

“NOS VIGILAN”: LA CONSTITUCIÓN SUBJETIVA DEL “PANÓPTICO VIRTUAL”**Alfonso A. Gracia Gómez¹**Universitat de València
alfonso.gracia@outlook.com

Resumen: El siguiente artículo desarrolla y analiza una problemática muy actual, relativa a los condicionantes ontológicos y psicológicos de la exposición constante a la que se ven sometidos hoy en día los individuos a través de las redes sociales y el uso generalizado de internet. Se trata de que los usuarios no tienen reparos en asumir que en estos medios están siendo observados, analizados y modelados de acuerdo a intereses económicos de ascendencia difusa, pero perfectamente contrastables. Tan es así que algunos autores empiezan a hablar de internet como una suerte de “panóptico virtual”. Si existe algo así como una “ideología capitalista”, la propia leyenda de que “nos vigilan” debe constituir una condición *sine quae non* que no solo es inútil para detener semejantes estrategias de control, sino que más bien parece necesaria para conferirle la inmensa influencia que ejerce sobre nosotros.

Abstract: The following article develops and analyzes a very current problem concerning the ontological and psychological conditions of the constant exposure to which the individual is subjected nowadays through social networks and the widespread use of the Internet. The question is that they have no qualms about assuming that in these media they are being observed, analyzed and modeled according to economic interests which are diffuse but perfectly verifiable. That's why some authors start talking about the internet as a sort of “virtual Panopticon”. If there is something like a “capitalist ideology”, the legend that “we are watched” must constitute a *sine quae non*-condition that is not only unable to stop such control strategies, but rather seems necessary to confer the immense influence they have upon us.

Palabras clave: Panóptico – Foucault – sujeto – internet – fascismo

Keywords: Panopticon – Foucault – subject – Internet – fascism

1. Introducción: el panóptico virtual

Hay un aspecto esencial del panóptico de Bentham, que sin embargo suele pasar desapercibido en los análisis que de este tópico se hicieron prolíficos desde que Foucault lo tomara como referente de su *Vigilar y castigar*: el hecho de que, para que el entramado social proyectado por este espacio que lo delinea pueda funcionar al modo como su proyecto supone que debe hacerlo –esto es, para que se despliegue en el operativo social la red de coerciones implícitas que requiere el sistema–, para ello, decimos, es preciso que el sujeto de semejante coerción, aquel individuo que debe ser vigilado hasta en los aspectos más íntimos de su vida cotidiana, no solo sea observado, sino que ante todo se *sepa* observado. Este es, para Foucault, «el mayor efecto del panóptico: inducir en el recluso un estado de visibilidad consciente y permanente, que

¹ Doctor en Filosofía y Profesor de Filosofía para la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana.

asegure el funcionamiento automático del poder» (Foucault, 2012: 201). Como consecuencia, el espacio se convierte en una especie de retorno especular del observador, como si los barrotes estuvieran hechos de espejos. Así lo explicaba, entre nosotros, el historiador Pedro Fraile:

[...] toda forma de dominación modela el espacio según sus deficiencias y sus necesidades, existiendo, entre ambos, nexos que es preciso conocer para interpretar el aspecto que este último adquiere. [...] // Para ello el edificio ha de volverse elocuente, pero no basta con los elementos simbólicos que se venían utilizando de tiempo atrás, es necesario hacer hablar a todos los componentes del edificio. Ya no se trata del mensaje que parte de una estatua o un bajorrelieve, sino que cada volumen, cada vacío, ha de ser significante. (Fraile, 1985)

El esquema del panóptico se ha podido aplicar al análisis del poder (la estructura pluridireccional que distingue Foucault) en la sociedad y el modelado y control subjetivo de sus miembros debido a que, desde un punto de vista psicológico, toda sociedad tiende a la configuración de estos espacios imaginarios en los que cada individuo se siente parte de un “todo” que “llena” (o al menos debería llenar) los huecos de sentido que lastran y causan ese malestar que cada individuo siente como propio y que Freud supo muy bien distinguir como “culpa” (inconsciente). Mediante ellos, a todo sujeto se le hace partícipe de una ficción homogeneizadora cuyo correlato más inmediato es la identificación con la autoridad, de un modo a la vez simple y complejo: pues se trata de un mecanismo que tiende a diseminar la autoridad hasta volverla imposible de discernir, de identificar, de encarnar; pero al mismo tiempo revela mecanismos que valen para construir el espacio imaginario apropiado para la configuración social de Estados totalitarios de liderazgo individual y sólido, dictaduras al más puro estilo de las ejemplificadas por los personalismos de los que nos ha hecho coetáneos la andadura socio-histórica de los siglos XX y XXI.

En este sentido, llama la atención cómo este saberse observado ha alimentado las mentes contemporáneas hasta constituir parte del imaginario neo-mitológico del acervo popular de las sociedades capitalistas: películas, blogs y revistas de teorías de la conspiración, etc., todas ellas tienden a suponer la existencia de una fuerza capaz de observar y, sobre todo, dirigir nuestras vidas de modos que no somos capaces de reconocer. Si existe algo así como una “ideología capitalista”, el mito, la leyenda de que “nos vigilan” forma parte necesaria de su capacidad de control sobre nosotros. Es parte integrante de nuestra manera de estar actualmente en el mundo el saber que nuestros pasos están siendo dirigidos de un modo obsesivo, totalitario, a través de la publicidad en las redes sociales y en todo tipo de *app*'s. Tan es así que algunos autores empiezan a hablar de un “panóptico virtual”:

How did we ever get by without social media? In under a decade, free online services like Facebook, Twitter, and LinkedIn have utterly transformed how we work, play, and communicate. For hundreds of millions of people, sharing content across a range of social media services is a familiar part of life. Yet little is known about how social media is impacting us on a psychological level. A wealth of commentators are exploring how social media is refiguring forms of economic activity, reshaping our institutions, and transforming our social and organizational practices. We are still learning about how social media impacts on our sense of personal identity. (Rayner, 2012)

De lo que concluye este autor: «Seen from a Foucaultian perspective, social media is more than a vehicle for exchanging information. Social media is a vehicle for identity-formation. Social media involves ‘subjectivation’» (*id.*). Ciertamente, este riesgo no debiera ser tomado por alto, ya que no son pocas las

ocasiones en que hoy en día, no solo las redes sociales, sino cualquier tipo de trámite en Internet nos hace sujetos de un entramado de algoritmos, clasificaciones y fórmulas estadísticas que no tienen otra intención que la de manipular nuestra conducta. El psicoanalista Gil Caroz hacía de ello una de las principales razones que esgrimía para defender la necesidad de que el psicoanálisis ponga en tela de juicio algunos de los aspectos fundamentales de la teoría política actual: «La tendencia a controlar al ciudadano es ahora llevada a un nuevo extremo por los algoritmos que están aprendiendo y elaborando nuestro perfil personal para predecir nuestro comportamiento y, sobre todo, nuestro comportamiento como consumidores» (Caroz, 2017). Y nos lo ilustra con el siguiente ejemplo:

Todos lo sabemos cuando compramos libros de Amazon, por ejemplo. Hay algoritmos que están construyendo nuestro singular perfil de lectores de libros y nos están sugiriendo comprar libros de acuerdo a nuestro perfil. Los bancos hacen lo mismo. Si usted solicita un préstamo, hay algoritmos que (le) informarán al banquero sobre su actitud con el dinero a partir de cómo se comporta con sus cuentas bancarias. Esto le permitirá decidir si le da el préstamo y en qué condiciones. (Caroz, 2017)

Como consecuencia, todo individuo se convierte, desde el momento en que abre su bandeja de correo electrónico por la mañana, en un tipo específico de sujeto: sin ambages, un consumidor. Cuando el individuo ve reducida su condición subjetiva a límites tan angostos, el bien político por el que lucha solo puede ser, ciertamente, precario. Sin embargo, en el lado opuesto de la balanza, parece que los propios análisis de Foucault en este término tienden a menospreciar el alcance de lo económico como prerrogativa direccional del poder. No se escapa que ello se debe en buena medida a una deuda doble con el pensamiento marxista, pues, por una parte, la idea foucaultiana del poder evidencia un importante parentesco con la jerarquización socio-idearia marxiana que dividía la realidad en estructura, infraestructura y superestructura; mientras que al mismo tiempo lo específico de su propuesta surge de un intento de emancipación que pretende dejar atrás algunos aspectos fundamentales del marxismo, en particular su teoría sobre el origen del dinero, que *a fortiori* tiene que considerar reduccionista. Pues, en la concepción de Foucault, saber y poder buscan entretorse de un modo que suscita la impresión de que todo individuo solo puede aspirar a la condición de víctima: da igual que seamos presos o carceleros, porque cualquiera de ambas posiciones es meramente ilusoria y no hace sino encubrir el negativo de lo que supuestamente dejamos a un lado: el preso se vigila a sí mismo y, lo que es más importante, también a los demás. Esto hace que Foucault pase por alto la forma en que, por ejemplo, un médico puede ganar posición al aceptar como propios aquel cómputo de creencias que sintetiza en el concepto de *episteme* o saber bajo, lo cual conduce a una des-psicologización de los estudios sociales que tiene la virtud de posibilitar para ellos la apertura a su reflexión ontológica, de la que dará buena cuenta en su propuesta ética del cuidado de sí.

2. Ideología capitalista y sujeto (supuestamente) revolucionario

Pero antes de seguir con este desarrollo de los análisis foucaultianos, conviene acordarse de un texto que fue una de las primeras reflexiones que se pueden encontrar acerca de lo virtual como espacio de comunicación, especialmente en las artes. Se trata del libro de Walter Benjamin titulado *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cuyas directrices están por lo demás en las antípodas de la tesis que aquí tratamos de desarrollar.

Del ensayo de Benjamin se deduce que transiciones como la que vivimos en la actualidad han ocurrido recurrentemente a lo largo de la historia, y que por lo general su aspecto novedoso ha merecido tanto el recelo como la celebración por parte de la intelectualidad, lo mismo de izquierda que de derecha. En el caso que ahora nos ocupa, Benjamin defiende una tesis que ha sido la avanzadilla de una opinión generalizada hoy día, muy frecuente en la propia prensa escrita, que se ha visto obligada a revolucionar por completo tanto los modos como los tiempos de su exposición publicitaria. Nos referimos a la idea de que medios tan presuntamente democráticos como son las redes sociales redundan en un mayor nivel de “participación ciudadana”, que tendría una capacidad inusitada para generar subjetividades en torno a tópicos muy masificables, y por ende susceptibles de albergar cierta esperanza para la reivindicación de sus aspiraciones (en lenguaje marxista: para la conformación de una clase social). Esta es la bandera bajo la que se arropan la multitud de movimientos neo-autonomistas que revolotean en un espacio mestizo, cuya ascendencia cada vez debe menos a las condiciones materiales y más a las recreaciones cibernéticas generadas por esos profesionales de la propaganda de nuevo cuño que son los *social media manager* y los especialistas en SEO.

A este respecto resulta muy ilustrativo el trabajo que Joaquín Estefanía publicó con el título *La nueva economía. La globalización* (1996). En este, a diferencia de lo que acostumbra a hacer en otros de sus ensayos (cf. *Informe Lugano* [1999]) no se limitaba a analizar las estructuras en las que se desarrolla el sistema, sino que más bien propone una reflexión acerca del estado de la economía mundial, sus orígenes, precedentes y posibles consecuencias, que sin embargo no excede los límites lingüísticos acostumbrados por los mismos “economistas”, a los que no deja de citar. A pesar de ello, lo que distingue a Estefanía de cualquiera de aquellos economistas es que a él le importa poco describir los graves peligros ecológicos inherentes los residuos industriales, por ejemplo, o denunciar la falta moral que supone las contradicciones del mercado, tanto en la relación entre sociedades (Estados-Nación) como en el interior de las mismas; es más, duda poco en asumir tales consecuencias como connaturales y en cierto modo deseables, objetivo de un utilitarismo económico que constituye el modelo lógico más aplastante en nuestras sociedades contemporáneas. Precisamente es en la valoración positiva que observa en determinadas conductas de donde se ve cómo es de impredecible el sistema y cuán difícil es para todo individuo alejarse de él. Pero con esta afiliación tan “fiel” de Estefanía al Sistema que trata de analizar, se comprueba en qué modo un sistema económico se puede desvincular por completo de su función teórica originaria, servir a las personas, y situar en cambio su campo de acción al margen de todo humanismo posible. “La nueva ideología”, en este sentido, vendría a ser la siguiente: el mercado existe, es un ser por y para sí mismo al que deben someterse todos los recursos alcanzables a su disposición, ya sean estos naturales o humanos. Su puesta en práctica es la “Globalización”. Ambos términos de la conjuntiva vienen a sumar la contradicción que esta ideología supone para el ser humano: por un lado, el carácter financiero en el que se mueve la gran mayoría del capital vuelve a este ineficaz o innecesario para la producción y asignación de recursos; por otro lado, las nuevas empresas internacionales son capaces de huir de los Estados y de cualquier tipo de reglamentaciones para encontrar paraísos in-humanos, además de fiscales, donde tanto los recursos de producción como las ventajas de distribución reducen al máximo las competencias estatales como garantes de la protección de sus ciudadanos y estos quedan así solos, esclavizados a merced de las leyes del mercado, que no significan otra cosa que la ausencia misma de leyes: “lo que importa es

conseguir que la empresa salga a flote”, enriquecerse: el triunfo de la humanidad que requiere, por definición, que los demás se empobrezcan. La ideología del Capital se comprende así como una ideología total, que entra en contradicción con cualquier otra forma de pensar que niegue la supremacía del valor-ley del interés del empresario como funcionario, es decir, de la persona que cumple su función de acaparador de beneficios.

Ante el no-aprecio, el desprecio; ante el rechazo, la aniquilación; como conclusión, una regla clara: y es que al individuo no le es posible decir que no. *Bartleby el escribiente* (Melville, 2014) se convierte en un referente imposible del ideal epistémico que funda la aspiración ilustrada de la subjetividad, es decir, aquella que se pretende en la oposición de todos los imperativos mistificadores o antidemocráticos, los mismos que Benjamin tratará de resumir con su noción estético-política de “aura”. El “preferiría no hacerlo” de Bartleby (y la conclusión a la que semejante rechazo avoca, que no es otra que una muerte segura), incapaz de escapar a todas las preguntas, todos los mandatos, todos los nombres, y todas las configuraciones de sentido que son siempre impuestas en nombre de un supuesto interés personal, se convierten en el mejor ejemplo de una tarea imposible, que es la de un individuo que no es capaz de nacer como sujeto porque no suscribe la demanda que el otro le hace para introducirlo en su algoritmo, en sus clasificaciones obsesivas en busca de nichos y estudios de mercado. En esta tarea Bartleby no tiene congéneres, pues el enfrentamiento con el “siempre lo mismo” sólo se puede llevar a cabo desde la particularidad, desde el cuidado de sí. Foucault propone esta noción, emparentada con la griega *epimeleia heautou*, para mostrar la senda de un trabajo laborioso en el que el ser mismo, al más puro estilo heideggeriano, se transforma en ese proceder.

El ejemplo de Bartleby muestra que el cuidado de sí no es, ni con mucho, una tarea fácil. Requiere una soledad que no es la mera soledad salvífica del ermitaño; no se trata de que el sujeto se neurotice ante el ordenador. Muy al contrario, es *la soledad en la batalla por hacerse ver y oír*. Pues en efecto, la tarea, y también la dificultad, del cuidado de sí consiste en ser “uno”, una particularidad, unas configuraciones elegidas por mí, frente al todo que, por antonomasia, pretende decidir qué soy, cómo soy y cómo he de pensar, comportarme y discurrir. Explica Foucault que el advenimiento de la edad moderna significó, precisamente, la sustitución de esta forma de “espiritualidad” –como también lo denomina– por el *gnothi seauton*, “conócete a ti mismo”. La diferencia entre ambas concepciones es clara, pues esta última significa la no necesidad e incluso la imposibilidad de que el sujeto se transforme en lo más íntimo de su estructura, ya que se le supone una configuración subjetiva *determinada* (lo mismo nos vale que, a este respecto, sea innata o aprendida, lo fundamental es que sea estática y permanente). El modelo de la práctica científica jugó aquí un papel considerable en la aniquilación de la “espiritualidad”: “basta abrir los ojos, basta razonar sanamente, de manera recta, y sostener la línea de la evidencia en toda su extensión sin soltarla nunca, para ser capaces de verdad” (Foucault, 2005).

La sociedad, el mercado, la cultura... como queramos llamarlo, se siente fuertemente violentada por la aparición de lo distinto, es decir, de la distinción –y no sin razones, habría que añadir. Las pretensiones universalistas que mueven a toda cultura dependen de su capacidad para aniquilar desde la base las pretensiones particularistas que a su vez animan a los cuerpos. Por eso el cuidado de sí no es,

simplemente, un acto individualista, sino que adopta las claves de un acto de rebeldía. Hay rebeldía en la resistencia de Bartleby, y eso a nadie se le escapa. “Nos vigilan” y, sin embargo, “no nos quieren ver”; frase que adopta aquí su sentido más pleno: todos pueden ver la resistencia de Bartleby, que a nadie se oculta, pero a la vez todos la tratan de sugerir nuevas formas de interpretarlo, de catalogarlo, de “descubrir”... finalmente: de controlarlo.

3. La resistencia del individuo en la psicología del fascismo

En el contexto de la crítica benjamiana, vale tomar por “fascismo” ese análisis característico de la primera Escuela de Frankfurt, bien resumido por el ya canónico libro de Tito Perlini, que se basaba en la ontología dualista freudiana y situaba la dificultad en los términos de un enfrentamiento entre los aspectos eroto-tanatólogicos inherentes a la realidad pulsional humana: vida (*Eros*) y muerte (*Tánatos*) enfrentadas en el conflicto del individuo con la sociedad o, lo que es lo mismo, de creatividad y de agresividad confrontadas para demarcar los huidizos límites que distinguen los grados de libertad en la acción humana, por la presunta ausencia de una coacción externa autoritaria que nunca es tan coactiva como se la supone ni tan externa como nos gustaría alegar.

Según Perlini, “vida” y “muerte” deben confrontarse de continuo para salvaguardar la supervivencia del individuo: así se gesta la agresividad como mecanismo psicológico en la encrucijada de semejante tensión, donde se abre la oportunidad de una dialéctica donde luchan por ser reconocidos los intereses propios y los del otro, primer movimiento de cara a la constitución subjetiva del entramado social. La agresividad se entiende así fundamentalmente como el instrumento que proporciona la defensa de la vida. Gracias a esta dialéctica, se produce el fenómeno de la culturización en el ser humano: todo individuo deja de ser un “mero” individuo, y a partir de entonces queda atravesado por su cultura (por el significante, como gustaría decirlo a Lacan [Gracia Gómez, 2018]), que se le impone en la forma de una serie de normas definidas, a su vez, por los castigos que les han de ser concomitantes. ¿Qué es lo que ocurre entonces, a decir de Perlini? Que la agresividad como principio o pulsión (aquella “pulsión de muerte” que se oponía para Freud a lo erótico), ha cobrado plena independencia con respecto al propio individuo y, en todo caso, ya no está al servicio de su supervivencia sino, por un salto dialéctico inusitado, al de la supervivencia de la sociedad entera, el sistema, la cultura, la especie. De esta manera, la agresividad retorna contra un individuo que, en términos de su deseo, no la ha puesto en práctica. O en terminología de la Escuela de Frankfurt:

El ser humano mismo, en el proceso de su emancipación, [...] se degrada a mero instrumento alienado en su mismo poder, poder que, siendo deificado, se le impone amenazador e irreconocible desde el exterior. Es el mismo proceso de emancipación lo que instrumentaliza al hombre, lo somete, y es así como el dominio [en Freud: la agresividad] sobre la naturaleza se convierte en dominio [= agresividad] sobre el hombre. El mecanismo social se sustrae al hombre, del cual sin embargo es producto, se le impone y lo subordina con miras a perpetuarse ciegamente en sí mismo [...]. (Perlini, 1966: 65-66)

Por ello resulta tan sugerente, desde el punto de vista de esta escuela, hallar en lo mecánico de la tecnología una suerte de condición ontológica contra-emancipadora que casa con la conformación fascista de toda sociedad, capaz de ocultar su poder de formas sutiles (así lo defienden Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*). El castigo con el que la sociedad carga contra la transgresión es la respuesta

sentida, ya no en términos de deseo (que querría el individuo), sino en términos de un *poder* que lo somete y resulta imposible de transgredir. Según Freud, la culpabilidad, que él sustancializa en la noción teórica de “superyó”, es la herramienta fundamental mediante la cual la cultura ejecuta a lo particular, a lo “extraño y peligroso”, asegurándose plenamente su supervivencia. La culpabilidad es, a un tiempo, la base de las éticas de corte kantiano, las cuales el propio Freud llega a tachar de “masoquistas” porque son las éticas que apuntan, precisamente y no de manera azarosa, a aquello con respecto a lo cual el individuo es impotente. La *Dialéctica de la Ilustración* ya había observado esta paradoja, con fácil solución: «El individuo oprimido consigue la paz, a la que aspira malamente, mezclándose con todo lo que lo esclaviza, y estando de parte de su perseguidor, hasta reconocerse verdadera y auténticamente en el mecanismo que lo tritura.» (*ibid.*, p. 68).

A imitación de estos fenómenos, existe toda una “lógica propia” e independiente de la voluntad de sujetos o corporaciones. Estas son de hecho las que llevan a Foucault a formular con precisión su no siempre bien comprendida (de hecho, más a menudo mal entendida) noción de “poder”. A nuestro parecer, la misma puede muy bien resumirse en la siguiente sentencia, que viene al caso de relacionar la direccionalidad de nuestro consumo como sujetos-usuarios de Internet y el hecho de que en otro tiempo fue esta una de las funciones principales, nada menos, que de la policía: “De nuevo, la policía vela sobre las ventajas que ofrece exclusivamente la vida en sociedad” (Foucault, 2000: 134). Por eso, incluso los intereses económicos más fundamentales, pueden ponerse en peligro por el “bien” de esta sociedad (Foucault cuenta cómo en 1956, durante la guerra de Francia con Argelia, la burguesía francesa hizo un ejercicio de “poder” desvinculándose de los lazos comerciales que antaño les había amarrado a la excolonia francesa [Varela y Álvarez-Uría, 2006: X]): «El siglo xx descubrió [que] se pueden resolver todos los problemas económicos que se quiera, pero los problemas de poder permanecen.» (Foucault, 2000: 134). Esta paradoja es equivalente a la que encuentra Foucault en las argumentaciones que acompañaron la instauración de las diversas policías de los nacientes Estados modernos:

[...] la policía vela por todo lo que regula la “sociedad” (las relaciones sociales) que prevalece entre los hombres [...] Al velar sobre la salud y los abastecimientos, se preocupa de la preservación de la vida; tratándose del comercio, de las fábricas, de los obreros, de los pobres y del orden público, se ocupa de las comodidades de la vida. En pocas palabras, la vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil lo superfluo. Es misión de la policía garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso haga algo más que vivir. (Foucault, 2000: 133)

Pero volvamos a la obra de Benjamin. En ella el autor se apoyaba todavía fuertemente en la dialéctica marxista de corte positivista-hegeliano, que hacía prever que la transformación de los medios de comunicación debería abrir camino a la humanidad para facilitar el futuro advenimiento del *kerigma* revolucionario. Las tesis de Benjamin son interesantes, aunque solo sea por la cierta dosis de optimismo que no puede dejar de ser observado con simpatía, y que recuerda a aquel análisis de los medios de propaganda nazi que el todavía psicoanalista Wilhelm Reich, antes de su conversión en orgasmólogo, trató de poner al servicio de la maquinaria pseudorrevolucionaria socialista. Porque el ensayo de Benjamin no se limitaba a constatar, como sí hacía el de Reich, la *utilidad* que las nuevas tecnologías de comunicación (pro)ponían para cualquier forma de totalitarismo. Lo relevante para el autor de la Escuela de Frankfurt era, en cambio, que algunas de las innovaciones más significativas en el espacio técnico no solo no resultaban útiles para los intereses de la propaganda fascista, desdiciendo a Reich, sino que ante todo le eran

contraproducentes.

Benjamin se centra en cómo las últimas transformaciones del arte (en su caso, la aparición del cine) rompían a su decir con el misticismo que envolvía al arte y que él encarna en el concepto de “aura”, es decir, la consideración pretecnológica de que toda obra de arte debía tener una existencia única e irrepetible. Para él, la mistificación aurática propia de la obra de arte clásica o tradicional era un concepto apropiado para los usos ideológicos y propagandísticos del fascismo. De modo paralelo, la reproductibilidad técnica representaba la posibilidad de una nueva relación entre los seres humanos, que podía generar los vínculos necesarios para hacer viable la revolución. Ello se debía a que la reproducción técnica pierde “el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra”. Lo cual se traduce en la desvinculación de la obra con el concepto de “autenticidad”: lo que da lugar, a su vez, a una presencia masiva de la obra de arte, que puede aspirar de este modo a “buscar” a sus propios consumidores (es decir, a su nicho).

4. El arte y la hipnosis en la conformación del “gran Otro”

El aspecto principal que Benjamin distingue en la reproductibilidad técnica es el de esta masividad que tiene como corolario: es decir, no está destinada a ser disfrutada por una élite exclusiva, por unos pocos, sino que es inherentemente democrática, destinada a ser disfrutada por la mayoría. Gracias a la reproducción, el sentido para “lo igual” gana terreno a lo irrepetible, perdiendo ese misticismo, ocultismo, propio de la religión, y apropiado para una sociedad que someta al individuo.

Ya a partir del Renacimiento se había formado una ideología profana del arte que desemboca en *l'art pour l'art*, una “teología del arte” cuya consecuencia directa fue una *teología negativa* que aspiraba a una figura “pura” del arte a partir del rechazo de toda determinación con la obra de cualquier contenido objetual. En esta aspiración vio Benjamin una intervención directa de la reproductibilidad técnica, al ejercer el servicio de emancipar “la obra artística de su existencia parasitaria en un ritual”, en la misma medida en que la norma de la autenticidad se veía abocada al fracaso. Solo quedaban la obra artística y la multitud de sus futuros receptores. Se perdían los elementos “parasitarios” como consecuencia del acercamiento que la obra hacía al espectador: esta sale de los museos, iglesias, palacios... y se acerca a la realidad de la gente, a sus calles y hogares. Así, este análisis le conduce hacia el desarrollo de dos conceptos o tipos de valor con los que juzgar la obra artística: el valor cultural y el valor exhibitivo, donde el primero se entiende como esa capacidad casi mágica de influir en los demás, de sugerir y también de sugestionar, de dirigir los comportamientos de los individuos; mientras que el segundo busca poner en práctica la posibilidad de un sentido “propedéutico”, conformador de subjetividades. El paso de un arte presubjetivo, que podríamos decir, a uno plenamente subjetivador.

De este modo, el análisis que hace Benjamin de lo cultural del arte recuerda mucho a los análisis que hace Freud acerca de la psicología del fascismo y su proximidad con los fenómenos que, antes del nacimiento del psicoanálisis, habían sido puestos de manifiesto por la hipnosis. Como señaló entre nosotros el historiador de la medicina López Piñero (2000), la historia de la hipnosis anterior al nacimiento del psicoanálisis se caracterizada por ser una suerte de psicología sin sujeto. Esta historia cambiaría con la entrada en acto de

Hyppolite Bernheim, afamado opositor de La Salpêtrière que hizo escuela en Nancy. A este se le atribuye la consideración de que los fenómenos hipnóticos no eran sino el producto de sugerencias que habían sido puestas a uso y beneficio del hipnotizador, que de este modo devenía capaz de procurar todo tipo de efectos en el paciente. Freud entra en contacto con Bernheim en octubre de 1885. Este, al sustituir la hipnosis por la sugestión, había introducido propiamente al sujeto, se entiende: el sujeto “engañado”, “ilusionado”, sugestionado... en suma, el sujeto ya inmerso, desde antes de su estricta formulación, en el seno del juego de las transferencias, como podrá recordarlo Freud con posterioridad. Así se entiende la comparación que establece en *Psicología de las masas...* (1921) entre el uso terapéutico de la hipnosis y el propio fascismo, en razón de una estructura de fondo común que evidenciaba una relación de *dominio* fundada en el *enamoramiento* del paciente:

El hipnotizador pretende poseer un poder misterioso que despoja de su voluntad al sujeto. O lo que es lo mismo: el sujeto atribuye al hipnotizador tal poder. Esta fuerza misteriosa, a la que aún se da vulgarmente el nombre de magnetismo animal, debe ser la misma que constituye para los primitivos la fuente del tabú, aquella misma fuerza que trasciende de los reyes y de los jefes y que pone en peligro a quienes se les acercan (“mana”). (Freud, 1921: 2598)

Comparaba así al hipnotizador con el gobernador tirano. Por lo tanto, cuando Freud abandonó la práctica de la hipnosis como terapia para dar rienda suelta a su nueva disciplina, el psicoanálisis, no hay que leer en ello sino un motivo plenamente ilustrado; a saber: el intento de liberar al sujeto (de la hipnosis) de los rieles de su tirano, (con Lacan, su “amo”). No se trataba de que Freud se hubiera desengañado respecto a los contenidos teóricos y prácticos de la antigua disciplina, al contrario. Freud creía en la eficacia de la hipnosis, que suponía reproducía la estructura de la psicología del fascismo, fundada en el seguimiento ciego de un ideal que suponía una salida de lo meramente intrapsíquico al espacio de lo comunitario y político, en tanto que “este ideal tiene un componente social; es también el ideal común de una familia, de un estamento, de una nación” (Freud, 1921: 2033). Es la felicidad de todos ellos, y por ende, también la del individuo. Decía Delamare, pensador francés del siglo XVII tomado por Foucault en *Tecnologías y otros textos afines*, que “El único objetivo de la policía es el de conducir al hombre a la mayor felicidad de la que pueda gozar en esta vida” (Foucault, 2000: 130). En el mismo sentido, Turquet, coetáneo del anterior, esgrimía una tesis aún más irritante: “El hombre es el verdadero objeto de la policía” (*id.*).

En Internet, en las redes sociales, la nueva “policía”, o el nuevo mecanismo que lleva a cabo esta función, son las afamadas *cookies* que levantan tanta polémica y tantas suspicacias a un tiempo entre los impasibles sujetos, que devienen consumidores por el mero uso que hacen de las redes. El sujeto, consiguientemente, no debe transformarse a sí mismo, él es ya de por sí sujeto de “conocimiento”, de tal modo que sólo basta que sea lo que es para tener, en el conocimiento, un acceso a la verdad que está abierto para él por su estructura propia de sujeto: “lo que no somos capaces de conocer constituye precisamente la estructura misma del sujeto cognoscente, que hace que no podamos conocerlo” (Foucault, 2005: 186), de tal modo que la idea de una cierta transformación espiritual del sujeto en aras a darle por fin acceso justamente a algo a lo cual no tiene acceso por el momento, es “quimérica y paradójica”. Pero este sujeto que no se produce a sí mismo, el que se erige como modelo del científico moderno, sigue siendo un sujeto y, como tal, un producto (del poder). Lo específico estriba en que, en este caso, el comportamiento del individuo con respecto a ese poder es completamente *pasivo*; es entonces un mero producto del poder, moldeado por lo

que Foucault denomina “tecnologías del yo”, el fin de las cuales no es otro que el de “producir” los sujetos apropiados para el *statu quo* de cada momento, o para favorecer los cambios ideológicos preferidos por un bando de la batalla por la verdad, y que sólo *a posteriori* –precisamente mediante la transformación de esta subjetividad plenamente tecnificada, y en la que el yo es, por decirlo un poco heideggerianamente, “abandonado de sí”– será comprendido bajo la noción de “progreso” –de la humanidad, de la ciencia, etc. Aquí descansa el inmenso peligro de los aparentemente inocuos “logaritmos” que, como el significante lacaniano, nos atraviesan y convierten en un tipo de subjetividad muy particular desde el momento mismo en que pulsamos el botón de encendido del ordenador: logaritmos, fórmulas matemáticas, mediciones, en otras palabras: tecnologías que hacen de nosotros sujetos “a medida”: «Entonces, aquí hay un nuevo tipo de singularidad, una singularidad tecnológica, que es en realidad un intento de captar su modo singular de goce, de poder venderle tanto producto como sea posible» (Caroz, 2017). Desde ese momento, un algoritmo los ha calificado como consumidores y su viaje por el ciberespacio está condenado a seguir los pasos dictados por toda una serie de cálculos supermatemáticos que llevan a cumplir la ordenanza del beneficio económico de algún ser indeterminado, de algo o de alguien, instancia que suponemos imaginariamente, aunque sepamos que no nombra a nadie; como la mejor expresión posible del panóptico benthamiano (o, por mejor decir, ya plenamente foucaultiano). Porque, como lo diría un psicoanalista: «Si el Otro no existe es menester inventarlo, inventar ese ser de la caja registradora que todo lo ve y todo lo cobra, omnipresente [...]» (Braunstein, 1990: 242).

Hay una torre enorme, que lo cubre todo; suponemos que es un puesto de vigilancia, aunque no alcanzamos a ver a nadie en él. Pero el miedo nos atenaza, la culpa se incorpora a cada uno de nuestros actos. Un individuo se vuelve infinitamente pequeño ante esta situación, y la única salida “feliz” es la de “engrandecerse” poniéndose de parte “del más fuerte”, convirtiéndose en su portavoz, o incluso erigiéndose como una supuesta fuerza independiente, al modo de los matones que tantos argumentos han llenado para sustento del cine de cárceles. Entonces nos enfrentamos los unos a los otros, y lo hacemos además en clara connivencia con el poder; nos apropiamos de sus discursos, lo repetimos y nos envalentonamos ante las aparentemente gratas consecuencias. Y es que aquello por lo que antes se nos había reprimido, deviene ahora lo mismo por lo cual somos –supuestamente– “poderosos”. Pues en verdad no hay nadie en la torre de vigilancia. Nunca lo ha habido.

Bibliografía

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (1998): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, Madrid.
- BENJAMIN, W. (1989): “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. En: *Discursos Interrumpidos I*. Taurus, Buenos Aires.
- BRAUNSTEIN, N. A. (1990): *Goce*. Siglo XXI, México D.F.
- CAROZ, G. (2017): “¿Por qué la política necesita hoy ser iluminada por el psicoanálisis?”. *Blog Zadig-España*, 18 de septiembre de 2017. Disponible en: https://zadigespana.wordpress.com/2017/09/18/35/#_ednref1 (Fecha de consulta: 17 julio 2018).
- ESTEFANÍA, J. (1996): *La nueva economía. La globalización*. Debate, Madrid.
- ESTEFANÍA, J. (1999): *Informe Lugano*. Icaria-Intermón, Madrid.

- FOUCAULT, M. (2000): *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós/ICE-UAB, Barcelona, España.
- FOUCAULT, M. (2012): *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Random House, New York.
- FOUCAULT, M. (2005): *La Hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Akal, Madrid.
- FOUCAULT, M. (2006): *Historia de la sexualidad, I La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid.
- FRAILE, P. (1985): "El castigo y el poder. Espacio y lenguaje de la cárcel". En revista *Cuadernos de Geografía humana*, Año IX, nº 57. Recuperado de: <http://www.ub.edu/geocrit/geo57.htm> (Fecha de consulta: 8 de septiembre de 2018).
- FREUD, S. (1921): *Psicología de las masas y análisis del yo*. En: *Obras completas*. Biblioteca Nueva, tomo IV, pp. 2563-2610.
- GRACIA GÓMEZ, A. A. (2018): *¿Quién habla ahí? Freud y el sujeto del inconsciente*. Tirant lo Blanch, Valencia.
- LÓPEZ PIÑERO, J. M. (2002): *Del hipnotismo a Freud: orígenes históricos de la psicoterapia*. Alianza, Madrid.
- MELVILLE, H. (2014): *Bartleby el escribiente*. Alianza, Madrid.
- PERLINI, T. (1966): *La Escuela de Fráncfort: historia del pensamiento negativo*. Monte Ávila Editores, Caracas.
- RAYNER, T. (2012): "Foucault and Social Media: Life in a Virtual Panopticon". *Phylosophy for Change*, 21/06/2012. Disponible en: <https://philosophyforchange.wordpress.com/2012/06/21/foucault-and-social-media-life-in-a-virtual-panopticon/> (Fecha de recuperación: 2 julio 2018).
- REICH, W. (1972): *Psicología de masas del fascismo*. Ayuso, Madrid.
- VARELA, J. y ÁLVAREZ-URÍA, F. (2006): Introducción a FOUCAULT (2006: I ss.).