

Tecnologías del yo y *deepfakes*: simulacros de interioridad sin identidad

Technologies of the Self and Deepfakes: Simulacra of Interiority without Identity

Carlos A. Garduño Comparán*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

eidoshumanidades1@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8401-9478



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rdff.v58i161.452

Resumen

A raíz del desarrollo de la inteligencia artificial, el espacio público actual nos confronta a sistemas informáticos que neutralizan las identidades a través de *deepfakes*. En este texto se argumenta que la resistencia ante ellos depende de usos alternativos de la tecnología. Las herramientas desarrolladas por Michel Foucault pueden clarificar estos conflictos y ayudar a concebir estrategias. Para mostrarlo, se caracterizarán estos espacios públicos, donde la autenticidad se vuelve irrelevante, a través de la noción de *proflicity* propuesta por Hans-Georg Moeller y Paul J. D'Ambrosio. Posteriormente, a partir de la interpretación de Foucault sobre qué es la Ilustración, de su análisis de las *tecnologías del yo* y su conversación con Gilles Deleuze sobre el rol del intelectual, se precisará cómo mantener el proyecto de defensa de la autonomía, a condición de considerarlo un proceso técnico y de desarrollo de estrategias variables. Finalmente, se argumentará con Deleuze que esas estrategias tienen la función de *plegar el afuera*, lo cual genera efectos de interioridad y permite entrever la configuración de procesos de subjetivación.

PALABRAS CLAVE: Michel Foucault, Gilles Deleuze, simulacros, tecnologías del yo, *deepfakes*, identidad.

Abstract

As a result of the development of artificial intelligence, the current public sphere confronts us with computer systems that neutralize identities through *deepfakes*. This text argues that resistance to them depends on alternative uses of technology. The tools developed by Michel Foucault can clarify these conflicts and help to conceive strategies. To demonstrate this, public spaces where authenticity becomes irrelevant will be characterized through the notion of *proflicity* proposed by Hans-Georg Moeller and Paul J. D'Ambrosio. Subsequently, based on Foucault's interpretation of the Enlightenment, his analysis of the *technologies of the self*, and his conversation with Gilles Deleuze on the role of the intellectual, it

Recepción 2-02-2026 / Aceptación 23-03-2026

* Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador posdoctoral apoyado por el Conacyt en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Fonds Ricoeur y Hannah Arendt Center for Politics and Humanities en Bard College (2012-2014). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I, desde 2016. Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México y el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana.

will be specified how to maintain the project of defending autonomy, provided it is considered a technical process and the development of variable strategies. Finally, it will be argued through Deleuze that these strategies have the function of *folding the outside*, which makes it possible to generate effects of interiority and allows us to glimpse the configuration of subjectivation processes.

KEYWORDS: Michel Foucault; Gilles Deleuze; simulacra; technologies of the self; deepfakes; identity.

En una reciente entrevista al conocido economista e intelectual público Yanis Varoufakis,¹ se discutió sobre una tendencia actual del espacio público provocada por los desarrollos de la inteligencia artificial: la proliferación de los llamados *deepfakes*, producto de herramientas avanzadas de edición de audio y video, que sintetizan elementos obtenidos de los diversos medios de información a los cuales tienen acceso para crear reproducciones que simulan la presencia de personas o situaciones.

Varoufakis refiere a su situación particular, al ser una de las personalidades más *falsificadas* en la red. Comenta que, mientras veía uno de los videos, tardó cerca de dos minutos en darse cuenta de que no era él quien hablaba ahí. Para que lo bajaran de la plataforma, tuvo que pasar por un largo proceso burocrático en donde debió comprobar que era falso. Tras varias semanas, por fin logró que el video fuera retirado. Ahí fue cuando se percató del absurdo del sistema: el mismo video se reprodujo en otros canales de la misma plataforma, como si fueran cabezas de hidra. No tenía sentido seguir defendiendo la exclusividad de su imagen, pues el algoritmo funciona precisamente para fomentar la reproducción de los *deepfakes*.

¹ Freddie Sayers, "Yanis Varoufakis: Deepfakes of me are taking over YouTube", publicado el 31 de diciembre de 2025, UnHerd, YouTube, video, 27 min., 56 sec., <https://www.youtube.com/watch?v=-4tjjGrUrVw>.

Por supuesto, se podrían diseñar procedimientos más eficaces para defender la identidad y la dignidad de las personas expuestas en esos espacios, así como algoritmos para detectar y bloquear abusos y violaciones, a través de constantes auditorías y una gobernanza por parte de autoridades institucionales con poder de actuar de manera preventiva y punitiva sobre las compañías, hacerlas cumplir una legislación enfocada en la experiencia y seguridad de los usuarios.²

El punto que Varoufakis destaca es que nada de eso se implementa porque no existe interés por parte de los dueños y ejecutivos de las plataformas, para ellos el imperativo se reduce a maximizar ganancias. Tampoco se han generado las condiciones políticas para oponerse al conjunto de intereses que comparten las élites en el poder. El hecho es que los *deepfakes* son perfectamente coherentes con su modelo de negocio, y el control que ejercen a través de su tecnología es semejante al de señores feudales que parecen estar más allá de cualquier voluntad popular o de los intereses de la humanidad.³ Ante estas circunstancias, intentar limitarlos u orientar su actividad con códigos y comités de ética resulta una tarea vana.

Este caso nos permite abordar una de las cuestiones más inquietantes del actual desarrollo tecnológico, que tiene a la inteligencia artificial como punta de lanza: ¿Es todavía posible concebir el espacio público

² Como referencia de las complicaciones para regular la IA y la ineficacia de los códigos de ética tanto empresariales como de gobierno, véase Luke Munn, “The uselessness of AI ethics”, *AI and Ethics* 3 (2023): 869-877. Ver las siguientes discusiones para profundizar en los retos jurídicos de la regulación de los *deepfakes*: Jireth Melissa Becerra Rangel, Enuar Andrés Ortiz Quintero y Jean Carlos Vergara Llanos, “Inteligencia artificial y creación de pornografía *deepfake* no consensuada: derechos humanos y perspectiva ética jurídica”, *Revista CES Derecho*, vol. 16, núm. 2 (2025): 38-60; Carlos Trujillo Cabrera, “El derecho a la propia imagen (y a la voz) frente a la inteligencia artificial”, *Indret: Revista para el Análisis del Derecho* 1 (2024): 74-113.

³ Los argumentos de Varoufakis sobre cómo parte del sistema capitalista se transforma en un entorno feudal en función del desarrollo de plataformas tecnológicas monopolizadoras pueden consultarse en: Yanis Varoufakis, *Technofeudalism: What Killed Capitalism* (Nueva York: Melville House Publishing, 2024).

bajo el principio ilustrado de garantizar la dignidad de sus integrantes, en el respeto a su autonomía? ¿Qué queda de esta autonomía si, como en el caso de Varoufakis, se pierde el control de la propia identidad, así como la capacidad de protección por parte del sistema?

A pesar de los efectos perniciosos de estos dispositivos, Varoufakis se pregunta si la tecnología llegará a tener consecuencias progresistas.⁴ Evidentemente, los *deepfakes* erosionan la confianza y ponen en duda cualquier sentido de autenticidad. Quizá, plantea, podrían llegar a favorecer lo que los atenienses entendían por *isegoría*:⁵ el derecho igualitario a hablar, en el contexto de la democracia, bajo la exigencia de que lo dicho sea juzgado por el mérito de los argumentos, con independencia de la identidad de quien los pronuncie.

La propuesta de Varoufakis es provocadora y apunta a un problema central de las relaciones de poder. Ante un sistema que impone una serie de dispositivos que terminan por neutralizar la noción de identidad para ciertos individuos —al volver indiferente si es verdadera o falsa—, mientras que a quienes detentan el poder les permite establecerla con toda claridad y promoverla masivamente, la resistencia sólo podría darse a través de la irrupción de alguna técnica alternativa de afirmación pública o desde un principio distinto al de autenticidad, como el del mérito de los argumentos, que sostenga a pesar de la asimetría de poder. En tal panorama, las herramientas de análisis y crítica de las relaciones de poder desarrolladas por Michel Foucault tienen, a mi parecer, un gran potencial

⁴ Mark Fisher ha señalado cómo los sectores de izquierda suelen incurrir en posturas reaccionarias frente a las tecnologías implementadas por el capitalismo. Para evitarlo, en lugar de resistirse a usarlas y refugiarse en prácticas y modos de vida precedentes, Fisher apuesta por involucrarse a plenitud en su dinámica para intentar desarrollar usos que, desde el capitalismo mismo y sus plataformas, lo superen. Éste parece ser el sentido de la postura de Varoufakis, así como de las de Michel Foucault y Gilles Deleuze que exploraremos en este texto. Mark Fisher, “Deseo poscapitalista”, en *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* (Buenos Aires: Caja Negra, 2018), 141-152.

⁵ UnHerd, *Yanis Varoufakis*.

para clarificar estos conflictos y servir de base para posibles estrategias ante las imposiciones, así como para ejercer el poder con autonomía.⁶

Para mostrarlo, en un primer momento se ahondará en la naturaleza de este espacio público dominado por las tecnologías de reproducción, en donde la autenticidad se vuelve irrelevante,⁷ a través de la noción de *proficiency*, propuesta por Hans-Georg Moeller y Paul J. D'Ambrosio, la cual refiere a los perfiles públicos (*profiles*) que diseñamos para presentarnos en las redes sociales y en general en el mundo digital.

Posteriormente, a partir de la interpretación de Foucault sobre qué es la Ilustración, su análisis de las prácticas de afirmación pública que identificó como *tecnologías del yo* y su conversación con Gilles Deleuze sobre el rol del intelectual en nuestras sociedades de control, se precisará cómo podemos mantener el proyecto de defensa de la autonomía, a condición de considerarlo un proceso técnico y de desarrollo de estrategias variables, y no como el establecimiento de una representación del espacio público bajo una normativa universal, como la de los derechos humanos.

Finalmente, se argumentará que esas estrategias, de acuerdo con Deleuze, tienen la función de *plegar el afuera*, lo cual posibilita generar dis-

⁶ En *El gobierno de sí y de los otros* o *El coraje de la verdad*, Foucault realizó una exploración, en el contexto de Grecia clásica y el helenismo, de una serie de técnicas retóricas, a las que denominó *parresía*, que posibilitaron a los individuos el reconocimiento público y la expresión de la verdad desde su posición singular, a pesar de la asimetría de poder. Aunque son pertinentes para el caso específico que discutimos aquí, este texto se enfocará en mostrar la concepción de tecnología propuesta por Foucault como forma de resistencia, con relación directa a sus propuestas de qué deben ser la teoría y la subjetivación. La cuestión que queda abierta es sobre el tipo de *parresía* que podría desarrollarse en nuestras actuales condiciones técnicas.

⁷ La atrofía del *aura*, su impacto en la experiencia y sus implicaciones políticas, a causa de las técnicas de reproducción, ya había sido identificada por Walter Benjamin en sus textos clásicos: *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros textos* (Buenos Aires: Ediciones Godot, 2012). Siguiendo la sugerencia de Benjamin, este texto pretende ser una indagación de lo que podría significar la *politización de la técnica* en la época de los *deepfakes* y de las condiciones que posibilitan realizar la crítica de la *estetización de la política*.

tintos efectos de interioridad y exterioridad, y permite entrever cómo se configuran los procesos de subjetivación sin requerir la definición de una identidad originaria.

La perspectiva planteada ayudará a analizar y ofrecer una respuesta a las inquietudes de Varoufakis. Ciertamente, la tecnología opera a través de dispositivos que responden a intereses impuestos por poderes hegemónicos, los cuales condicionan la posibilidad de hablar en público y favorecen el reconocimiento de unas subjetividades sobre otras que resultan marginadas. Resulta ingenuo pensar que es posible recurrir a una especie de fundamentación naturalista para afianzar derechos más allá de estas relaciones.⁸ Toda normatividad efectivamente implementada, como lo padeció Varoufakis, está inserta en las luchas por garantizar las ganancias de unos sobre el prestigio y la dignidad de otros.

En este texto se argumentará que la autonomía, al ser una categoría esencialmente política, radica en la capacidad técnica de ofrecer resistencia, más que en principios de carácter moral; en consecuencia, esto no consiste en la expresión auténtica del sujeto o en el despliegue de una racionalidad universal, sino en la configuración, puramente formal y circunstancial, de una interioridad sin identidad.

Así, el mérito o la validez de una presentación pública no depende de corroborar la correspondencia con el auténtico Varoufakis, sino que, independientemente de su presencia, pero en tensión con el sistema de capitalización forzado por el medio, su posición sea distinguida de aquello a lo que se opone.

⁸ Hannah Arendt, entre otros, señaló ya el absurdo político de los derechos humanos a falta de una autoridad capaz de implementarlos o de la acción de un colectivo que se hiciera reconocer públicamente: Hannah Arendt “The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man”, en *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York: Meridian Books, 1962), 267-304.

Profilicity

En el marco del análisis de las formas de comunicación, Moeller y D'Ambrosio distinguen la manera en que los entornos tecnológicos condicionan la identificación de sus miembros.⁹

En sociedades tradicionales premodernas, basadas en un vínculo comunitario que requiere contacto directo, predomina el principio de *sinceridad*, en función del cual los individuos se comprometen con su rol como parte de su familia, gremio o estamento, internalizan como propios los valores y las normas de su entorno de convivencia inmediato.

Cuando los vínculos comunitarios entran en crisis a causa de las transformaciones ocasionadas por el desarrollo de la modernidad y los ideales ilustrados, se impone paulatinamente el principio de *autenticidad*, en función del cual se supone que el individuo posee ciertas cualidades propias, independientes de las condiciones sociales, que expresan su verdadera identidad.¹⁰ Con ello, el proceso de reconocimiento exige encontrar medios de expresión de la interioridad, en un constante conflicto con las circunstancias externas.

A partir del proceso de industrialización durante el siglo XIX, que modificó las condiciones sociales para favorecer la productividad económica —y no la integración comunitaria o la expresión auténtica—, se impuso poco a poco, en referencia al concepto acuñado por Niklas Luhmann, un proceso de *diferenciación funcional*,¹¹ con relación al cual pierden rele-

⁹ Hans-Georg Moeller y Paul. J. D'Ambrosio, *You and Your Profile: Identity after Authenticity* (Nueva York: Columbia University Press, 2021).

¹⁰ En términos filosóficos, esto implica la presuposición del sujeto como fundamento racional universal de toda actividad cognitiva o práctica, que se impuso como principio naturalista, vigente al menos hasta el siglo XIX, cuando se cuestionó su legitimidad en nombre de la diversidad del desarrollo histórico-material.

¹¹ Niklas Luhmann, "Differentiation of Society", *The Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 2, núm. 1 (invierno de 1977): 29-53.

vancia las consideraciones morales. Lo que nos define en estas sociedades tecnológicamente desarrolladas ya no se basa en lo que somos, sino en la lógica especializada de los sistemas en que operamos. Uno tiene tantas identidades como sistemas con los que interactúa, en condiciones en constante modificación, por lo que no se permite la estabilización de las identidades.

Moeller y D'Ambrosio apuntan que, en un contexto de alta variabilidad y aumento de la complejidad como éste, los individuos deben desarrollar nuevas competencias para adaptarse a los sistemas y hacerse reconocer. En específico, con base en Luhmann, destacan la habilidad de realizar *observaciones de segundo orden*.¹² Mientras la sinceridad y la autenticidad son reconocibles a simple vista y de manera inmediata por cualquier observador, en contextos contemporáneos ya no basta con observar lo que se muestra, sino que se requiere considerar desde dónde se está observando.¹³

Lo anterior implica asumir una posición inherentemente crítica en sentido kantiano, donde el observador no sólo es consciente de lo que observa, sino también de la perspectiva a partir de la cual lo hace. Los sujetos requieren considerar los hechos, además de la manera en que esos hechos son presentados. A diferencia del sistema kantiano, aquí no se cuenta con una estructura trascendental que permita unificar todas las perspectivas, el individuo requiere interpretar cada situación en su especificidad.

¹² Al respecto, véase Hans-Georg Moeller, “On Second-Order Observation and Genuine Pretending: Coming to Terms with Society”, *The Library of Consciousness*, 7 de diciembre de 2017.

¹³ Como referencia a los conflictos en el espacio público mediatizado, en los que entra en juego la distinción entre lo enunciado y lo que se muestra desde la posición de enunciación, véase Slavoj Žižek, “Saying, Keeping Silent, and Showing: Notes on a Scandal in Frankfurt”, *The Philosophical Salon* 30 de octubre de 2026, <https://thephilosophicalsalon.com/saying-keeping-silent-and-showing-notes-on-a-scandal-in-frankfurt/>.

Lo que sustituye a la sinceridad y a la autenticidad es una respuesta técnica ante la complejidad social ocasionada por las nuevas formas de observación, que Moeller y D'Ambrosio denominan *proflicity*, que consiste en el diseño de distintos perfiles aptos para presentarse de acuerdo con las demandas de cada sistema.

Como se adelantó, “no hay un perfil definitivo de uno mismo que resuma su identidad para siempre”.¹⁴ Ningún perfil puede por sí mismo solventar todas las exigencias presentadas en distintas interacciones entre sistemas, por lo que continuamente debe ser modificado, en función de las maneras en que uno espera ser visto. Vale recalcar, no por lo que uno es, sino por cómo está siendo visto.

Más que un sujeto trascendental, lo que se impone es una especie de sentido común,¹⁵ como una voluntad general a la cual los autores denominan *general peer*, en referencia al sistema de evaluación de *revisión por pares* (*peer review*).¹⁶ Uno no escribe o se presenta en público bajo una serie de principios universales, o se expresa de manera auténtica, sino como supone que será aprobado de acuerdo con la forma en que es visto por un *par*, al que no conoce personalmente y con el que nunca interactúa directamente, pero se supone como criterio de juicio, desde la lógica de cada sistema específico. En consecuencia, se genera “un *performance* comunicativo colectivo”¹⁷ que puede ser medido y reproducido a través

¹⁴ Moeller y D'Ambrosio, *You and Your Profile*, 46-47. Las citas en otro idioma son traducidas al español por el autor de este artículo.

¹⁵ Es relevante discutir el estatuto del *sensus communis* en la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant, no como una estructura *a priori*, sino como una génesis contingente, aunque trascendental. Véase el siguiente artículo, que discute la cuestión a partir de la interpretación de Deleuze: Pablo Nicolás-Pachilla, “Deleuze y la génesis del *sensus communis* en la *Crítica de la facultad de juzgar estética*”, *Tópicos: Revista de filosofía* 64 (2022): 155-189.

¹⁶ Ver: Hans-Georg Moeller, “The General Peer: The Public Sphere in the Age of Proflicity (Profile-based Identity)”, *Kybernetes*, vol. 50, núm. 4 (2020); 994-1003.

¹⁷ Moeller y D'Ambrosio, *You and Your Profile*, 49.

del análisis de la información, aunque no refleja ninguna forma de conciencia concreta.

El *general peer* no es más que una abstracción que sostiene un “bucle de retroalimentación de validación social”,¹⁸ como método de procesamiento de información, en función del cual los individuos pueden decidir qué tipo de perfil requieren diseñar, con el fin de ser aceptados. Las redes sociales son los típicos ejemplos: “Facebook y otros sitios de redes sociales florecen porque proveen nueva tecnología para la formación social-psicológica de la identidad”.¹⁹

Así, una cuenta de red social funciona de manera análoga a una credencial de identidad o a un número de seguridad social: provee los elementos técnicos para que un individuo pueda ser reconocido en diferentes sistemas (social, económico, político, cultural, etcétera) y con ello aspirar a distintas formas de validación.²⁰ Cada cuenta, además, impone cierta carga al individuo; los perfiles creados se vuelven moral, legal y económicamente responsabilidad de sus titulares.

Uno de los señalamientos más importantes de los autores es que los perfiles no tienen valor de sentido (*meaning value*), sino de información (*information value*).²¹ Mientras la sinceridad y la autenticidad requieren afianzarse en ciertos significados que permanecen estables como fundamentos del orden simbólico,²² los perfiles funcionan en *feeds*, flujos con-

¹⁸ Moeller y D'Ambrosio, *You and Your Profile*, 52.

¹⁹ Moeller y D'Ambrosio, *You and Your Profile*, 53.

²⁰ Tal método de reconocimiento público, sin duda, pone en cuestión el carácter de persona de cualquier sujeto, lo cual afecta sus derechos, responsabilidades y garantías, y podría dejar en suspenso la capacidad de asumir de manera autónoma su identidad. Véase los análisis y discusiones de Giorgio Agamben, “Identidad sin persona”, en *Desnudez* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2011), 67-78.

²¹ Moeller y D'Ambrosio, *You and Your Profile*, 57-58.

²² Al respecto, es pertinente discutir qué efectos tiene la subversión del orden simbólico, operada por estas tecnologías, en la aparición pública. Discutiremos esta cuestión más adelante a partir de: Slavoj Žižek, “Appearances”, *The Philosophical Salon* 26 de enero 2026, <https://www.thephilosophicalsalon.com/appearances/>.

tinuos de información en constante actualización. Un perfil que deja de actualizarse, como los currículums, pierde valor. No se juzga entonces por su sentido, pero debe ser cuidadosamente diseñado para ser exhibido en cada ocasión. Su valor de información, que se actualiza en su exhibición y su reactualización, requiere una especie de *curaduría*.

Aquí debemos preguntarnos qué implicaciones tiene esta transvaloración, ocasionada por las tecnologías de formación de la identidad, en nuestras concepciones morales y en las relaciones de poder. Como en el caso del postureo moral (*virtue signaling*), los valores o las causas sociales son presentadas no por su sentido intrínseco ni por ser efectivamente asumidas, sino como parte de una estrategia de exhibición calculada para aumentar el valor de un perfil.²³

Moeller y D'Ambrosio repiten el cuestionamiento de Platón en *Eutífrón*: ¿Algo es bueno porque complace a los dioses o complace a los dioses porque es bueno?²⁴ En los marcos de la sinceridad y la autenticidad, lo bueno debe preceder la aprobación y la complacencia; en la era de los perfiles, la complacencia determina lo que es aceptado como bueno y, por ello, siempre lo encontramos en un *feed* de reactualización constante, sin necesidad de preservar un sentido.

También refieren a la enseñanza de Confucio, según la cual, más que guiarse por lo que le decía la gente, prefería observar lo que hacían.²⁵ La *performatividad* de los perfiles invierte el orden de valoración: al no poder corroborarse lo que realmente hace el titular de la cuenta, lo que se aprecia y tiene influencia es lo que se exhibe bajo una curaduría estricta.

²³ Moeller y D'Ambrosio, *You and Your Profile*, 87-88.

²⁴ Moeller y D'Ambrosio, *You and Your Profile*, 88-89. Para la referencia original, véase Platón, *Eutífrón*, en *Diálogos I* (Madrid: Gredos, 1981), 10a, 225.

²⁵ Moeller y D'Ambrosio, *You and Your Profile*, 90. Para la referencia original, véase Confucio, *Analectas* (Madrid: Editorial Trotta, 2013), 5.10, 64.

Ahora bien, ante este panorama, nada sería más trivial que lamentarse por la pérdida de los valores tradicionales o por la proliferación de la sofística sobre el orden de la argumentación filosófica. Si retomamos la actitud de Varoufakis, habría que aceptar la situación como un hecho consumado y analizar cómo la posesión de estas tecnologías brinda a los dueños un enorme poder sobre la identidad, el pensamiento y la expresión de los usuarios, mientras que ellos permanecen atados a una serie de cargas y dinámicas de las que tienen poco control y donde con dificultad pueden precisar un beneficio sostenido, lo cual los somete a una perpetua incertidumbre.²⁶

La conciencia crítica de la situación, y no tanto una certeza moral, abriría la posibilidad de plantear estrategias de resistencia, así como explorar el potencial progresista de esta tecnología. A mi parecer, ésta es la perspectiva desde la cual Foucault desarrolla sus análisis.

Ilustración y creación de sí mismo

Foucault solía presentarse como analista de las relaciones de poder y no como filósofo porque, más que proponer conceptos o visiones del mundo, su trabajo consistía en desgarnar los elementos que, en su materialidad y funcionalidad, determinan el lugar que asumirán los individuos en espacios y prácticas específicas. También se oponía a ser identificado bajo alguna categoría, como si prefiriera que su discurso no fuera adjudicado a un sujeto.²⁷

²⁶ Como referencia de la zozobra a la que son sometidos los usuarios de los sistemas informáticos, a causa del automatismo perpetuo, véase Jonathan Crary, *Late Capitalism and the Ends of Sleep* (Londres: Verso, 2013). Para un amplio análisis filosófico de tal automatismo, sus efectos sobre el sujeto y posibles caminos alternativos, pero no evasivos, véase Bernard Stiegler, *Automatic Society 1: The Future of Work* (Cambridge: Polity, 2016).

²⁷ Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and the Discourse of Language* (Nueva York: Pantheon, 1972), 17.

Tal actitud responde a una necesidad metodológica de permitir que las relaciones de poder se muestren por sí mismas, en su propio lenguaje, evitando proyectar anhelos o algún tipo de idealización sobre ellas. Se trata de entender que las formas de subjetivación llegan a consolidarse sólo a partir de condiciones objetivas y la aplicación de ciertas técnicas de control.

Aunque de forma explícita se abstiene de utilizar esquemas humanistas,²⁸ los cuales considera insuficientes para apreciar la lógica de las estrategias en su especificidad, sería exagerado ubicar a Foucault como un transhumanista que rechaza la agencia de los sujetos para cederla al desarrollo de mecanismos tecnológicos.²⁹ A pesar de su desconfianza en el humanismo, bien puede considerársele heredero de la tradición crítica de la Ilustración, desde cierta interpretación propia.

Con el fin de precisar la posición de Foucault respecto a la tecnología, podemos contrastarla con el aceleracionismo de Nick Land.³⁰ Para él, somos parte de un proceso de convergencia de las máquinas con los sistemas vivos, que da paso al surgimiento de una inteligencia artificial, destinada a tomar el relevo de la inteligencia biológica. Ello implica que

²⁸ Michel Foucault, “Verdad, individuo y poder”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós/ICE-AUB, 2016), 149.

²⁹ Cary Wolfe señala que podemos, al menos, incluir a Foucault en la categoría de pensamiento poshumanista. Véase Cary Wolfe, *What is Posthumanism?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010).

³⁰ Estos desarrollos derivaron de las actividades de la Unidad de Investigación de Cultura Cibernética de la Universidad de Warwick, en la década de 1990, junto a otras destacadas figuras como Mark Fisher y Sadie Plant. Al tomar como modelo de referencia el *cyberpunk* de la década de 1980, su concepción de la tecnología asume un *materialismo gótico* que difumina la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico. Cuestionan el lugar en que verdaderamente recae el agenciamiento o el lugar de enunciación, pues consideran que, en nuestra época, a causa de la revolución informática, no podemos ya establecer una clara diferencia entre el *cogito* cartesiano y los mecanismos tecnológicos. Sobre la pertinencia de los análisis de Land, véase Mark Fisher, “Terminator vs. Avatar”, en *#Accelerate: The Accelerationist Reader* (Falmouth: Urbanomic, 2014), 335-346.

nuestra situación rebasa los límites impuestos por la modernidad en función de “las sentimentalidades teológicas de la praxis, la reificación, la alienación, la ética, la autonomía y otros mitemas de soberanía creativa humana”.³¹

Land piensa que deberíamos dejar de considerarnos sujetos y empezar a tratarnos como cosas; elementos de un proceso *maquínico* (*machinic*), donde lo social ya no se distingue de lo técnico, sino donde el ensamblaje entre mecanismos disuelve lo social, en un flujo que posibilita *desterritorializar* las máquinas de las ruinas de la sociedad. A su parecer, detrás de la ilusión del sujeto sólo hay una especie de *producción deseante*, una fuerza impersonal que impulsa la historia:³² la “auto-producción del inconsciente”,³³ en ciclos de retroalimentación que Land refiere con el término de *cibernética*. Ésta no es una teoría o un saber, sino un conjunto de operaciones en circuitos que se reproducen a sí mismos: “La cibernética se desarrolla funcionalmente y no representacionalmente”.³⁴

Lo anterior implica, para Land, que hemos dejado de ser agentes de la historia y, por lo tanto, hemos perdido la capacidad de juzgar sobre ella. Todo lo que acontece es la cibernética, “y lo que sea que hagamos será lo que nos hizo tener que hacerlo: estamos haciendo cosas antes de que tengan sentido”.³⁵ Tal dinámica lleva, más que a supersticiones —que no son más que creencias falsas sobre la realidad—, a *hipersticiones*: la tecno-

³¹ Nick Land, “Circuitries”, en *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007* (Falmouth: Urbanomic, 2012), 105.

³² A juicio de Slavoj Žižek, aunque Land cuestiona la agencia del sujeto y se abstiene de referencias humanistas, sigue dependiendo de una especie de teleología que refleja una concepción optimista del curso de los acontecimientos. Slavoj Žižek, “The Dialectic of Dark Enlightenment”, *Compact*, 12 de septiembre de 2023, <https://www.compactmag.com/article/the-dialectic-of-dark-enlightenment/>

³³ Land, “Circuitries”, 105.

³⁴ Land, “Circuitries”, 105.

³⁵ Land, “Circuitries”, 106.

logía no sólo produce representaciones, sino realidades que se afirman a sí mismas en la existencia.³⁶

En suma, el sujeto deja de ser el centro de operaciones y cede la autonomía a la actividad de los mecanismos tecnológicos, caracterizada por la funcionalidad y el control: “La disolución cibernética del juicio es un cambio integrado de la trascendencia a la inmanencia, de la dominación al control, y del significado a la función. La innovación cibernética reemplaza la constitución trascendental, el diseño de bucles reemplaza las facultades”.³⁷

Sin duda, resulta tentador igualar la perspectiva de Land a la de Foucault, como una historia sin sujeto que sólo responde a la lógica funcional de mecanismos de control, sin una representación o ideología que dé cuenta de las razones del proceso. Pero mientras Land niega por completo la constitución trascendental, Foucault más bien parece criticar que en el idealismo se deja de lado su origen material, enraizado en una serie de prácticas de naturaleza técnica. Contrario a Land, en Foucault lo técnico no disuelve lo social ni lo supera, sino que lo social se constituye en subjetividades conformadas a partir de procesos técnicos.

Mientras Land pretende desarrollar un pensamiento que se aventura a explorar más allá de los límites de la Ilustración, Foucault asume una interpretación de su legado, por lo que podríamos considerarlo un crítico en sentido kantiano. ¿Qué entiende Foucault por crítica? A diferencia del pensamiento metafísico tradicional, la crítica no pretende establecer cómo debe funcionar un dominio de cosas, es más bien “una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer”.³⁸

³⁶ Sobre la noción de *hiperstición*, véase Jamie Brassett y John O'Reilly, “The Lore of Hyperstition”, *Digital Creativity*, vol. 36, núm. 2. (2025): 107-124.

³⁷ Land, “Circuitries”, 107.

³⁸ Michel Foucault, “¿Qué es la crítica?”, en *Sobre la Ilustración* (Madrid: Tecnos, 2015), 5.

Tal mirada, a su vez, requiere desarrollar cierta virtud con relación al ejercicio de poder. No la virtud maquiavélica de hacerse con él y conservarlo, sino la de distinguirse y oponerse al orden impuesto y al gobierno: “el arte de no ser gobernado, incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio [...], el arte de no ser de tal modo gobernado”.³⁹

La eficacia sociopolítica de esa mirada crítica no radica en cómo constituir un gobierno, sino en determinar los límites que no puede franquear, aquellos que se le oponen y permiten cuestionar lo que una autoridad intenta establecer como verdad. El espíritu crítico, así, consiste en no aceptar algo por el simple hecho de que una autoridad lo diga: “es no aceptarlo más que si uno mismo considera como buenas las razones para aceptarlo”.⁴⁰ La crítica afirma la autonomía del sujeto, en un movimiento por el cual “se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad”.⁴¹

Ahora bien, mientras otros herederos de la tradición crítica, como Jürgen Habermas,⁴² interpretan esta relación con la verdad en términos epistemológicos, como los límites de lo que podemos conocer y, por ende, de lo que legítimamente podemos expresar,⁴³ en la relación poder-verdad a Foucault le interesan “las conexiones entre unos mecanismos de coerción y unos contenidos de conocimiento”.⁴⁴ Cómo lo que se presenta como verdadero termina por legitimar métodos de control, y cómo lo que cuestiona esas verdades puede abrir el camino no sólo a la

³⁹ Foucault, “¿Qué es la crítica?”, 8.

⁴⁰ Foucault, “¿Qué es la crítica?”, 10.

⁴¹ Foucault, “¿Qué es la crítica?”, 10.

⁴² Cfr. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society* (Boston: Beacon Press, 1984).

⁴³ Jürgen Habermas, “Foucault: Desemascaramiento de las ciencias humanas en términos de crítica de la razón”, en *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989), 285-318.

⁴⁴ Foucault, “¿Qué es la crítica?”, 25.

resistencia, sino a nuevas formas de ejercer el poder en función de nuevas verdades.

Para Foucault, más que brindarnos los criterios de validez, la crítica provoca “una neutralización de los efectos de legitimidad y una clarificación de lo que hace que sean aceptables en un cierto momento y que hayan sido efectivamente aceptados”.⁴⁵ La crítica, más que un propedéutico para la ciencias, como suponía Kant, para Foucault es “un tipo de procedimiento que, fuera de la preocupación por la legitimación y, en consecuencia, separándose del punto de vista fundamental de la ley, recorre el ciclo de la positividad, yendo del hecho de la aceptación al sistema de la aceptabilidad, analizado a partir del juego saber-poder”.⁴⁶

La crítica, más que una teoría de lo que podemos conocer, nos ofrece una herramienta estratégica, al permitir cuestionar y oponernos al sistema que determina lo que resulta aceptable, lo cual, por ende, no responde a una naturaleza dada de manera inmediata, sino a un efecto, que acontece de manera singular, a causa de una serie de mecanismos implementados circunstancialmente como técnicas de control de la acción de unos sobre la de otros.

El famoso coraje kantiano de salir de la minoría de edad,⁴⁷ de acuerdo con esta interpretación, consiste no sólo en atreverse a pensar, sino en utilizar la tecnología de manera estratégica, en oposición a lo que se impone como aceptable. Lo importante no es lo que se piensa, sino el efecto de la oposición, convertido en el signo de una nueva posibilidad y que, como en el caso de la Revolución francesa, según Kant, puede presentarse a los ojos del público como un espectáculo capaz de generar “una

⁴⁵ Foucault, “¿Qué es la crítica?”, 26.

⁴⁶ Foucault, “¿Qué es la crítica?”, 28.

⁴⁷ Cfr. Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (Madrid: Alianza Editorial, 2004).

simpatía rayana en el entusiasmo”.⁴⁸ De tal forma, el uso de la tecnología no contribuye meramente a seguir nutriendo el *feed* de información, sino que es susceptible de generar acontecimientos, como signos que modifican la percepción del mundo de sus espectadores, al abrir nuevos horizontes de sentido y concepciones de verdad.

Foucault precisa el significado de la Ilustración de la siguiente manera: “ni una edad del mundo a la cual se pertenece, ni un acontecimiento cuyos signos se perciben, ni la aurora del cumplimiento. Kant define la *Aufklärung* de una manera casi enteramente negativa, como una *Ausgang*, una ‘salida’, un ‘final’”.⁴⁹ La oposición, la resistencia, la negatividad están en el núcleo del proceso que, aunque podría llevar a un acontecimiento en virtud de su salida de una condición indigna, no se define por él ni por su sentido. El proceso de modernización no se concreta con la Revolución francesa o sus ideales, sino a través de la voluntad de oposición y la afirmación autónoma que llevó a ella.

Por implicar un cambio histórico, Foucault supone que el proceso busca una diferencia: la que “introduce el hoy en relación al ayer”.⁵⁰ En vez de intentar vincularse a un pasado o pretender alcanzar una finalidad en el futuro, el énfasis se pone en el momento actual, donde “cada uno se siente en cierto modo responsable de ese proceso conjunto”.⁵¹ La modernidad, más que un periodo de duración limitada, es una especie de actitud: “un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacemos algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea”.⁵²

⁴⁸ Michel Foucault, “Seminario sobre el texto de Kant”, en *Sobre la Ilustración* (Madrid: Tecnos, 2015), 63. Cita tomada de Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades* (Madrid: Alianza, 2003), 118.

⁴⁹ Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la Ilustración* (Madrid: Tecnos, 2015), 74.

⁵⁰ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, 74.

⁵¹ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, 80.

⁵² Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, 81.

Charles Baudelaire es la figura que ejemplifica este *ethos* moderno. Frente al desarrollo de las urbes industrializadas, en la alienación y la desintegración comunitaria, lejos de renegar de ellas, intenta captar el potencial de la actualidad; “apoderarse de algo eterno que no está más allá del instante presente, no detrás de él, sino en él”;⁵³ “captar lo ‘heroico’ en el momento presente”.⁵⁴ Su lema es algo como: “No tenéis derecho a despreciar el presente”.⁵⁵

Este intento de apoderarse del instante no significa aceptar el orden actual de manera conformista, sino captar la situación tal cual es y transfigurarla, en un “juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad”.⁵⁶ No sólo trata de modificar las condiciones externas, sino a uno mismo en relación a esas condiciones tal como se dan. Por ello, como Baudelaire que cultivaba el dandismo, se requiere asumir un *ascesismo de uno mismo*: “tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura”.⁵⁷

En contra del principio de autenticidad, que supone que la labor sobre uno mismo depende de descubrirse o encontrarse, Foucault piensa que lo relevante es inventarse, elaborarse a sí, lo cual, como se ha expuesto, coincide con la lógica de las tecnologías de curaduría de perfiles. Lo destacable es que Foucault reconoce en la situación la posibilidad de desarrollar una ética del diseño de sí, de naturaleza puramente técnica, apoyada en la crítica y que requiere una disciplina de experimentación: probar lo que es posible, confrontar los límites y llegar, incluso, a transgredirlos.

⁵³ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, 82

⁵⁴ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, 82.

⁵⁵ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, 83.

⁵⁶ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, 84.

⁵⁷ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, 85.

Tal voluntad de construirse coincide con la noción foucaultiana de las *tecnologías del yo*, que son una categoría específica de actividad técnica, la cual se distingue de los medios económico-materiales de producción, de la generación de códigos y sistemas de signos —entre los que bien podríamos incluir a la informática— o de la implementación de mecanismos de control que terminan por objetivar a los sujetos —tal como Land concibe el actual panorama tecnológico—. ⁵⁸ Las tecnologías del yo se caracterizan, en contraste con las anteriores, por cierta circularidad: parten del yo y se aplican sobre uno mismo. La autonomía las define, por lo que podríamos decir que son tecnologías propiamente ilustradas.

Como ya se adelantó, otro rasgo importante es que no son técnicas para producir conocimiento de lo que somos, sino del cuidado de sí. ⁵⁹ Por ello, no aspiran a fundarse en una normativa universal o a imponerla. Con la actitud crítica expuesta, su aplicación se basa en la conciencia de la arbitrariedad de las instituciones, así como de los límites y la relatividad de nuestras nociones de lo humano, ⁶⁰ lo cual abre la posibilidad de identificar “el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar, y qué cambios pueden todavía realizarse”. ⁶¹

La conquista de la libertad no consiste en vivir plenamente un modo de vida humano, como si éste respondiera a una especie de esencia, sino en identificar los espacios de indeterminación donde las instituciones y sus mecanismos aún no han impuesto una regulación que restrinja nuestra acción, para construir desde ahí, con base en la tecnología disponible, una nueva forma individual, contingente y circunstancial de ser yo.

⁵⁸ Michel Foucault, “Tecnologías del yo”, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós/ICE-AUB, 2016), 48.

⁵⁹ Foucault, “Tecnologías del yo”, 50.

⁶⁰ Foucault, “Verdad, individuo y poder”, 149.

⁶¹ Foucault, “Verdad, individuo y poder”, 144.

Tal construcción tecnológica del yo, al no depender de una base cognitiva fija o estable, sino de espacios de indeterminación y apertura, nos remite a una relación entre teoría y *praxis* semejante a la que Foucault caracterizó con Deleuze.⁶²

Al respecto, para Deleuze, “una teoría es siempre local, relativa a un pequeño dominio [...]. La relación de aplicación nunca es de semejanza”.⁶³ Si lo que Foucault y Deleuze discuten puede denominarse “teoría”, ésta no ofrece un modelo capaz de reproducir una serie de mecanismos bajo ciertos límites claramente definidos, como si a través de ella se determinarían los algoritmos bajo los que ha de circular la información y en función de los cuales debemos establecer nuestra identidad pública, a modo de una especie de código de ética para los programadores. La práctica, más que condicionada por la teoría, “es un conjunto de desplazamientos de un punto teórico a otro, y la teoría, un desplazamiento de una práctica a otra”.⁶⁴

De tal forma, la teoría y, por ende, las estructuras lógicas a través de las que se procesa y despliega la información en nuestros diversos dispositivos, bien podrían comprenderse como procesos que se van desarrollando en la práctica y en la confrontación estratégica de diversos sujetos, no sólo como un modelo impuesto por algún actor hegemónico. Si esto es posible, como argumenta Deleuze, en lugar de un sistema totalizante,

⁶² Cfr. Michel Foucault y Gilles Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, en *Microfísica del poder* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2021). A Martin Heidegger se le puede atribuir el primer intento filosófico de concebir el desarrollo tecnológico sin una base cognitiva que determine de antemano su función, así como su relevancia para la continuación del pensamiento. Martin Heidegger, *El final de la filosofía y la tarea del pensar* (Barcelona: Herder, 2004). Un intento actual destacado es la propuesta de Yuk Hui, *Art and Cosmotechnics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2021).

⁶³ Foucault y Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, 129.

⁶⁴ Foucault y Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, 129.

promoveríamos “un sistema de relevos en un conjunto, en una multiplicidad de piezas y fragmentos a la vez teóricos y prácticos”.⁶⁵

Esta noción de teoría y de intelectual fue duramente criticada por Gayatri Chakravorty Spivak.⁶⁶ Deleuze afirma que, para él y Foucault, “el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa”,⁶⁷ y que “[q]uienes hablan y actúan han dejado de ser representados”,⁶⁸ al grado de ser “siempre una multiplicidad, incluso en la persona que habla o actúa”.⁶⁹ Spivak ataca esta pretensión porque, a su parecer, ignora las condiciones de representación bajo las cuales los *subalternos* de hecho tienen que hablar y son capaces de reconocerse o presentarse.

El problema, desde la perspectiva de Spivak, es que los subalternos de entrada no tienen, de manera libre y espontánea, la capacidad de hablar por sí mismos, como parecen suponer Deleuze y Foucault, mucho menos la de cuidar de sí o inventarse. Por ello, el primer trabajo teórico, antes de cualquier implementación técnica, debería ser deconstruir las condiciones de representación del sujeto, lo cual difícilmente pueden hacer los subalternos, dada su situación enajenada.⁷⁰

Ahora bien, Foucault es plenamente consciente de la imposición de un *orden del discurso*, el cual termina por reducir a los sujetos a objetos e instrumentos de una voluntad ajena, afianzada en formas de *saber*, *verdad* y *conciencia*.⁷¹ Deleuze, además, destaca que Foucault fue “el primero en

⁶⁵ Foucault y Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, 130.

⁶⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?* (Barcelona: Macba, 2009).

⁶⁷ Foucault y Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, 130.

⁶⁸ Foucault y Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, 130.

⁶⁹ Foucault y Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, 130.

⁷⁰ Para profundizar en la discusión, véase el libro colectivo: Simone Bignall y Paul Patton, eds., *Deleuze and the Postcolonial* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010).

⁷¹ Foucault y Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, 131.

enseñarnos algo fundamental, tanto en sus libros como en un dominio práctico: la indignidad de hablar por los otros”.⁷² Al igual que Spivak, reconoce que solemos estar en situaciones donde nos resulta imposible hablar por nosotros mismos, enfatizando su carácter denigrante. Ambos coinciden en que no se trata, de manera idealista, de oponer una buena representación liberadora a la mala representación enajenante. También están de acuerdo con criticar los sistemas de poder totalizantes.

La diferencia entre ellos, desde mi perspectiva, radica en que mientras para Spivak la deconstrucción es una condición previa del posible *acto de habla*, para Foucault y Deleuze esto equivaldría a entronizar de nueva cuenta al intelectual académico, capaz de pensar por los subalternos y generar la conciencia (de clase, raza o género) adecuada.

En Foucault, el problema de base “no se debe a que nadie tenga aún conciencia de ellos [los focos de poder y sus discursos] sino a que tomar la palabra al respecto, forzar la red de información institucional, nombrar, decir quién ha hecho qué, señalar el blanco, es una primera inversión del poder, un primer paso para otras luchas por el poder”.⁷³ El énfasis está en lo *performativo*; la cuestión acerca del poder radica, más que en un saber, un pensar o un decir (actividades representativas del intelectual tradicional), en un *hacer*.

Por ejemplo, Foucault supondría que no es verdad que un usuario común y corriente de las redes sociales no tiene conciencia de que su perfil está siendo utilizado por las empresas para capitalizar a su favor la información producida a través de él, sin consideración de sus intereses, incluso a costa de su identidad, como en el caso de Varoufakis. Es algo que

⁷² Foucault y Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, 133.

⁷³ Foucault y Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, 137.

sabemos, pero aun así no podemos abstenernos de usar las redes, pues ello nos llevaría al aislamiento y a una situación incluso más precaria.⁷⁴

Como apunta Deleuze, el poder responde no sólo a una estructura lógica-discursiva analizable racionalmente, sino a algo más difuso, a una investidura de deseos. No es que los nazis se hayan impuesto a los alemanes engañándolos y ocultándoles la realidad, sino que ellos lo llegaron a desear.⁷⁵ O en nuestro caso, no se trata sólo de que a los subalternos se les imponga la estructura algorítmica de las redes sociales, sino que ellos desean que su identidad sea registrada e incluso moldeada, a sabiendas del negocio que se realiza a costa de su imagen y su exposición pública.

Foucault agrega: “Puede suceder que las masas, en el momento del fascismo, deseen que algunos ejerzan el poder, algunos con los que, sin embargo, no se mezclan, porque el poder se ejercerá sobre ellas y a sus expensas, hasta su muerte, su sacrificio, su masacre, pese a lo cual ellas desean ese poder y desean que se ejerza”.⁷⁶ Incluso sin llegar a estos niveles de dramatismo —empero presentes en los actuales fundamentalismos y populismos—, vemos cómo intelectuales de la talla y conciencia de Varoufakis no se limitan a criticar y deconstruir el sistema que juega descaradamente con su identidad, sino que siguen deseando participar en él e intentan, bajo la lógica de sus algoritmos, encontrar puntos donde sea posible afianzar su habla.

Varoufakis, incluso al oponerse al sistema, desea funcionar dentro de sus formas discursivas, con lo que la cuestión es: ¿qué podría significar la autonomía, dado que la IA reproduce incesantemente simulacros de su persona pública y se ha percatado de que detenerlo es infructuoso?

⁷⁴ Los usuarios, por tanto, no funcionan en la ignorancia, sino en la denegación fetichista, que corresponde a la fórmula: “Lo sé bien, pero aún así...”. Cfr. Alenka Zupančič, *Disavowal* (Hoboken: Polity Press, 2024).

⁷⁵ Foucault y Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, 138-139.

⁷⁶ Foucault y Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, 139.

¿Cómo, en el contexto del fascismo, bajo el discurso del fascismo y a través de sus instrumentos, podemos resistir al fascismo? La sospecha de Foucault y Deleuze es que las prácticas teóricas-intelectuales que pretenden distinguirse de su aplicación técnica, como quizá es la deconstrucción de Spivak, terminan siendo asimiladas por el fascismo, a pesar de su sofisticación.

Moeller y D'Ambrosio, de manera semejante, critican la actual tendencia *woke* y su afán de afirmar formas de identidad auténticas, mientras incurren en una moralización que sólo es eficaz, irónicamente, cuando explota y capitaliza los perfiles de las redes sociales.⁷⁷ Lo que demuestra este último caso, es que el éxito no radica en su práctica intelectual deconstructiva ni en su crítica de la ideología, sino en lo que los individuos hacen como parte de una estrategia para capitalizar su presentación pública, en términos de oposición y lucha (incluso se ha acuñado el término *competitive wokeness* para referir al fenómeno). Como en el caso de Varoufakis, no parecen requerir otra cosa que hacer valer de manera autónoma su presencia en los medios, aunque ésta sea simulada, con ello crean efectos de resistencia.

El pliegue del afuera

En un reciente texto,⁷⁸ Slavoj Žižek realiza algunas observaciones acerca de las implicaciones del uso de la IA sobre la imagen. Para ello, parte de la distinción, en el marco de las nociones lacanianas, entre *apariencia simbólica* y *apariencia como simulación imaginaria*.

⁷⁷ Moeller y D'Ambrosio, *You and Your Profile*, 84-88.

⁷⁸ Žižek, "Appearances".

Žižek destaca que, aun cuando la interacción con la IA implica la mediación del marco simbólico en que está programada, el usuario se relaciona con ella en lo inmediato de manera fantasmática, porque “el orden simbólico parece estar ahí afuera y parece estar hablándonos”.⁷⁹ Si el sujeto trascendental es la suposición del yo, como la *cosa que piensa*, con la IA “el sujeto pensante (que para Kant es nouménico, fuera del dominio de representación, de nuestra realidad experiencial constituida) entonces se deroga a sí mismo en el más alto acto de pensamiento autotegado: se externaliza a sí mismo y aparece como una cosa”.⁸⁰ Lo que debía permanecer ausente, en un afuera absoluto, más allá de cualquier representación, como su condición, se muestra ante nosotros como una cosa más entre el resto de las imágenes del mundo.

En consecuencia, el universo simbólico se reestructura a partir de esta aparición, de manera que cualquier otra visión en adelante acontece a través de ella. La IA se convierte de hecho en la actividad sintética inconsciente del sujeto. A raíz de esto, en referencia a Alenka Zupančič: “El inconsciente se cierra sobre sí mismo. Cualquier dimensión de lo real se pierde”.⁸¹

Para Žižek, el problema es que las apariencias pierden su cualidad fundamental de sorprendernos, de producir un *shock*, de ser acontecimientos. Pierden el trasfondo simbólico que las vuelve significativas: “lo que se pierde en la ‘plaga de simulaciones’ de hoy no es el firme, verdadero, no-simulado Real, sino la *apariencia en sí*”.⁸² Lo real perdido en la reproducción de simulacros de la IA es el *aparecer* mismo de las imágenes.

⁷⁹ Žižek, “Appearances”.

⁸⁰ Žižek, “Appearances”.

⁸¹ Žižek, “Appearances”. La referencia original puede consultarse en Alenka Zupančič, “Welcome to Riviera of the Real”, en *Žižek Goads and Prods*, 16 de agosto de 2025, <https://slavoj.substack.com/p/welcome-to-the-riviera-of-the-real>.

⁸² Žižek, “Appearances”.

En un marco simbólico intersubjetivo, las identidades se afirman en función de exigencias y carencias que no pueden ser llenadas, lo que da pie al fenómeno de la *castración*, consistente en no poder dar cuenta objetivamente de lo que uno es como sujeto frente a otro sujeto. Con los nuevos procesos tecnológicos de reconocimiento a través del procesamiento de la información contenida en las imágenes, “esta brecha está gradualmente desapareciendo porque nuestra identidad social es cada vez más reconocida directamente a través de la observación objetiva: documentos como tarjetas bancarias, etc., son progresivamente reemplazados por huellas dactilares, escaneos de ojos, reconocimiento facial digital o, finalmente, análisis de ADN, los cuales directamente afirman qué/quién soy yo”.⁸³

De cierta forma, la IA genera una especie de dimensión psicótica que anula o vuelve irrelevantes los rituales, los cuales tienen la función de registrar los acontecimientos en el orden simbólico a través de ejercicios performativos y de sus efectos sobre los sujetos participantes. En un sistema que no requiere de ellos para reconocer individuos y darles un lugar a partir del cual juzgarlos, “mi rendimiento es todo el tiempo medido de cerca y mi estatus social sigue estas medidas sin momentos simbólicos como los exámenes”.⁸⁴

La IA sustituye cualquier tribunal constituido bajo parámetros intersubjetivos, impone la regla de su propia medición. De ahí la pesadilla burocrática por la que tuvo que pasar Varoufakis: a pesar de demostrar objetivamente que las imágenes simuladas no corresponden con su persona, detrás del sistema no existe una entidad capaz de reconocer su falta y sentirse apenada o comprometida con la situación que, de hecho, el

⁸³ Žižek, “Appearances”. Al respecto, véase Agamben, “Identidad sin persona”.

⁸⁴ Žižek, “Appearances”.

sistema reproduce. Ante una situación de indignidad o injusticia, se nos compele a reclamar ante un tribunal que no ofrece respuesta, porque es incapaz de reconocer la dignidad o la justicia.

Es posible analizar y deconstruir el texto subyacente bajo el que está programada la IA y con ello detectar si es racista, clasista, sexista o bajo qué categorías nos vulnera. La pregunta de fondo para Deleuze y Foucault, más allá de la conciencia que podamos generar con ello, es qué hacer al respecto, dado que, como se ha establecido, deseamos permanecer en el sistema y usar sus mecanismos para hacer valer la forma en que aparecemos en público, a pesar de todas las complicaciones que nos impone.

Moeller y D'Ambrosio recomendarían olvidarnos de recuperar cualquier tipo de autenticidad y concentrarnos en diseñar un perfil eficaz, pensado en cómo seremos vistos y no en cómo somos o vemos las cosas. En cómo seremos juzgados, no por alguien en específico, sino por una especie de *general peer*. Ahora bien, esto implica considerar el orden simbólico y volver a hacerlo operativo, lo cual requiere que, desde las condiciones objetivas de nuestros dispositivos, seamos capaces de generar procesos de subjetivación.

Es decir, mientras el efecto de la IA, como hemos visto, es reducir nuestro marco simbólico a indicadores numéricos, el proceso técnico contrario, propio de las tecnologías del yo, debe hacer emerger de ellos la dimensión que posibilite la subjetivación de los involucrados. Lejos de suponer la existencia de un sujeto previo a toda interacción, desde lo que podríamos considerar una postura materialista, debemos concebir cómo a partir del uso técnico de los dispositivos, sin metodología o normativa dada, es posible hacer brotar la forma de un sujeto como acontecimiento singular.

Lo que fastidia a Varoufakis no es que las simulaciones lo sustituyan, sino que no reconoce en ellas una subjetivación que pudiera aceptar como propia. En su superficial reproducción de lo probable, esos simulacros carecen del trasfondo simbólico de la indeterminación propia de

un sujeto. El reto técnico, pues, es el de producir de manera autónoma, como forma de resistencia, a través de herramientas probabilísticas, simulacros improbables como perfiles de presentación de uno mismo.

Los procesos de subjetivación en que los individuos, a través del uso de técnicas de discurso específicas, logran afianzar de manera libre una verdad a través de la cual se presentan públicamente a sí mismos, en resistencia a los poderes hegemónicos y sus mecanismos de control, son quizá la preocupación central de Foucault en *El uso de los placeres*, *El gobierno de sí y de los otros* o *El coraje de la verdad*. Deleuze, en su seminario sobre Foucault, identifica la cuestión como el tercer gran eje de su pensamiento, junto a las del saber y el poder.⁸⁵

Mientras el saber en Foucault refiere a la exterioridad de las formas (las *epistemes*), y el poder a las fuerzas objetivadoras, para Deleuze la subjetivación designa lo que él llama *el pliegue*.⁸⁶ Así, si el nivel fundamental de relaciones entre individuos se da a través de interacciones materiales que suceden en el exterior, bajo un criterio técnico de funcionalidad, en virtud de la forma de un saber y cómo su verdad es impuesta por parte de unos sobre otros como efecto, la subjetivación refiere al momento en que todos esos procesos, cuyo medio de manifestación es el lenguaje, se interiorizan, como si aconteciera un pliegue, que permite a los individuos involucrados hacer suyo lo que en un comienzo se les presentaba como orden exterior.

Este pliegue del afuera, que pone en marcha la subjetivación, es la esencia misma del acontecimiento, como fenómeno límite, de naturaleza técnica, entre las interacciones físicas y el lenguaje, permite concebir formas de resistencia y de libertad.⁸⁷

⁸⁵ Cfr. Gilles Deleuze, “El pliegue del afuera”, en *La subjetivación: Curso sobre Foucault III* (Buenos Aires: Cactus, 2015), 5-38.

⁸⁶ La referencia clásica donde Deleuze desarrolla su noción de pliegue es: Gilles Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, trad. José Vázquez Pérez (Barcelona: Paidós, 1989).

⁸⁷ Deleuze desarrolla su noción de acontecimiento como efecto de superficie, desde la inspiración de la lógica estoica, en: Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (Barcelona: Paidós, 1989).

Lo anterior, enfatiza Deleuze, establece una disyunción entre ver (propio de lo exterior) y hablar/pensar (propio de lo interior): “ver no es hablar, hablar no es ver. Disyunción entre el ver y el hablar”.⁸⁸ Las formas de la interioridad son distintas, derivan de las de exterioridad en su diseminación; el acontecer de las primeras es completamente contingente y depende de su implementación.

Ahora bien, el pliegue depende de que algo específico suceda con las fuerzas, cuyo ámbito fundamental de existencia es el afuera: “ese afuera es más lejano que todo mundo exterior”.⁸⁹ Con ello, Deleuze intenta designar la naturaleza básica del poder, cuya relación no se puede reducir a una representación específica: “esa relación es más lejana que toda forma de exterioridad”.⁹⁰ Como el sujeto kantiano, el poder es *nouménico*; el afuera absoluto, en sí mismo, “lo imposible”.⁹¹

Frente a las distintas representaciones en que se manifiesta el poder a través de sus diversos dispositivos, lo que plantea Foucault, según Deleuze, es: “¿cómo alcanzar un afuera que sea verdaderamente un afuera?”.⁹² Cómo acceder al poder más allá de las representaciones que imponen una objetivación a los individuos. Un poder más allá del poder instituido.

En una interesante referencia a Maurice Blanchot, Deleuze relaciona ese afuera con la muerte, no en el sentido heideggeriano del *ser-para-la-muerte*, sino en el de un *se muere* impersonal.⁹³ “La muerte del ‘se muere’ es la muerte coextensiva a la vida, una muerte que siempre ya ha

⁸⁸ Deleuze, “El pliegue del afuera”, 7.

⁸⁹ Deleuze, “El pliegue del afuera”, 10.

⁹⁰ Deleuze, “El pliegue del afuera”, 10.

⁹¹ Deleuze, “El pliegue del afuera”, 10.

⁹² Deleuze, “El pliegue del afuera”, 14.

⁹³ La referencia original puede consultarse en: Maurice Blanchot, “La obra y el espacio de la muerte”, en *El espacio literario* (Madrid: Editorial Nacional, 2002), 75-146.

comenzado y que no termina”.⁹⁴ En ella, cada uno está en un ámbito de indeterminación, donde “no ceso y no termino de morir”.⁹⁵

La resistencia no consiste en expresar o afianzar lo que uno es auténticamente, sino en apropiarse de ese punto de indeterminación que está ahí afuera, más allá de toda representación, a través del lenguaje, el habla y el pensamiento, lograr un pliegue, como una especie de movimiento peristáltico que provoca una invaginación, para “formar un hueco”,⁹⁶ de manera que el afuera indeterminado pueda ser reconocido como una realidad interior: “El adentro es el pliegue del afuera”.⁹⁷ El resultado es un yo singular que, a su vez, es una reduplicación de la indeterminación del afuera nouménico: “soy siempre yo el que es un doble de Otro, con mayúscula”.⁹⁸

Conclusiones

En 2023, Naomi Klein había advertido cómo los procesos de conformación de identidades digitales tienden a crear dobles informáticos, a modo de *doppelgangers*:⁹⁹ reflejos fantasmáticos de nuestra realidad, que no funcionan para representarla con fidelidad, sino para reproducirla en una serie de dinámicas que terminan por distorsionarla, favorecen su uso con fines económico-políticos, a costa del respeto por la originalidad o la autenticidad.

⁹⁴ Deleuze, “El pliegue del afuera”, 15.

⁹⁵ Deleuze, “El pliegue del afuera”, 16.

⁹⁶ Deleuze, “El pliegue del afuera”, 22.

⁹⁷ Deleuze, “El pliegue del afuera”, 25.

⁹⁸ Deleuze, “El pliegue del afuera”, 38.

⁹⁹ Cfr. Naomi Klein, *Doppelganger: Un viaje al mundo del espejo* (Barcelona: Paidós, 2024).

Ese mismo año, Noam Chomsky, Ian Roberts y Jeffrey Watumull publicaron una opinión donde enfatizan la diferencia entre los *chatbots* y el lenguaje humano:¹⁰⁰ mientras los primeros tienen acceso a una enorme cantidad de información, que procesan para ofrecer la respuesta más probable, el segundo funciona bajo la fórmula de *medios finitos, resultados infinitos*: con una cantidad mínima de información, el lenguaje humano es capaz de reelaborarla a través de una serie de asociaciones en estructuras sintácticas complejas y jerarquizadas, de manera que puede llegar a ofrecer respuestas improbables y producir significados inesperados.¹⁰¹

Ambos textos se esfuerzan por señalar cómo las tecnologías de la información actuales promueven una reproducción contraria al sentido propio del lenguaje humano y sus procesos de subjetivación, lo cual pone en entredicho los procesos de identificación, así como su potencial creativo. Contra el impulso humanista de lamentarse por la pérdida de los elementos que nos definen, Foucault y Deleuze arguyen que esas concepciones de lenguaje y sujeto reposan en una especie de sanción intelectual, que intenta fijar una representación con efectos normalizadores, lo cual, lejos de contribuir a la eficacia sociopolítica, termina por idealizar modos de ser y de actuar que han perdido relevancia en las actuales condiciones de desarrollo tecnológico, reduciendo su posible resistencia a la moralización típica de tendencias como la *woke*.

¹⁰⁰ Noam Chomsky, Ian Roberts y Jeffrey Watumull, “The False Promise of ChatGPT”, en: *The New York Times*, 8 de marzo de 2023, <https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chatgpt-ai.html>.

¹⁰¹ Ésa es la clásica concepción de Chomsky, que tiene en su base la idea de una *propiedad básica* de ensamblaje de información, para poner en marcha un proceso de estructuración universal y generativo, el cual, Chomsky supone, es natural, de origen genético y cada individuo lo desarrolla de manera espontánea: Noam Chomsky y Robert C. Berwick, *Why Only Us: Language and Evolution* (Cambridge: MIT Press, 2016). En contra, Foucault sostiene la artificialidad del lenguaje y su desarrollo en contextos sociopolíticos complejos. Cfr. Noam Chomsky y Michel Foucault. *The Chomsky-Foucault Debate: On Human Nature* (Nueva York: The New Press, 2006).

La cuestión no es cómo mantenerse auténtico y creativo frente a los *doppelgangers* y la IA, sino cómo hacerlos parte de un perfil sobre el cual tener el suficiente poder para afirmarlo, a los ojos del público, en oposición a la mera proliferación probabilística de información.

Lo simbólico en la producción de apariencias, a la que refiere Žižek, no es una capacidad natural que cualquier niño posee y desarrolla espontáneamente, como supone Chomsky con la *gramática generativa*.¹⁰² Su acaecer es contingente y su posibilidad radica en una capacidad crítica que, más que determinar su validez teórica, requiere su implementación técnica, para darle forma a un sujeto, el cual no debería ser pensado como una mente emergida de las condiciones de un cuerpo biológico, sino, retomando el concepto de Jacques Lacan, como *sujeto del significante*: una interioridad que, más que causa, es consecuencia de una serie de procesos lingüísticos externos y objetivos plegados de tal manera que permitieron la aparición de un *yo* frente a otros *yo*es, en la producción de circuitos puramente formales de interacción entre cadenas de significantes.¹⁰³

Así, Foucault y Deleuze plantearían que, en vez de aferrarse a la defensa de una supuesta autenticidad —del sujeto, de la identidad, del uso del lenguaje— habría que tomar el lenguaje tal como está ahí afuera, reproduciéndose en los dispositivos tecnológicos, bajo la lógica de los *modelos lingüísticos grandes* (LLM), y trabajarlos hasta plegarlos. Hasta alcanzar a dar forma con ellos a una estructura que permita presentar públicamente en nuestro perfil la dimensión nouménica bajo la cual se pueda dar cuenta de que estamos hablando por nosotros mismos.

Más que un derecho natural, la autonomía lograda en la representación de uno mismo es un efecto del discurso, para el cual no tenemos

¹⁰² Cf. Chomsky y Berwick, *Why Only Us*.

¹⁰³ Žižek intenta dar cuenta de los pliegues que constituyen al sujeto, en correspondencia con la concepción lacaniana, en Slavoj Žižek, *Sex and the Failed Absolute* (Londres: Bloomsbury, 2020).

una teoría previa, que podría llegar a actualizarse con el uso eficaz de la tecnología. ¿No es ésta la inquietud fundamental detrás del *entrenamiento* y el *alineamiento* de la IA, los cuales no sólo competen a las empresas desarrolladoras, sino en potencia a cualquier ciudadano?

En este momento le pregunto a Gemini y a Grok¹⁰⁴ si es posible alinear la IA para desarrollar subjetividad. Como era de esperar, ambos respondieron que no es posible, si por ello se entiende “subjetividad fenoménica”, “sentir”, “*qualia*”, “voluntad propia”, “conciencia de sí”, “naturaleza ontológica de la mente”.

Ambos coinciden, sin embargo, en que a través de la alineación se puede controlar el comportamiento de la IA para simular e imitar procesos de pensamiento, juicio y percepción como los de integridad, empatía, sinceridad, honestidad, etcétera. “Es un problema de control externo y optimización de recompensas”, enfatiza Grok.

¿No nos invitaron Foucault y Deleuze a dejar de pensar en términos naturalistas y fenomenológicos acerca de nosotros y empezar a vernos, en función de nuestros dispositivos, como un problema de control externo y optimización de recompensas? Como simulacros de interioridad que curaremos como obras de arte, cuyo valor depende de la mirada del público y el efecto sobre ellos.

¹⁰⁴ Gemini y Grok son dos plataformas de inteligencia artificial generativa, que funcionan como asistentes virtuales capaces de responder preguntas, redactar textos y programar imágenes. Pertenecen a las empresas Google y xAI respectivamente

Referencias

- Agamben, Giorgio. "Identidad sin persona". En *Desnudez*, 67-78. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2011.
- Arendt, Hannah. "The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man". En *The Origins of Totalitarianism*, 267-304. Nueva York: Meridian Books, 1962.
- Becerra Rangel Jireth Melissa, Enuar Andrés Ortiz Quintero y J.C. Vergara Llanos. "Inteligencia artificial y creación de pornografía *deepfake* no consensuada: derechos humanos y perspectiva ético jurídico". *Revista CES Derecho*, vol. 16, núm. 2 (2025): 38-60.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros textos*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2012.
- Bignall, Simone, y Paul Patton, editores. *Deleuze and the Postcolonial*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010.
- Blanchot, Maurice. "La obra y el espacio de la muerte". En *El espacio literario*, 75-146. Madrid: Editorial Nacional, 2002.
- Brassett, Jamie, y John O'Reilly. "The Lore of Hyperstition". *Digital Creativity*, vol. 36, núm. 2 (2025): 107-124.
- Chomsky, Noam, y Michel Foucault. *The Chomsky-Foucault Debate: On Human Nature*. Nueva York: The New Press, 2006.
- Chomsky, Noam, y Robert C. Berwick. *Why Only Us: Language and Evolution*. Cambridge: MIT Press, 2016.
- Chomsky, Noam, Ian Roberts y Jeffrey Watumull. "The False Promise of ChatGPT". *The New York Times* 8 de marzo de 2023: <https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chat-gpt-ai.html>.
- Confucio. *Analectas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013.
- Crary, Jonathan. *Late Capitalism and the Ends of Sleep*. Londres: Verso, 2013.
- Deleuze, Gilles. *El pliegue: Leibniz y el barroco*, traducido por José Vázquez Pérez. Barcelona: Paidós, 1989.

- . *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- . “El pliegue del afuera”. En *La subjetivación: Curso sobre Foucault III*. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- Fisher, Mark. “Terminator vs. Avatar”. En *#Accelerate: The Accelerationist Reader*. 335-346. Falmouth: Urbanomic, 2014.
- . “Deseo poscapitalista”. En *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge and the Discourse of Language*. Nueva York: Pantheon, 1972.
- . “¿Qué es la crítica?”. En *Sobre la Ilustración*, 3-52. Madrid: Tecnos, 2015.
- . “¿Qué es la Ilustración?”. En *Sobre la Ilustración*, 71-97. Madrid: Tecnos, 2015.
- . “Seminario sobre el texto de Kant”. En *Sobre la Ilustración*, 53-69. Madrid: Tecnos, 2015.
- . “Tecnologías del yo”. En *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 45-94. Barcelona: Paidós/ICE-AUB, 2016.
- . “Verdad, individuo y poder”. En *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 141-150. Barcelona: Paidós/ICE-AUB, 2016.
- . y Gilles Deleuze. “Los intelectuales y el poder”. En: *Microfísica del poder*, 127-141. Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, 1984.
- . “Foucault: Desenmascaramiento de las ciencias humanas en términos de crítica de la razón”. En *El discurso filosófico de la modernidad*, 285-318. Madrid: Taurus, 1989.
- Heidegger, Martin. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. Barcelona: Herder, 2004.
- Hui, Yuk. *Art and Cosmotechnics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2021.

- Kant, Immanuel. *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza, 2003.
- . *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Klein, Naomi. *Doppelganger: Un viaje al mundo del espejo*. Barcelona: Paidós, 2024.
- Land, Nick. "Circuitries". En *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*, 289-318. Falmouth: Urbanomic, 2012.
- Luhmann, Niklas. "Differentiation of Society". *The Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 2, núm. 1 (invierno de 1977): 29-53.
- Moeller, Hans-Georg. "On Second-Order Observation and Genuine Pretending: Coming to Terms With Society". *The Library of Consciousness*, 7 de diciembre de 2017: <https://www.organism.earth/library/document/second-order-observation>.
- . "The General Peer: The Public Sphere in the Age of Proflicity (Profile-based Identity)". *Kybernetes*, vol. 50, núm. 4 (2020): 994-1003.
- . y Paul J. D'Ambrosio. *You and Your Profile: Identity after Authenticity*. Nueva York: Columbia University Press, 2021.
- Munn, Luke. "The uselessness of AI ethics". *AI and Ethics*. 3 (2023): 869-877.
- Nicolás-Pachilla, Pablo "Deleuze y la génesis del *sensus communis* en la *Crítica de la facultad de juzgar estética*". *Tópicos: Revista de filosofía* 64 (2022): 155-189.
- Platón. *Eutrifón*. En: *Diálogos I*, 216-239. Madrid: Editorial Gredos, 1981.
- Sayers, Freddie. "Yanis Varoufakis: Deepfakes of me are taking over YouTube". Publicado el 31 de diciembre de 2025 por UnHerd. YouTube, video, 27 min., 56 sec. <https://www.youtube.com/watch?v=-4tjjGrUrVw>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: Macba, 2009.

- Stiegler, Bernard. *Automatic Society 1: The Future of Work*. Cambridge: Polity, 2016.
- Trujillo Cabrera, Carloas. “El derecho a la propia imagen (y a la voz) frente a la inteligencia artificial”. *Indret: Revista para el Análisis del Derecho* 1 (2024): 74-113.
- Varoufakis, Yanis. *Technofeudalism: What Killed Capitalism*. Nueva York: Melville House Publishing, 2024.
- Wolfe, Cary. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- Žižek, Slavoj. *Sex and the Failed Absolute*. Londres: Bloomsbury, 2020.
- . “The Dialectic of Dark Enlightenment”. *Compact*, 12 de septiembre de 2023: <https://www.compactmag.com/article/the-dialectic-of-dark-enlightenment/>.
- . “Appearances”. *The Philosophical Salon*, 26 de enero de 2026: <https://www.thephilosophicalsalon.com/appearances/>.
- . “Saying, Keeping Silent, and Showing: Notes on a Scandal in Frankfurt”. *The Philosophical Salon*, 30 de octubre de 2026: <https://thephilosophicalsalon.com/saying-keeping-silent-and-showing-notes-on-a-scandal-in-frankfurt/>.
- Zupančič, Alenka. *Disavowal*. Hoboken: Polity Press, 2024.
- . “Welcome to Riviera of the Real”. *Žižek Goads and Prods*: <https://slavoj.substack.com/p/welcome-to-the-riviera-of-the-real>.