Sibilia y presentaremos los lineamientos centrales de la analítica foucaultea de las relaciones entre subjetividad y verdad, tal como aparece, principalmente, en *Del gobierno de los vivos*. Nuestro objetivo será ganar claridad respecto de las transformaciones en la subjetividad contemporánea retratadas por Sibilia mediante la movilización de los conceptos foucaulteanos con vistas a dar cuenta del poder de control que las plataformas digitales actuales y sus efectos de subjetivación permiten. En el segundo apartado, nos ocuparemos de los aportes realizados por Wendy Brown (2017) en el ensayo *El pueblo sin atributos*, para caracterizar, junto con algunas definiciones de Weber y de Deleuze, los alcances y los efectos de la racionalidad política neoliberal. Finalmente, en el tercer apartado, correspondiente a la

---

<sup>3</sup> Como lo señala Giordano (1986, p.80), para Foucault, la noción de *discurso* “es una noción que excede lo lingüístico, que no puede reducirse a un enunciado elaborado a partir de uno o más códigos”. En Foucault, el *discurso* debe pensarse en términos “de *enunciación*, es decir, de *acontecimiento*, de una emergencia singular e irreproducible”. Es esta la definición que tendremos en mente en este trabajo. De allí que, al hablar de *discurso* en relación a lo que se produce en las “redes sociales”, incluyamos también imágenes, videos, gestos estéticos.

<sup>4</sup> Según Castro (2018, p.93-94), “para Foucault, algunas de las técnicas y los objetos de la dirección de conciencia del cristianismo han sido importados en el campo de la psiquiatría, y, por lo tanto, de la institución asilar”. Sin embargo, Castro (2018, p.94) contrasta esto con otras afirmaciones de Foucault y señala que “la continuidad entre la espiritualidad cristiana, la psiquiatría del siglo XIX y el psicoanálisis debe ser matizada”. Esto no significa que el dispositivo de examen-confesión no continuara ejerciendo su influencia luego del cristianismo, como sostiene Foucault.

conclusión, buscaremos sintetizar lo estudiado en el trabajo, para considerar luego la afinidad existente entre la práctica de los *espectáculos de intimidad* y el vaciamiento de la democracia que busca implantar la racionalidad política neoliberal.

## **2.1 Del *homo psychologicus* a los espectáculos de intimidad**

El análisis de las nuevas formas de subjetividad que surgen a raíz de la masificación del uso de las “redes sociales” es proyectado por Sibilia (2017) contra un fondo de cambios estructurales en la sociedad occidental que suponen “un corte en la historia, un pasaje de cierto *régimen de poder* a otro proyecto político, sociocultural y económico” (p.19). “¿Cómo influyen todas estas mutaciones en la creación de “modos de ser?”, se interroga Sibilia (2017, p.19) en el primer capítulo del texto, sugestivamente titulado “El show del yo”. Si las subjetividades no se identifican con “una entidad a-histórica de relieves metafísicos”, sino que son “formas de ser y estar en el mundo”, cuyos contornos son “elásticos y cambian al amparo de las diversas tradiciones culturales”, debe pensarse que los grandes cambios en las formas de interacción modificarían la experiencia subjetiva (Sibilia, 2017, p. 20). Las coordenadas del régimen actual son, para Sibilia (2017) las siguientes: “una organización social basada en el capitalismo más desarrollado de la actualidad, donde rigen la sobreproducción y el consumo exacerbado, el marketing y la publicidad, los servicios y los flujos financieros globales”, además de “la creatividad alegremente estimulada, “democratizada” y recompensada en términos monetarios” (p.21).

En este marco, la práctica de hacer el espectáculo de la propia intimidad en Internet (definida por la voluntad de “transformar nuestras personalidades y vidas (ya no tan) privadas en realidades ficcionalizadas” (Sibilia, 2017, p.223) es leída por la autora como perteneciente a los llamados “géneros autobiográficos” y a las “escrituras de sí mismo”, caracterizados por la identidad entre el autor, el narrador y el protagonista de aquello que se narra (p.37). Modeladas con la materia del lenguaje, las ficciones autobiográficas, ya sea en formato escrito, audiovisual o en sus múltiples combinaciones, permiten la construcción de un yo que, a su vez, produce lo que Sibilia (2017) llama “un efecto-sujeto”: es decir, fijan y constituyen una subjetividad (p.37). Los discursos autorreferenciales permiten a la vida ganar “forma y contenido”, “consistencia y sentido” (Sibilia, 2017, p.38). Pero los relatos autobiográficos de la actualidad presentan particularidades respecto de la vasta tradición de la que provendrían: ya no reflejan únicamente las vidas de las personas ilustres y su terreno de exploración ya no es el de la excepcionalidad de las grandes gestas sino el de la intimidad más banal y el de la privacidad (Sibilia, 2017, p.41). En este sentido, en la actualidad “la esfera de la intimidad se exagera bajo la luz de una visibilidad que se desea total” (Sibilia, 2017, p.41). Este hacer visible la propia intimidad incluye, en el mundo contemporáneo, la adecuación a una forma

particular de comunicación: la información. Retomando al Benjamin de *El narrador*, Sibilia (2017, p.51) señala que lo que caracteriza a la información es que “debe ser plausible, verosímil y verificable”, en contraposición con el ya muerto narrador benjaminiano, que se encargaba de traspasar un saber ligado a la tradición y que “detentaba una autoridad que era válida, aunque no fuera controlable por la experiencia” (Benjamin, 1991). La información que recorre las plataformas *online* es la que hace a la “autoconstrucción como personajes reales, pero al mismo tiempo ficcionalizados” de quienes exhiben allí su intimidad, mediante el despliegue de diferentes “estrategias audiovisuales para manejar la propia exposición ante las miradas ajenas” (Sibilia, 2017, p.62). Así, en ellas la subjetividad “deberá estilizarse como un personaje de los medios masivos audiovisuales: deberá (...) cultivar su imagen mediante una batería de habilidades y recursos” (Sibilia, 2017, p.61).

En el tercer capítulo del ensayo, titulado “Yo privado y el declive del hombre público”, Sibilia (2017, p.71) traza una genealogía de la relación entre la esfera privada y la esfera pública en la Modernidad, para dar cuenta de la invención histórica del ámbito de la intimidad. Retomando *El declive del hombre público*, el canónico estudio de Richard Sennet (1978) la autora argentina muestra cómo, en el siglo XIX, se asistió a todo un proceso de “estigmatización de la vida pública”, que supuso al mismo tiempo “una inflación del campo privado” y el fortalecimiento de “un yo interiorizado y opulento” (Sibilia, 2017, p.71). Esto implicó la aparición de una cultura que hacía énfasis en el cultivo de aquello que hacía a la particularidad del sujeto, a la marca de su individualidad única. De allí que Sennet (1978) acuñara para caracterizar esta transformación socio-cultural, la noción de “régimen de la autenticidad”. En él, “la propia personalidad pasó a experimentarse como un tesoro interior altamente expresivo, cuyos efluvios había que controlar y disimular en la presentación pública”, en desmedro del entorno público, que pasó a ubicarse bajo el signo de lo amenazante y lo inauténtico (Sibilia, 2017). De este modo, explica Sibilia (2017, p.72), la acción política, ligada al espacio público y exterior, pasó a concebirse ya no en términos de algo que se *hace* (por, para y con los otros) sino en relación a la esencia de la personalidad del sujeto y su estado subjetivo, ligada a lo privado y al espacio interior. Es decir, en términos de aquello que se es. Abandono del espacio público y repliegue sobre las recámaras de la propia interioridad, tal el requerimiento del capitalismo industrial en expansión, mediante una serie de factores: “la institución de la familia nuclear burguesa, la separación entre el espacio-tiempo de trabajo y el de la vida cotidiana, además de los nuevos ideales de domesticidad, confort e intimidad” (Sibilia, 2017, p.73).

“Aquellos ambientes privados (...)”, indica Sibilia (2017, p.75), “eran un convite a la introspección”. Esto trajo aparejada la popularización de una serie de soportes para las “escrituras de sí mismo”, destinados a permitir “fascinantes viajes auto exploratorios”: los relatos autorreferenciales, las cartas y los diarios íntimos. Estos cambios en la forma y en los

medios de vincularse con la propia interioridad dieron paso a una nueva forma de subjetivación: “fue así como germinó una forma subjetiva particular, dotada de un atributo muy especial: la interioridad psicológica”. Sibilia caracteriza a este nuevo sujeto como *homo psychologicus*, cuyo espacio interior, burbujeante de pensamientos y sentimientos, “debía ser cultivado, guarnecido, sondeado y enriquecido constantemente”.

“¿Y qué sucede hoy en día?”, se interroga Sibilia (2017, p.82). “No hay duda de que aquí, entre nosotros, la mítica singularidad del *yo* conserva su fuerza”. Pero, el *yo* actual ya no exige “atención y cuidados”, como lo hacía el *homo psychologicus*, sino que además “convoca las miradas más sedientas” hacia el espectáculo de su intimidad en Internet. En este sentido, señala Sibilia (2017, p.84), las nuevas prácticas no son completamente asimilables a las de las tradicionales “escrituras de sí”, que no poseían “ninguna ambición de exhibicionismo o repercusión pública”, y no pueden ser comprendidas como meras adaptaciones de la práctica de la introspección y el auto-conocimiento a las posibilidades ofrecidas por las nuevas plataformas.

En este punto, la autora introduce un argumento de alcances amplios: “las redes digitales serían otro escenario donde practicar la “técnica de la confesión”” (Sibilia, 2017, p.84). Sibilia se refiere aquí a la célebre crítica lanzada por Foucault (2002) en *La voluntad de saber* contra la llamada “hipótesis represiva”, la que denunciaba la inscripción en la sociedad occidental moderna de un régimen de represión de la sexualidad. El argumento trazado por Foucault (2002) según el cual lo que se encuentra desde la Edad Moderna, diseminada por todo el cuerpo social, es la incitación al discurso sobre el sexo, que demanda de los sujetos no el silencio sino, por el contrario, la confesión permanente sobre su sexualidad (haciendo del hombre occidental un “animal de confesión” (Foucault, 2002, p.60)), es retomado por Sibilia (2017) para interpretar la práctica contemporánea de exhibir la intimidad en internet en términos de una nueva variación de esta “sujeción confesanda” (p.86). “La técnica de la confesión aparece con toda su pompa en las pantallas mediáticas”, sostiene la autora, luego de apuntar, siguiendo algunas de las investigaciones de Foucault, la deriva atravesada por la confesión como dispositivo de poder productor de subjetividades, desde el ámbito eclesiástico en la Edad Media hasta el psicoanálisis, pasando por el campo jurídico, e incluyendo las prácticas médicas y las ciencias humanas del siglo XIX (Sibilia, 2017, p.86). “La confesión”, señala Sibilia (2017, p.126), “se ha vuelto mediática”. Ahora bien, ¿cómo funciona el dispositivo de confesión? ¿Qué requiere de los sujetos y cuáles son sus efectos? En *Del gobierno de los vivos*, el curso de 1979-1980 dictado por Michel Foucault en el Collège de France, encontramos una analítica detallada de ese dispositivo y de otros conceptos aledaños, mediante los cuales es posible refinar el análisis de la exhibición de la intimidad en las “redes sociales” como forma de sujeción a una nueva actualización del dispositivo de confesión.

## 2.2 El dispositivo de examen-confesión y la subjetividad visible

El curso *Del gobierno de los vivos* marca un momento de pasaje en la obra foucaultiana<sup>5</sup>, en tanto supone el desplazamiento de la noción de “saber-poder”, utilizada por Foucault durante la década de 1970, por la de “gobierno por la verdad” (p.30)<sup>6</sup>. Con ella Foucault (2014) pretende dar cuenta de la idea de que todo ejercicio de gobierno, definido por el intento de “conducir la conducta de los hombres” (p.31), supone “llevar a cabo operaciones en el orden de lo verdadero”, que son “siempre excedentarias con respecto a lo que es útil y necesario para gobernar de manera eficaz” (p.37) y que suponen, en última instancia, la implementación del “el gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad”<sup>7</sup> (p.103). Las operaciones en el plano de lo verdadero que requiere el poder son identificadas por Foucault con el término *aleurgia*: se trata del “conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso” (p.24). Este movimiento teórico le permite otorgarle al sujeto un rol activo en los procedimientos de gobierno, en contraste con la posición objetivada a la que era relegado en el esquema del “saber-poder”. Este rol productivo consiste en la puesta en escena de un “acto de verdad”, que marca la “inserción del sujeto (...) en los procedimientos de manifestación de la verdad” (p.103). Es decir, en la *aleurgia*. En un “acto de verdad”, entiende Foucault (2014, p.104), el sujeto podría ocupar tres posiciones posibles: la de operador, la de espectador o la de objeto del acto, cuando este refiere al sujeto mismo. Esta última posición, designada como “acto de verdad reflexivo” en la que el sujeto realiza la *auto-aleurgia* de su verdad, conduce a Foucault al estudio de la confesión cristiana, su expresión “más pura y también históricamente más importante” (p.106). La confesión, entiende Foucault (2014) es un tipo de *régimen de verdad* (p.107). Es decir, un conjunto de “procedimientos e instituciones” que “obliga a los individuos a una serie de actos de verdad (...)” (p.116), y que “determina la forma de esos actos y establece para ellos *condiciones de efectuación y efectos específicos*”<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> La obra de Foucault suele dividirse, canónicamente, en tres momentos, agrupados en orden cronológico: verdad, poder, ética. Este último refiere, principalmente, a las formas de subjetivación. Es en ese marco de problemas donde se inscribe este trabajo.

<sup>6</sup> Como lo indica Castro (2018, p.190) la noción de “gobierno por la verdad” se enmarca en las acepciones de la noción más amplia de “gubernamentalidad” que aparecen en los cursos *Del gobierno de los vivos* (1979-1980), *Subjetividad y verdad* (1980-1981), *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1984). “Este grupo de cursos se ocupa de la noción de gobierno de sí mismo y de los otros durante la Antigüedad clásica, helenística y romana, hasta las primeras formas del poder pastoral con el advenimiento del cristianismo, en particular del monaquismo cenobítico. (Castro, 2018, p.190).

<sup>7</sup> Bajo esta clave ubica Foucault la relectura de *Edipo Rey* que realiza en la primera parte del curso, de la que no nos ocupamos aquí.

<sup>8</sup> La itálica es nuestra.

(p.115). La noción de *régimen de verdad*<sup>9</sup> permite así desarticular conceptualmente los pares de oposición verdad/falsedad, ciencia/falsedad, ciencia/ideología<sup>10</sup>, en los cuales toda manifestación de lo falso debería “armarse (...) de un poder complementario y externo para cobrar fuerza, valor y efecto de verdad” (p.124). No se trata entonces de hacer el análisis de la relación entre la política y la epistemología, es decir, entre la política y el dominio de lo verdadero, “a través de nociones como las de ley, prohibición, represión, sino en términos de régimen, de regímenes de verdad articulados con regímenes jurídico-políticos” (p.125).

Estudiar la práctica de la confesión como régimen de verdad supone, de acuerdo a Foucault, investigar las modalidades en que “el cristianismo ligó a los individuos a la obligación de manifestar su verdad, y su verdad individual” (p.126). Una de esas modalidades, la más importante<sup>11</sup>, es la “dirección de conciencia” (p.127). Según lo estudia en la obra de Casiano, donde se encuentran las reglas para la educación de los novicios en las instituciones monásticas primitivas, la economía de la dirección de conciencia incluye tres elementos: 1) el principio de la obediencia sin fin, 2) el principio del examen incesante y 3) el principio de la confesión exhaustiva (Foucault, 2014, p.326). La obediencia, explica Foucault (2014, p.326), en la dirección cristiana, siempre se encuentra en relación con un otro, y existe un vínculo de mutuo requerimiento entre la obediencia al otro y el examen de sí mismo. “Para poder escuchar al otro, debo observarme” (p.326). Finalmente, la observación y la vigilancia de uno mismo precisaba, en la dirección cristiana, “la obligación de hablar” (p.326). Al mismo tiempo, los novicios no debían caer “ni en el relajamiento ni en el extremo de ascesis” (p.327); se trataba, para Casiano, de dar con una suerte de punto de equilibrio, tanto a salvo de la vanidad como del orgullo. Este punto de equilibrio lleva el nombre de *discretio*, y es su falta intrínseca en el alma del hombre (por un principio de ilusión e incertidumbre respecto a lo que ocurre en la propia interioridad) lo que el dispositivo de examen-confesión busca subsanar (Foucault, 2014, p.327;337). El dispositivo supone, en un primer momento, que el sujeto realice el examen de sus propios pensamientos, de su *cogitatio*, siempre impredecible y peligrosa (Foucault, 2014, p.328). Pero, al carecer de *discretio*, al no poseer el principio de la “justa medida”, ¿cómo estar seguro de no ser engañado? Es por eso, explica Foucault (2014) que la dirección cristiana pide al sujeto que se confiese (p.347). La confesión aparece, así, como un “operador de discriminación”, en la que importa menos a quién se le hable que “el mero

---

<sup>9</sup> Ya en *Nacimiento de la Biopolítica*, el curso del ciclo lectivo anterior en el Collège, Foucault (2012) había indicado que su programa de investigación podía concebirse en términos de saber “de qué manera una serie de prácticas, ligadas a cierto *régimen de verdad*, inscribe en lo real algo que, en sí no existe, para someterlo a la discriminación de lo verdadero y lo falso” (p.37).

<sup>10</sup> En este sentido, un régimen de verdad no proyectaría sus representaciones sobre una conciencia alienada, ni tampoco admitiría efectos de verdad ajenos a las condiciones que él delimita.

<sup>11</sup> Las otras dos prácticas estudiadas en el Curso son el bautismo y la penitencia eclesial. Sin embargo, Foucault (2014) señala que la dirección de conciencia tendrá “mucho más importancia que las otras dos” (p.127).

hecho de que le hablo a otro” (p.347). Es decir, lo que resulta más importante, lo que produce un efecto de purificación, de expulsión de la maldad que hay en el sujeto, no es a quién se le habla, no es “el papel pedagógico, médico del maestro”, sino la forma misma de la confesión, por la vía de la verbalización (p.347). De allí que, si la “exteriorización en el discurso” es el único “factor de discriminación”, la confesión deba ser “perpetua y permanente” y que haya que “verbalizar por entero lo que está desarrollándose en el alma”. Se trata de una “discursivización perpetua de sí mismo” (Foucault, 2014, p.350).

La aparición del dispositivo de examen-confesión supone, para Foucault (p.356) una torsión fundamental en las relaciones entre subjetividad y verdad en Occidente. En el examen antiguo, el de los griegos, que Foucault encuentra en la obra de Séneca, la cuestión para el sujeto era “ser su propia instancia de jurisdicción, erigirse en ley para sí mismo” (p.352). Mientras que, como indicamos antes, en la dirección cristiana, el examen supone la obediencia ante otro, y su fórmula es la de la “obediencia al otro con una veridicción de sí mismo por instrumento”. Por ello, “obedecer y confesar remiten una a otra” (p.352). Al mismo tiempo, el dispositivo de examen-confesión está orientado a la producción de una verdad sobre el sujeto, desconocida para sí mismo antes del acto de confesarse. No se trata, como en el examen antiguo, de que el sujeto constate lo que le ocurre, sino de “producir una verdad” (p.353). Esta producción de la verdad sobre sí mismo requiere del sujeto “una renuncia a sí” (p.354). Es este el “esquema de la subjetivación cristiana”: un “vínculo obligatorio entre mortificación de sí y producción de la verdad de sí mismo”; “veridicción de sí para la renuncia de sí” (p.354). Este esquema, que tiene como eje al dispositivo de examen-confesión, advierte Foucault (2014, p.356) continúa ejerciendo su influencia en Occidente hasta nuestro presente. Tal es así que “siempre será preciso que exista la flexión del sujeto hacia su propia verdad por intermedio de la discursivización perpetua de sí mismo”. En la cultura occidental, “tenemos que interrogarnos a nosotros mismos y hacerlo dentro de una obediencia a otro, a *cualquier otro*<sup>12</sup>” (p.357).

De modo que un nuevo tipo de sujeción al dispositivo de examen-confesión se encontraría detrás de la práctica contemporánea de montar el espectáculo (o la *autoaleturgia*) de la propia intimidad. Así lo entiende Sibilia cuando señala que “la técnica de la confesión aparece con todo su esplendor en las pantallas mediáticas”. Pero, ¿cuáles son las particularidades de la subjetividad que actualmente se produce mediante esta técnica? Si se piensa que las plataformas virtuales de socialización no son herramientas inocuas al servicio de quien quiera usarlas, sino que instituyen un “régimen de verdad”, con “condiciones de efectuación” y “efectos específicos”, ¿qué tipo de verdad sobre sí mismos producen los sujetos al “renunciar a sí” mediante su uso? Y cuando se comparten “perpetua y permanentemente” pensamientos

---

<sup>12</sup> La itálica es nuestra.

y retazos de la propia intimidad, ¿a quién se está obedeciendo? ¿Qué poder requiere de nosotros este tipo de “operaciones en el plano de lo verdadero”, que demanda una “manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad”?

Sibilia (2017) señala que el rasgo más saliente de las nuevas subjetividades producidas por la técnica de la confesión es “su peculiar inscripción entre lo extremadamente privado y lo absolutamente público” (p.89). El dispositivo de examen-confesión demanda, una vez más, decirlo todo: “mostrarse abiertamente y sin temores, con el fin de constituirse como una subjetividad visible” (Sibilia, 2017, p.92). Se trata del imperio de las “tiranías de la visibilidad”, que constituyen “un tipo de construcción subjetiva alterdirigida: orientada hacia los demás: para y por los otros” (Sibilia, 2017, p.127). Así, el antiguo *homo psychologicus* se disuelve para dar paso a la estructuración del yo “a partir de la imagen visible de lo que cada uno es” (Sibilia, 2017, p.129). “Cada vez más, hay que aparecer para ser”, indica Sibilia (2017), “porque todo lo que permanezca oculto, fuera del campo de la visibilidad (...) corre el triste riesgo de no ser interceptado por ninguna mirada” (p.130). De modo que lejos nos encontramos, en la actualidad, de vivir en la época del asalto a la privacidad. Ya no se trata, como en la época del esplendor burgués de las escrituras de sí mismo, de indagar sobre la propia intimidad, a resguardo de miradas intrusas, sino de revelar la intimidad ante los otros, de hacerla aparecer siempre y dónde se pueda, de hacer su espectáculo para un culto muy grande o muy pequeño, poco importa, de seguidores. Deseo de confesión, deseo de exhibición. “En vez del miedo ante una eventual invasión, fuertes ansias de forzar virtualmente los límites del espacio privado”, sostiene Sibilia (2017, p.93). El poder *hace hablar*, como supo Foucault (2014; 2002), y los sujetos deben responderle ya se trate de la exigencia de hablar de sexo o de hablar de sí mismos. Voracidad por saciar las exigencias del dispositivo de examen-confesión y su inextinguible “voluntad de saber” (Foucault, 2002). Los viejos muros de las casas ahora “se dejan infiltrar por miradas técnicamente mediadas –o *mediatizadas*– que flexibilizan y ensanchan los límites de lo que se puede decir y mostrar” (Sibilia, 2017, p.93).

En una actualidad signada por una tendencia a la “destemporalización”, donde “el porvenir no parece más hospedar aquella promisoriosa apertura hacia la diferencia” que la modernidad avizoraba siempre en el futuro, bajo la forma de una revolución o del progreso, lo que resalta por sobre todo es “la tendencia a lo instantáneo, presente, breve y explícito”, el imperio de la “actualización permanente”. Estas formas de lo instantáneo, de lo que no tiene historia ni futuro, son el molde con que se constituye el yo, la verdad del sujeto, en las plataformas digitales. En este sentido, “lo que se crea y recrea incesantemente en esos espacios interactivos es la propia personalidad” (Sibilia, 2017, p. 265). La personalidad como obra de arte, a la que se le restituye, de modo efímero, por la vía de la exhibición mediatizada de la intimidad, algo del *aura* perdida que, según Benjamin (2009) se había extraviado en la

repetición seriada permitida por la reproductibilidad técnica. La personalidad como obra de arte que, sin embargo, no cesa de ofrecerse, fetichizada, en el mercado. En este caso, se trata de un “mercado de la personalidad” donde “la imagen personal es el principal valor de cambio” y donde, como lo advierte Sibilia (2017, p.267) en el mencionado primer capítulo de su ensayo, “la creación se ve capturada sistemáticamente por los tentáculos del mercado, que atizan como nunca esas fuerzas vitales, pero al mismo tiempo, no cesan de transformarlas en mercancía” (Sibilia, 2017, p.13).

En este punto, podemos preguntarnos: esta nueva forma de la obediencia, que mediante la sujeción al dispositivo de examen-confesión de origen cristiano exige tanto el repliegue sobre lo privado como la espectacularización de la propia intimidad, ¿sobre qué tipo de orden social se monta? ¿Qué relación establece con las transformaciones del proceso neoliberal que rige el presente? ¿Qué consecuencias implica para la democracia en un contexto donde la racionalidad política neoliberal se propone el vaciamiento de la vida pública y la inhibición de toda posibilidad de transformación social sustantiva? En el apartado siguiente, retomamos los aportes presentados por Wendy Brown (2017) en *El pueblo sin atributos* junto a algunas definiciones de la sociología de Max Weber y de la filosofía de Gilles Deleuze, con el objetivo de caracterizar el dominio que la racionalidad política neoliberal ejerce actualmente sobre la sociedad, sus presupuestos ontológicos, epistemológicos y sus efectos. Esto en vistas de identificar que, para poder vincular los procesos de *subjetivación* mediante el dispositivo de examen-confesión con el orden social actual, es preciso primero ganar claridad sobre los rasgos que definen ese orden.

### **3. La racionalidad política neoliberal y la dominación social**

En el pensamiento contemporáneo sobre lo social, son vastos los análisis que se ocupan de los efectos económicos, políticos y simbólicos que supuso y supone la hegemonía neoliberal en las sociedades occidentales. Son ejemplos de ello trabajos como los de Lazzarato (2013), Byun-Chul Han (2015) y David Harvey (2007). En *El pueblo sin atributos*, Wendy Brown (2017) sigue la estela trazada por Foucault en el curso de 1978-1979 en el Collège de France, *Nacimiento de la Biopolítica*, para analizar al neoliberalismo como “una forma particular de razón que configura todos los aspectos de la existencia en términos económicos” (ap.I.1: “La destrucción de la democracia: la reconstrucción neoliberal del estado y del sujeto”)<sup>13</sup>. En este sentido, Brown (2017) entiende, junto a Foucault, que el neoliberalismo es “un orden de razón normativa que, cuando está en auge, toma la forma de una racionalidad rectora que extiende

---

<sup>13</sup> Al tratarse de una fuente electrónica, que no posee números de página, se identifica el número del capítulo y del apartado de dónde se extrae la cita (por ejemplo: “ap.I.1). La primera vez que se cita cada capítulo, se indica el nombre.

una formulación específica de valores, prácticas y mediciones de la economía a cada dimensión de la vida humana” (ap.I.1). De este modo, se distancia de una concepción que podemos rotular como “economicista”, que vería en el neoliberalismo únicamente un conjunto de políticas económicas destinadas a imponer la supremacía del capital corporativo y del mercado financiero, mediante la defensa política e ideológica del libre mercado. Por el contrario, para Brown (2017), el neoliberalismo posee un trasfondo “de alcance ontológico y epistemológico” (ap.I.2: “Nacimiento de la Biopolítica de Foucault; trazos de la racionalidad política neoliberal), que proyecta transformaciones en la sociedad de una profundidad y una pregnancia aún mayor que los efectos de una serie de políticas tendientes a aumentar la desigualdad social, la pobreza y el gobierno plutocrático.

La transformación más relevante que el neoliberalismo como racionalidad política se propone apunta, según Brown (2017), a “vaciar de contenido” los basamentos de la democracia liberal, para plegarlos a una lógica económica, inhibiendo por añadidura el despliegue de sus potencialidades de raigambre más radical (ap.I.1). “La razón neoliberal”, entiende Brown (2017), “está convirtiendo el carácter claramente político, el significado y la operación de los elementos constitutivos de la democracia en algo económico” (ap.I.1). Si bien “las prácticas y las instituciones democráticas liberales casi nunca llegan a cumplir su promesa y en ocasiones la invierten de modo cruel”, los principios democráticos liberales suponen y pueden ofrecer “ideales de libertad e igualdad compartidas universalmente y de un gobierno político del pueblo y para él” (Brown, 2017, ap.I.1). En este sentido, el vaciamiento de los ideales liberales clásicos que la razón neoliberal lleva a cabo, obturaría su reinterpretación por parte de imaginarios democráticos más radicales, que buscan la realización de los primeros en términos sustantivos y no meramente formalistas e individuales (Brown, 2017, ap.I.1). Esta tradición de pensamiento que se propone pensar herramientas para radicalizar la democracia es amplia, y es posible, consideramos, encontrar una formulación del punto de partida de sus preocupaciones teóricas en las reflexiones de Agamben (2017, p.273) en relación al *demos* como algo que se refiere tanto a la totalidad del cuerpo político como a una parte de él (los pobres), que no puede ser incluida, así como en las de Rancière (1996) en torno a la democracia como aparición de “la parte de los que no tienen parte” (p.27). Exponentes de ella pueden encontrarse en las obras de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004), Judith Butler (2002) o Achille Mbembe (2016), por nombrar autores que se ocupan de los modos de articular políticamente el ideario democrático con las luchas de sectores excluidos o marginados de la vida en común de la *polis*.

Ahora bien, ¿cómo es que, según Brown, la racionalidad política neoliberal vacía de contenido a la democracia? Para comprender esto, primero debemos señalar que entiende Brown por el término “racionalidad política”. Como indicamos, Brown (2017) sigue las investigaciones de Foucault sobre el neoliberalismo alemán y norteamericano expuestas en *Nacimiento de la*

*biopolítica*, donde, según la autora, el filósofo parte del supuesto de que “el poder no existe ni como dominio crudo ni en un sustrato material de existencia independiente del pensamiento y la lengua” (en II.4: “Racionalidad política y gobernanza”). En cambio, “el poder (...) actúa como parte de un régimen de verdad que es generador de poder, si bien no es idéntico a su ejercicio” y, además, “crea sujetos y órdenes que parece que sólo organiza o gobierna” (Brown, 2017, ap.II.4). De acuerdo con esto, según Brown (2017), “la idea de racionalidad política pareciera ser el esfuerzo de Foucault por asir o desarrollar estos preceptos, para entender cómo se puede gobernar de modo intenso, aunque indirecto, a las sociedades y las poblaciones (...)” (ap.II.4). En este sentido, se debe entender que “la racionalidad política no es un instrumento de la práctica gubernamental sino, más bien, la condición de posibilidad y legitimidad de sus instrumentos; el campo de razón normativa a partir del cual se forja el gobierno” (Brown, 2017, ap.I.4). De allí que la noción de racionalidad política sea “constitutiva” de objetos y de sujetos, como en el caso del *homo economicus*, y que implique “la manera en que un orden normativo de razón llega a gobernar legítimamente, así como a estructurar la vida y la actividad como un todo” (Brown, 2017, ap.II.4). Es así que, como lo indica Brown (2017), citando a Mitchell Dean, la racionalidad política es “previa a la acción política” y, a la vez, “una condición de ella” (ap.II.4).

La racionalidad política neoliberal supone la “economización” de esferas y prácticas que hasta entonces no eran económicas” (ap.I.1). Se trata de “un proceso de reconstrucción del conocimiento, la forma, el contenido y la conducta apropiada en estas esferas y prácticas” (ap.I.1). Sin embargo, advierte Brown (2017), la economización no implica la monetización de todas las esferas: “podemos pensar y actuar (y el neoliberalismo nos interpela como sujetos que lo hacen) como sujetos contemporáneos del mercado en que la generación de riqueza no es la preocupación inmediata” (ap.I.1). El objetivo de la racionalidad política neoliberal es diseminar “el modelo del mercado a todas esferas y actividades” y configurar “a los seres humanos (...) como actores del mercado, siempre solamente y en todos lados como *homo oeconomicus*” (ap. I.1). Esto supone, en el argumento de Brown (2017), fuertes implicancias políticas para la vida democrática, en tanto que “(...) cuando sólo existe el *homo oeconomicus* y cuando la esfera de lo político mismo se expresa en términos económicos, se desvanece el fundamento para una ciudadanía preocupada con las cosas públicas y el bien común” (ap. I.1). De acuerdo con esto, “la ciudadanía misma pierde su valencia y lugar políticos”, y se ve eliminada “la idea misma de un pueblo, un *demos* que afirma su soberanía política colectiva” (Brown, 2017, ap.I.1).

Los ideales de libertad y de igualdad se restringen, en la programación de la racionalidad política neoliberal, del terreno político al económico. Se trata de un ataque contra lo político donde se elimina “(...) la promesa del Estado democrático liberal de asegurar la inclusión, la igualdad y la libertad como dimensiones de la soberanía popular” (ap.I.1). De este modo,

“conforme cada término se reubica en la economía y se transforma en un dialecto económico, la inclusión se transforma en competencia, la igualdad en desigualdad, la libertad en mercados no regulados y la soberanía popular se vuelve imposible de localizar” (ap.I.1). De este modo, señala Brown (2017, ap.I.1), se vacían y se desarticulan “tanto la razón liberal democrática como el imaginario democrático que la excedería”. Y se pregunta: “¿Qué ocurre con la aspiración a la soberanía popular cuando el *demos* se desintegra discursivamente? (...)”. Es en este sentido que el triunfo del proyecto de la racionalidad política neoliberal, en caso de triunfar (Brown no concluye que así haya ocurrido todavía, al menos no de forma definitiva), puede asimilarse a la definición weberiana de “dominación”: “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado contenido entre personas dadas”; e incluso puede asimilarse a la definición de “disciplina”, que, según Weber, encierra el concepto de “una “obediencia habitual” por parte de las masas sin resistencia ni crítica”, que supone “encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática” (Weber, 2002, p.43).

Como se puede ver en lo expuesto hasta aquí, una figura resalta en la dominación de la racionalidad política neoliberal: la del *homo oeconomicus*. De acuerdo a Brown, el *homo oeconomicus* ha desplazado al *homo politicus* (ap.I.3: “Correcciones a Foucault: homo oeconomicus y homo politicus”). Este último se definía, según señala Brown, ensayando una relectura de Aristóteles, no tanto por la definición canónica ligada a “la voluntad humana de poder o connivencia”, sino por la capacidad de “vivir en conjunto de un modo deliberadamente gobernado”, y por el “(...) autogobierno en una asociación establecida que incluya y exceda las necesidades básicas, y a la ubicación de la libertad y la perfectibilidad humanas en la vida política” (ap.I.3). En este sentido, lo que definía a la *polis* como espacio político era que allí se desarrollaban las capacidades “para la asociación, el habla, la ley, la acción, el juicio moral y la ética” (ap.I.3). De allí que “la reflexión moral y la construcción de asociaciones” sean, en la consideración de Brown, “las cualidades que generan nuestro carácter político” (ap.I.3).

El *homo politicus* debió convivir, desde la Modernidad, con el *homo oeconomicus*, al que distingue por sobre todo su propensión al intercambio comercial de mercado. Sin embargo, señala Brown (2017), la aparición y el posterior dominio del *homo oeconomicus* no trajeron aparejada, en la Modernidad, la desaparición del *homo politicus* y su voluntad ética y de asociación (ap.I.3). Releyendo la tradición de la teoría política y económica moderna, desde Smith y Lock, a Hegel y Marx, incluyendo a Rousseau, a Stuart Mill (e incluso a Freud), Brown (2017) constata que el *homo politicus* sobrevivió a lo largo de la historia del pensamiento, aunque fuera de modo relegado. Su desaparición, en cambio, llegaría con la racionalidad política neoliberal, ligado a “(...) la insistencia de que sólo existen actores racionales de mercado en cada esfera de la existencia humana (...)” (ap.I.3).

En este sentido, aun cuando en las democracias liberales el *homo politicus* perdió robustez y se vio debilitado, “es sólo a través del dominio de la razón neoliberal que el sujeto ciudadano deja de ser un ser político para convertirse en uno económico”, mientras que, al mismo tiempo, “el Estado se reconstruye de uno que se fundamenta en la soberanía jurídica a uno modelado a partir de una empresa” (Brown, 2017, ap.I.3). Esto implica, en tanto transformación radical que asegura una nueva configuración de la dominación social y de la disciplina en el sentido weberiano, “la atenuación radical del ejercicio de la libertad en las esferas social y política” (ap.I.3). Paradoja y ardid central, según Brown (2017), de la racionalidad política neoliberal: “la revolución neoliberal ocurre en nombre de la libertad —mercados libres, países libres, hombres libres—, pero destruye su fundamento en la soberanía tanto en los Estados como en los sujetos” (ap.I.3).

Esta revolución planteada en términos de liberación de toda atadura, entiende Brown (2017), imprime transformaciones tanto sobre el Estado como sobre el ciudadano, ubicando a ambos bajo la imagen de una empresa financializada (ap.I.3). Esto posee, en el planteo de Brown (2017), “dos reorientaciones importantes” (ap.I.3). Por un lado, se reorienta la relación del Estado con el ciudadano, de modo que “los ciudadanos ya no son en el sentido más importante elementos constitutivos de la soberanía, miembros de públicos o incluso portadores de derechos” (ap.I.3). Por otro lado, se reorganiza la relación del sujeto consigo mismo y su libertad: “más que una criatura de poder e interés, el yo se convierte en capital en el que invertir” (ap.I.3). De este modo, en la programación de la racionalidad política neoliberal, “los Estados se subordinan a los mercados, gobiernan para el mercado y ganan o pierden legitimidad de acuerdo con las vicisitudes del mercado” (ap.I.3). Mientras que los sujetos, libres para perseguir su propio interés y actuar como empresarios de sí mismos, se ven “emancipados de todas las preocupaciones por lo social, lo político, lo público y lo colectivo, así como de la regulación de éstos”, y “se insertan en las normas y los imperativos de la conducta del mercado (...)” (ap.I.3).

Este movimiento, que implica la adecuación de los sujetos a la norma por la vía de un tipo muy específico de libertad, es emparentable con el modo en que Gilles Deleuze (1991) describió el funcionamiento del poder en las “sociedades de control”, el tipo de sociedad en la que nos encontraríamos actualmente, habiendo abandonado ya las “sociedades de disciplina” foucaulteanas. Según Deleuze (1991), lo que caracteriza a dicho poder es la cualidad de actuar mediante “*modulaciones*”, que funcionan “como un tamiz que cambia de un momento a otro” y que ejerce el control “a cielo abierto”, organizando “la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación” (p.2-4). En él, la forma-empresa aparece como el elemento tanto “masificador como individualizador” (Deleuze, 1991, p.2); es decir, que define a un mismo tiempo las coordenadas desde las que parte la particularidad de cada sujeto, y el signo que las reúne. De allí que el interés del sujeto sea “autoinvertir de modos

que mejoren su valor” (Brown, 2017), por medio “una atención constante a su calificación de crédito real o figurativa y hacerlo en todas las esferas de su existencia” (ap.I.1). Por ejemplo, realizando el espectáculo de la propia intimidad en Internet, haciendo la “gestión de sí como una marca”, como indicaba Sibilia (2017, p.303). O como lo entiende a su vez Brown (2017), en una de las escasas alusiones que se encuentran en su texto a la cuestión de la relación entre las transformaciones del neoliberalismo y las nuevas plataformas virtuales de socialización:

“Ya sea a través de los “seguidores”, likes y retweets de los medios sociales, ya sea a través de clasificaciones y calificaciones de cada actividad y esfera, ya sea de modo más directo a través de prácticas monetizadas, la búsqueda de educación, entrenamiento, ocio, reproducción, consumo y demás elementos se configura cada vez más como decisiones y prácticas estratégicas relacionadas con mejorar el valor futuro de uno mismo.” (en ap.I.1).

En el epílogo del libro que hemos estado comentando en este apartado, Brown (2017, ap. “Epílogo: la pérdida de la nuda democracia y la conversión de la libertad en sacrificio”) presenta una síntesis del argumento general y señala que la dominación de la racionalidad política neoliberal supone “la pérdida de la *nuda democracia*”. El influjo neoliberal, entiende Brown, vacía y diluye las articulaciones de la democracia en sus supuestos primigenios, la *nuda democracia*, entendida como “la aspiración a que el pueblo, y no algo más, ordene y regule su vida en común mediante el gobierno de sí” (ap. “Epílogo”). La “promesa desnuda de la *nuda democracia*” implicaría “la posibilidad de que el poder se usará a favor de una gran mayoría y no de unos pocos, que todos puedan considerarse fines y no medios, y que todos puedan tener una voz política” (Brown, 2017, ap. “Epílogo”). En este sentido, si bien la democracia liberal ha permitido y asegurado, a través de sus abstracciones falsamente universales en la práctica, las más variadas injusticias, comenzando con la dominación del capital sobre el trabajo, hasta la discriminación ligada al género y a la raza, “también han fungido como materia prima para un imaginario político (...) que tiene por meta realizar una democracia excluida por su forma liberal” (Brown, 2017, ap. “Epílogo”).

La posibilidad de la realización, e incluso, creemos, de la legitimación simbólica de tales imaginarios, es lo que se ve, en la actualidad, amenazado por la racionalidad política neoliberal, mediante su “eliminación de la idea misma de demos, con el sometimiento del homo politicus en manos del homo oeconomicus, con su hostilidad hacia la política, su economización de los términos de la democracia liberal, su desplazamiento de los valores legales de la democracia liberal y la deliberación pública a favor de la gobernanza y la nueva gestión” (Brown, 2017, ap. “Epílogo”). Se produce así un debilitamiento estructural de la promesa de la democracia como “gobierno compartido”. Como lo precisa Brown (2017), “el

carácter rebelde de la democracia queda suprimido por una forma de gobernar que es a la vez blanda y total” (ap. “Epílogo”). En este vaciamiento de las potencias que la vida democrática en común posee se encuentra la anulación, para los dominados, para “los que no tienen parte” (Rancière, 1996), de ejercitar aquello que Arendt (1973) entendía por poder: “la capacidad de actuar concertadamente” (p.154), es decir, la posibilidad de producir modificaciones en el mundo que abran el campo de lo posible.

El proyecto de la racionalidad política neoliberal, tal como lo describimos en este apartado, encuentra en el repliegue sobre la intimidad y la vida privada que asegura la constitución de subjetividades visibles mediante el dispositivo de examen-confesión de las “redes sociales”, un punto de apoyo y un pilar para sus objetivos de vaciamiento de la vida pública como plataforma desde la cual sea posible ensayar transformaciones políticas de algún grado de radicalidad. En el apartado siguiente, correspondiente a la conclusión, ahondamos sobre esta tesis, recapitulando y poniendo en relación lo estudiado a lo largo del trabajo.

#### **4. Conclusión**

En este trabajo nos propusimos especular acerca de las relaciones entre el uso masivo de las redes sociales y el orden social imperante. En particular, nos interesó ahondar en el posible vínculo de afinidad entre el tipo de subjetividad que se constituye a partir de las nuevas prácticas de exhibición de la intimidad en Internet y las características del proyecto de dominación social articulado en la actualidad por la racionalidad política neoliberal. Siguiendo los descubrimientos de Michel Foucault en *Del gobierno de los vivos* relacionados al rol fundamental que el discurso sobre sí mismo adquiere en las sociedades occidentales desde el cristianismo, presentamos algunos aportes de Paula Sibilia, que retoman las preocupaciones foucaulteanas para pensar las coordenadas del presente. A su vez, nos servimos de un ensayo teórico de actualidad sobre los rasgos del proyecto neoliberal, escrito por Wendy Brown, para ganar claridad sobre las características del orden social actual y la racionalidad que lo rige.

De acuerdo con esto, en el primer apartado, dividido en dos sub-párrafos, nos concentramos en presentar algunos lineamientos centrales de *La intimidad como espectáculo*. En el primer sub-párrafo seguimos a Sibilia para identificar que la forma en que se constituyen las subjetividades en un momento histórico dado, guarda una relación estrecha con la configuración socio-cultural vigente. En este sentido, las subjetividades no pueden comprenderse como entidades a-históricas sino que conforman “modos de ser y estar en el mundo” de conformación maleable. A su vez, indicamos que la práctica por la cual se definen actualmente las subjetividades es la de *espectacularizar* la propia intimidad en Internet, ficcionalizando la personalidad y la vida mediante recursos mediáticos. Esto supone un

quiebre respecto de antiguos modos de vivir la relación la intimidad, relacionados con el surgimiento del *homo psychologicus* y el ámbito privado de la vida, en el mundo burgués del siglo XVIII. En ese paisaje, la intimidad aparecía como un bien preciado, signo último de la autenticidad, protegido de la mirada pública para garantizar su crecimiento y su estímulo. Por el contrario, en la actualidad la intimidad se les aparece a los sujetos como una dimensión que debe ser revelada y publicitada en todo momento y en todo lugar; debe hacerse de ella un espectáculo, dirigido y orientado hacia la mirada ajena, ornamentado por los códigos instantáneos de la información y la mediatización.

Este nuevo repliegue sobre la intimidad presenta una continuidad respecto de la forma burguesa y moderna en que los sujetos se ligaban a ella. Si en la época del cultivo de la intimidad en el ámbito de lo privado se producía un abandono y un desencanto respecto de la vida y los asuntos públicos, el régimen de la intimidad como espectáculo no deja de suponer el mismo efecto. En ambos casos se produce un repliegue del sujeto sobre sí mismo que lo alejaría de aquellos ámbitos que hacen a la vida en común. La diferencia residiría en que, en la actualidad, este movimiento implica un *pasaje* por una forma particular de lo público, ligada a la mediatización y a la publicidad.

En el segundo sub-párrafo, retomamos la hipótesis esbozada por Sibilía según la cual el régimen de los *espectáculos de intimidad* sería una nueva variación de la técnica de confesión estudiada por Foucault en *La voluntad de saber*. Con vistas a ganar claridad sobre dicha técnica, consideramos la analítica foucaultiana del dispositivo de examen-confesión, tal como aparece en el curso *Del gobierno de los vivos*. Allí, Foucault parte de la consideración de que, para ejercer el gobierno, el poder requiere que sus dominados lleven a cabo *actos de verdad*, mediante operaciones *auto-aletúrgicas* en las que el sujeto mismo es el objeto del *acto de verdad*. Identificando a la práctica de la confesión como el acto de *auto-aleturgia* más importante para la historia de las relaciones entre subjetividad y verdad en Occidente, Foucault se enfoca en el estudio de la dirección de conciencia cristiana en las instituciones monásticas. Tres son los elementos que constituyen la economía de la misma: 1) el principio de la obediencia sin fin, 2) el principio del examen incesante y el 3) el principio de la confesión exhaustiva. La interrelación entre los tres elementos permite sustraer dos conclusiones de relevancia para los propósitos de este trabajo: por un lado, el examen de sí mismo que debía realizar el sujeto implica siempre la obediencia hacia otro; por el otro, el examen supone la necesidad de confesarse, de hacer la “discursivización perpetua de uno mismo” con el objetivo de conjurar los pensamientos malignos que sin remedio se presentan el alma del hombre.

El dispositivo de examen-confesión, es para Foucault, el resultado de la institución de un *régimen de verdad*. Es decir, un conjunto de condiciones para la producción de actos de verdad que supone “condiciones de efectuación” y “efectos específicos” para los mismos. En el final del apartado, proponemos un refinamiento de la lectura que Sibilía hace de la técnica

de la confesión como dispositivo que permite, en la actualidad, la conformación de *subjetividades visibles*. En este sentido, se desprende de lo estudiado que las “redes sociales” suponen un *régimen de verdad* que, mediante el accionar del dispositivo de examen-confesión, instituye condiciones y efectos que hacen a la constitución particular de un tipo de subjetividad *visible* y *alter-dirigida*, orientada hacia y por la mirada de los otros. Se trata de un tipo de subjetividad que corona a la personalidad como una obra de arte que debe ser exhibida en el “mercado de la personalidad”, y que establece la obligación de revelar la intimidad públicamente, forzando en la virtualidad, los límites del antiguo espacio privado.

En el segundo apartado del trabajo, más breve que el primero en tanto consta de un único párrafo, se rastrean las características más salientes del proceso neoliberal que rige en el presente. Hemos utilizado para ello, el ensayo de Wendy Brown, *El pueblo sin atributos*, donde la autora sigue al Foucault de *Nacimiento de la Biopolítica* para dar cuenta del neoliberalismo como un proceso socio-político que, lejos de limitarse a la promoción de una serie de políticas ligadas a la defensa del libre-mercado y el capital financiero, pretende instaurar una nueva racionalidad política, de alcances ontológicos y epistemológicos. En ese sentido, señalamos que una racionalidad política debe comprenderse tanto como “previa a la acción política” como “condición de ella”. El proyecto de la racionalidad política neoliberal es el de organizar todas las esferas y las prácticas de la vida bajo términos económicos. En particular, busca colocar bajo el signo de la economía a la democracia liberal, inhibiendo por añadidura la potencialidad de radicalización que la misma posee (es decir, el intento de llevar a la práctica y a un terreno sustancioso sus universales abstractos). De acuerdo con este objetivo, la racionalidad política neoliberal convierte las proclamas liberales de inclusión en una defensa de la competencia, la igualdad en una desigualdad asumida, y la libertad en libre mercado, diluyendo la soberanía popular. Esto supone, identificamos, el establecimiento de un esquema de dominación y de disciplina en términos weberianos.

La transformación social que la racionalidad política neoliberal articula supone, además, la eliminación epistemológica de la figura del *homo politicus* aristotélico, caracterizado por su capacidad para asociarse y para establecer juicios éticos, guiando así la vida de la *polis*, y la coronación total, en su reemplazo, del *homo oeconomicus*, al que sólo guía el deseo racional de intercambiar bienes. En este movimiento, el sujeto y el Estado pasan a medir sus propósitos y sus éxitos en relación a la lógica mercantil de la empresa. Se configura así, hemos señalado, un tipo de dominación asimilable al funcionamiento del poder en las “sociedades de control” descritas por Deleuze: se trata de un poder que actúa mediante “*modulaciones*” y que posee efectos al mismo tiempo masificadores e individualizadores.

En relación a lo anterior, podemos señalar como conclusión general, y al mismo tiempo parcial, por las múltiples y muy complejas aristas que implicaría, que el tipo de subjetividad que se constituye mediante la sujeción al dispositivo de examen-confesión por el que operan

las redes sociales, y que demanda de los sujetos que hagan el espectáculo continuo de su intimidad, actúa en afinidad con el proyecto de la racionalidad política neoliberal. Este último se caracteriza, como hemos visto, por un vaciamiento y una desarticulación de la vida democrática como espacio de disputas sobre el que reina la preeminencia de la soberanía popular, abierto a reactualizaciones y a reinterpretaciones radicalizadas en sus pretensiones de igualdad y de libertad. En tanto el dispositivo de examen-confesión requiere de los sujetos que se constituyan como *subjetividades visibles* que deben *aparecer para ser*, replegándose sobre sí mismos en un giro por lo demás individualizante, el campo de lo político, el de los asuntos públicos de la *polis* y del *demos*, queda desierto y libre para el accionar de la racionalidad neoliberal y su proyecto *economizador* de todas las esferas de la vida. Por otra parte, el cultivo de la personalidad como una mercancía y la “gestión de sí como una marca” con el objetivo de ofrecerse en el “mercado de la personalidad”, se pliegan a la lógica de la forma-empresa bajo la cual el proyecto neoliberal pretende ubicar a todos los sujetos, despojándolos de su cualidad *ciudadana*, es decir, comprometida con las transformaciones que hacen a la vida en común y a lo público, y desterrando definitivamente cualquier posibilidad de cambio social ligado al carácter potencialmente rebelde de la democracia. Si la ficcionalización de la propia vida mediante recursos mediáticos que suponen los *espectáculos de intimidad* se encuentra en afinidad con el objetivo neoliberal de vaciamiento de la democracia, si el dispositivo de examen-confesión que los sustenta efectivamente funciona como un punto de apoyo y un pilar para la dominación social y el cercenamiento del campo de lo posible, siendo incluso tal vez su piedra de toque, y una de sus condiciones de posibilidad, se habrá comprobado lo que Foucault (2014) se ocupó de advertir hace cuarenta años: que la discursivización perpetua de nuestra verdad “es una de las formas primordiales de nuestra obediencia” (p.358).

## **Bibliografía**

- Agamben, G. (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (1973). *Crisis de la república*. Taurus.
- Benjamin, W. (1991). *El narrador*. Taurus.
- Benjamin, W. (2009). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En *Estética y Política*. Las cuarenta.
- Brown, W. (2017). *El pueblo sin atributos*. Malpaso.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Editorial Paidós.
- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault*. Siglo XXI.
- Deleuze, G. (1991). Postdata sobre las sociedades de control. En Ferrer, Ch. (comp.). *El lenguaje literario* (2). Nordan.
- Foucault, M. (1985). “El sexo como moral: entrevista con Michel Foucault”. En *Saber y Verdad* (p.185-196). La Piqueta.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI.

- Foucault, M. (2012). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo XXI.
- Giordano, A. (1986). El autor, la lectura. *Sumario* (p.79-90).
- Han, B. (2015). *En el enjambre*. Herder.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del Neoliberalismo*. Akal.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura - Económica.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado*. Amorrortu.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Futuro Anterior.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. Política y filosofía. Nueva Visión.
- Sennet, R. (1978). *El declive del hombre público*. Península.
- Sibilia, P. (2017). *La intimidad como espectáculo*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.