

**Deseo, confesión, autodisección: puntos problemáticos de la subjetivación dividual en redes sociales**

Juan Bautista Ballestrin<sup>1</sup>

Recibido: 15/03/2024; Aceptado: 30/04/2024

**Cómo citar:** Ballestrin, J. B. (2024). Deseo, confesión, autodisección: puntos problemáticos de la subjetivación dividual en redes sociales. *Revista Hipertextos*, 12 (21), e083. <https://doi.org/10.24215/23143924e083>

**Resumen.** El artículo aborda el proceso de plataformización de la sociedad contemporánea desde una perspectiva enfocada en los procesos de subjetivación. Este abordaje se realiza según ciertos lineamientos propuestos en torno a la gubernamentalidad algorítmica, en la que un tipo ‘diagramático’ de poder se asocia con ‘desubjetivaciones’, mientras que uno ‘pastoral’ se vincula con ‘hiper-subjetivaciones’. El escrito cruza estos dos polos subjetivos antagónicos mediante el uso del concepto de ‘dividual’, dado que ilumina contenidos y procesos relacionados con la ‘servidumbre maquínica’ y la ‘sujeción social’, los cuales se corresponden con la ‘des’ e ‘hiper’ subjetivación, respectivamente. Este cruce es posibilitado por dos nociones clave de lo ‘dividual’, como lo son el deseo y la comunicación confesional, según la propuesta del filósofo Gerald Raunig. Todo este ejercicio conceptual parte de una investigación teórica orientada a establecer las determinaciones de los modos de subjetivación ‘dividuales’ típicos de la plataformización, tomando como corpus la bibliografía referida a redes sociales. Sobre esta base, el artículo propone considerarlas como dispositivos de subjetivación, en la medida en que interpelan un deseo de participación de la digitalidad modulable como comunicaciones confesionales, lo cual trae aparejada la producción de esquemas de autodisección o autoviolencia, nuevamente según la lectura nietzscheana de Raunig. Esto inscribe nuestra propuesta en las discusiones en torno al tipo de sufrimiento social asociado al proceso de plataformización, ante lo cual proponemos esta novedosa línea de consideración.

**Palabras clave:** plataformas, poder, subjetividad, servidumbre, sujeción

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Gubernamentalidad algorítmica: trazos analíticos del proceso de plataformización. 3. Dividualidad, servidumbre maquínica y desubjetivación. 4. Dividualidad, hiper-subjetivación y redes sociales. 5. Conclusiones.

**Desire, Confession, Self-dissection: Problematic Points around Dividual Subjectivation in Social Media.**

<sup>1</sup> Docente auxiliar de la Licenciatura en Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina, con sede de trabajo en Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), perteneciente a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Contacto: [juanballestrin@outlook.com](mailto:juanballestrin@outlook.com)

**Abstract.** The article approaches the platformisation process of contemporary society from a subjective perspective. This approach follows certain lines proposed around algorithmic governmentality, in which a 'diagrammatic' type of power is associated with 'de-subjectivations', while a 'pastoral' one is linked to 'hyper-subjectivations'. The paper intersects these two antagonistic subjective poles using the concept of 'dividual', as it illuminates contents and processes related to 'machinic enslavement' and 'social subjection', which correspond to 'di' and 'hyper' subjectivations, respectively. This crossover is made possible by two key notions of the 'dividual', namely desire and confessional communication, as proposed by the philosopher Gerald Raunig. This conceptual exercise is based on a theoretical investigation aimed at establishing the determinations of the modes of 'dividual' subjectivation typical of platformisation, taking as a corpus a bibliography referring to social media. On this basis, the article proposes to consider them as devices of subjectivation, insofar as they interpellate a desire to participate in digitality modulable as confessional communications, which brings with it the production of schemes of self-dissection and self-violence, again according to Raunig's Nietzschean reading. This inscribes our proposal in the discussions around the type of social suffering associated with the process of platformisation, in the face of which we propose this novel line of consideration.

**Keywords:** platforms, power, subjectivity, enslavement, subjection

**Desejo, confissão, autodisseção: pontos problemáticos em torno da subjetivação dividida nas redes sociais.**

**Resumo.** O artigo aborda o processo de plataformação da sociedade contemporânea a partir de uma perspectiva subjectiva. Esta abordagem segue as linhas propostas em torno da governamentalidade algorítmica, em que um tipo de poder 'diagramático' está associado a 'des-subjectivações', enquanto um poder 'pastoral' está ligado a 'hiper-subjectivações'. O artigo cruza estes dois pólos subjectivos antagónicos através da utilização do conceito de 'dividual', ao iluminar conteúdos e processos relacionados com a 'servidão maquínica' e a 'sujeição social', que correspondem à 'des' e à 'hiper' subjectivação, respetivamente. Este cruzamento é possível graças a duas noções-chave do 'dividual', nomeadamente o desejo e a comunicação confessional, tal como propostas pelo filósofo Gerald Raunig. Este exercício concetual assenta numa investigação teórica que visa estabelecer as determinações dos modos de subjectivação 'dividual' típicos das plataformas, tomando como corpus uma bibliografia referente às redes sociais. Com base nisso, o artigo propõe considerá-las como dispositivos de subjectivação, na medida em que interpelam um desejo de participação na digitalidade modulável como comunicações confessionais, o que acarreta a produção de esquemas de autodisseção e autoviolência, novamente segundo a leitura nietzschiana de Raunig. Este facto inscreve a nossa proposta nas discussões em torno do tipo de sofrimento social associado ao processo de plataformação, perante o qual propomos esta nova linha de consideração.

**Palavras-chave:** plataformas, poder, subjectividade, servidão, sujeição

## 1. Introducción<sup>2</sup>

De la diversidad de tipos de plataformas actualmente existentes, y a sabiendas de la multiplicidad de formas de uso de las mismas, este artículo enfoca a las plataformas de presentación de sí. Este concepto, tomado parcialmente de la investigación de Gerald Raunig (2022), designa a las plataformas usualmente denominadas “redes sociales”, incluyendo a Facebook, Instagram y Twitter (X). En efecto, optamos por utilizar aquel concepto debido al tipo de uso social que privilegiamos en el artículo, el cual consiste en una práctica de exposición a una otredad de la vida íntima, sentimental, reflexiva y cotidiana del sujeto que hace uso de ellas, considerando la existencia de efectos subjetivantes en dicha práctica, lo cual ha sido categorizado como “subjetivación alterdirigida” (Sibilia, 2017, p. 130)<sup>3</sup>.

Sobre esta base, aquí sostenemos que las plataformas de presentación de sí constituyen dispositivos de subjetivación en la medida en que interpelan un deseo de participación en territorios digitales, él mismo modulable en comunicaciones confesionales. En otras palabras: *la línea* que nos vinculó a Facebook, que se percibe en Twitter e Instagram y por derrame en las otras en las que por brindarnos a otros obtenemos identificaciones de sí, *parte de esa línea* compleja pero crucial a nuestras sociedades, es pensable como un anhelo que se desenvuelve, en algún punto, como la exposición de nuestras verdades. Este esquema se lee como un proceso de autodisección que produce (auto)violencia.

El presente escrito fundamenta esta tesis, ella misma preliminar pero organizadora de una praxis de investigación teórica orientada a establecer las determinaciones fundamentales de un modo de subjetivación “dividual”, tomando como caso de estudio a las plataformas de presentación de sí. Entendemos que este tipo de subjetivación involucra tanto a la “servidumbre maquinica” como a la “sujeción social”, las cuales vinculan al deseo y a la confesión, respectivamente, con la plataformización. El esfuerzo de lectura reúne bibliografía orientada en este sentido – investigaciones específicas, ocupadas en pensar el vínculo entre subjetividad y plataformas en general, y redes sociales en particular. Mucha de ella gira en torno de la noción de lo “dividual”: un concepto que junta los dos polos subjetivos producidos por la puesta en funcionamiento de la “gubernamentalidad algorítmica”, según nuestro recorte de lectura de la famosa propuesta de Rouvroy y Berns (2016).

El proceso de plataformización puede ser pensado como “la penetración de infraestructuras, procesos económicos y marcos gubernamentales de plataformas en diferentes sectores económicos y esferas de la vida” (Poell *et al*, 2019, p. 5). En particular, la dimensión “gubernamental” se entiende como la capacidad de modular las (inter)acciones de los perfiles de usuarios, modulación que depende de la perfilización derivada del procesamiento algorítmico de cantidades masivas de datos. La elaboración algorítmica de perfiles consiste en la creación de figuras virtuales que organizan información y tiene el fin de volverlas objetos de acciones

<sup>2</sup> Las traducciones del inglés y portugués al español pertenecen al autor. El énfasis en las citas pertenecen siempre a los originales. Quisiera extender un sincero agradecimiento a Martín Gendler y Marco Mallamaci por las tareas de edición del presente artículo y del dossier en el que se enmarca, así como a mis compañero(a)s Julia Cófreces, Gianni Fraioli, Lucía Bachoer y Mariano Caputo por haberlo hecho posible con sus contribuciones.

<sup>3</sup> Cabe aclarar que también las plataformas de citas (Tinder, OkCupid, etc.) en parte funcionan como plataformas de presentación de sí, especialmente dada su solicitud al sujeto a mostrar su cuerpo y a contar quién es. Sin embargo, en el artículo nos referimos a las “redes sociales”, dado que así lo hace Raunig (2022), quien habla de estas plataformas como “medios de autopresentación” (p. 110), idea de la que derivamos el concepto propuesto.

políticas (de conducir las). En principio, se trata de un proceso mediante el cual cada individuo es dividido en potenciales (consumidor, beneficiario, enfermo, etc.), división de la que se siguen principios de determinación de tipos de conductas y de normalizaciones (Rossi, 2018). En este sentido, apelando al concepto de diagrama de poder (Deleuze y Guattari, 2020) en tanto mapa virtual de relaciones de fuerza, el cual procede mediante la determinación de puntos particulares ilocalizables que inducen o inhiben agenciamientos individuales o colectivos, Sebastián Rossi (2018) habla de un modo de afectación diagramático de la subjetividad, y no de procesos que sean perceptibles o representables en un plano de actualidad. Así, en la medida en que esta gubernamentalidad es exitosa, la conclusión que se extrae respecto del vínculo entre plataformas y subjetividad es que aquella produce cierta “desubjetivación”, es decir, procesos de gobierno en los que la autoidentificación y representación no desempeñan prácticamente papel alguno, siendo los acontecimientos determinados y controlados por dispositivos técnicos.

Sin embargo, este polo se enfrenta a su contrario. Como plantean Mariano Caputo (2024), Fernanda Bruno y Manolo Rodríguez (2021), lo cierto es que en nuestro vínculo con las plataformas no tenemos la sensación de ser conducidos ni de actuar desubjetivamente, sino que prevalece la imagen de un autocontrol sobre nuestras acciones y participaciones en ellas. Con estos y estas autoras, incluso se podría plantear que las plataformas ejecutan grandes poderes de subjetivación (es decir, relaciones de sí y de representación), quizás nuevos y realizados a energía y velocidad desconocidas. Nuestro problema consiste entonces en aproximarnos a estas formas contemporáneas de subjetivación mediadas por plataformas, que, como señalamos, configuran formas diagramáticas (por tanto, desubjetivadas) de poder, pero con las que componemos subjetivamente de manera cabal, y de las cuales pareciera que dependemos para subjetivarnos. En este marco, observaremos cómo la línea “dividual” colabora en un movimiento transversal que junta estos dos polos aparentemente antagónicos.

El concepto “dividual” es de definición y utilización compleja. En referencia a lo primero, el mismo puede ser pensado en términos tanto virtuales como actuales. Por un lado, la genealogía que realiza Gerald Raunig (2022) rastrea la utilización antigua del término latino *dividuum*, de formación anterior al de *individuum*, el cual incluye el sufijo negativo “in” para designar clausura o negación. Así, “individuo” configura el cierre de una multiplicidad positiva que lleva el nombre de “dividual” – una instancia del ser que se contrapone a la individual no como universal sino como subsistencia múltiple y parcial en la que el individuo se erige como finalización de procesos divisorios de carácter intenso. Por otro lado, en términos de actualidad, “dividual” designa un sujeto humano físicamente corporizado que deviene infinitamente “divisible y reductible a representaciones de datos” mediante los cuales se lo conoce e influye en su conducta (Williams, 2005, p. 104). En este sentido, la preocupación principal de la noción radica en el carácter digitalmente registrable y modulable de los fragmentos que constituyen al sujeto humano y mediante los cuales se lo modula en el marco de las sociedades de control. De conjunto, pues, “dividual” junta preocupaciones ontológicas y políticas cruciales a nuestras formaciones sociales, lo cual se entiende a partir de la relevancia que ocupa el concepto en la teorización deleuziana sobre la sociedad post-disciplinaria, en la que el filósofo francés plantea que con el paso de la disciplina al control, las “masas” conmutaron en “indicadores, datos, mercados o ‘bancos’”, mientras que los “individuos han devenido ‘dividuales’” (Deleuze, 1991, p. 3).

Ahora bien, en referencia al concepto como iluminador de formas de subjetivación, “dividual” es utilizado de manera diversa. Por un lado, el mismo implica un modo de tornar

serviles a los individuos, apelando a un control de sus componentes subjetivos pre-individuales (memoria, afectos, inteligencia, etc.) en el marco de los agenciamientos propios de las máquinas sociales de las que son parte (Lazzarato, 2014). Se trata, pues, de una “servidumbre maquínica” que opera como “tendencia *des-subjetivante*” (Rossi, 2018, p. 191). En contraste con esto, existen propuestas que apelan a “dividual” para designar “sujeciones sociales” en las que los individuos se identifican no menos con sus perfiles que con las perfilizaciones de las que son sujetos por su participación en plataformas (Rodríguez, 2019). Estas propuestas refieren a “composiciones dividuales-individuales” (Bruno y Rodríguez, 2021, p. 3), en las que lo “dividual” comprende a prácticas parciales y no plena y únicamente individuales dado su carácter datificable, realizadas en plataformas y con las que los sujetos humanos componen subjetivamente de alguna manera. De lo que se trata, en este sentido, es de conocer las líneas tanto virtuales como actuales de estas composiciones de las que somos parte.

Bajo estas coordenadas, el artículo sostiene que en plataformas de presentación de sí nos subjetivamos “dividualmente” mediante un deseo de participación modulable como confesión, y que esto genera esquemas de autoviolentación. Tal tesis aparece como el producto de un conjunto de lecturas orientadas en esta dirección. Su punto de partida son las consecuencias subjetivas asociadas a la “gubernamentalidad algorítmica” según el planteo de Rouvroy y Berns (2016), el cual presentamos en el próximo apartado (2). Seguidamente, profundizamos en las derivas de lo dividual vinculadas a la “servidumbre maquínica”, en las que observamos la relevancia del deseo para pensar formas diagramáticas de poder vinculadas a la plataformización (3). El siguiente apartado enfoca la cuestión de la “sujeción social” (4), y se divide en dos. Por un lado, al retomar el rol que desempeña la confesión en las formas occidentales de subjetivación según Foucault (2017), nuestra tarea es puntualizar su importancia en el funcionamiento de las plataformas de presentación de sí (4.1). Por el otro, apelamos a un sentido de lo “dividual” que se vincula con esquemas de “autodisección”, en tanto forma particular de desenvolvimiento subjetivo típico del “poder pastoral”, gracias a lo cual conceptualizamos los efectos subjetivos de la plataformización como esquemas de “autoviolentación” (4.2), en ambos casos profundizando los lineamientos foucaultianos-nietzscheanos de Raunig (2022).

El ejercicio de lectura y de reflexión del artículo se orienta también a discutir el tipo de *sufrimiento social* que genera este modo típico de subjetivación en sociedades de control. Al plantear que el remordimiento y el dolor propios de toda formación de subjetividad suelen ser asociados a las subjetivaciones “introducidas” (Bruno, 2014), sostenemos que existe una vacancia en las consideraciones sobre sus apariciones en las “alterdirigidas”, cuestión que anhelamos rever desde un prisma teórico, pero con la esperanza de fundar marcos conceptuales que orienten investigaciones empíricas. Es en este marco que fundamentamos la importancia de vincular los esquemas nietzscheanos sobre la autoviolencia, lo dividual y la moral cristiana (Nietzsche, 2001) con los orientados a problematizar la cuestión de la “culpa” y la “mala conciencia” en la formación de subjetividad (Nietzsche, 2016). Esta revisión será acometida en las conclusiones, en las que también realizamos un balance del escrito y planteamos lineamientos empíricos de investigación (5).

## 2. Gubernamentalidad algorítmica: trazos analíticos del proceso de plataformización

Es conocido el hecho de que la “gubernamentalidad algorítmica” supone la puesta en funcionamiento de una mecánica estadística, encargada de procesar conjuntos amplios de prácticas culturales y mecanismos sociales de reproducción. El concepto fue acuñado por Antoinette Rouvroy y Thomas Berns (2016), y es retomado por una multiplicidad de investigaciones que tensionan con él. En principio, los autores hablan de una forma de “estadística decisional” (p. 91) extractivista de datos, utilizados para prevenir o excluir prácticas cruciales a nuestras formaciones sociales. Se trata de un proceso que se orienta a “modelizar, anticipar y afectar por adelantado los comportamientos posibles” (p. 96), siendo (solo) teóricamente divisible en tres momentos fundamentales: la datavigilancia, la minería de datos y la perfilización.

Desde una perspectiva de conjunto, la digitalización ha estallado las capacidades de recopilación y conservación automática de datos, capturados por la multiplicidad de dispositivos virtuales con los que compartimos el entorno técnico-social. En términos sencillos, la vigilancia de datos implica el almacenamiento de actividades parciales (navegar en internet, *scrolllear*, *likear*, *chatear*, ser captados por una cámara, etc.) y en cierto sentido insignificantes desde la perspectiva del individuo que las lleva a cabo, pero que cobran relevancia al visualizar su procesamiento. Así, la minería de datos es realizada por máquinas algorítmicas que, al procesarlos, crean perfiles a los que se les prescriben determinaciones de devenir (potencial consumidor, beneficiario, criminal, enfermo, etc.) (Rodríguez, 2019).

Al estar este planteo ciertamente difundido, lo que nos interesa retomar es la discusión que Rouvroy y Berns (2016) plantean en torno a sus consecuencias subjetivas, a las cuales dividen en dos. Por un lado, postulan la existencia de un devenir “desubjetivado”: según esto, los acontecimientos son crecientemente regulados por dispositivos técnicos, decreciendo la participación humana consciente en aquellos. Esta línea es interpretada mediante la “servidumbre maquina” a la que se somete a las “dividualidades” de las sociedades de control (Lazzarato, 2014; Rossi, 2018), interpretación a la que se puede vincular con la problemática del deseo, específicamente la de un deseo de comunicación y participación de la digitalidad motivado por la “intensidad de la confesión” (Raunig, 2022, p. 110). Por otro lado, de manera llamativa, los investigadores belgas hablan de una consecuencia opuesta a la anterior, vinculada a cierta “hiper-subjetivación”, en la que la creación de subjetividad en plataformas se vuelve la “actividad obnubilada de un buen número de personas, incluso su razón para vivir” (Rouvroy y Berns, 2016, p. 102). Esta línea corresponde a la dimensión de la “sujeción social”, es decir, al establecimiento de autoidentificaciones, principalmente, en redes sociales. Ciertas interpretaciones, preocupadas por su “poder pastoral”, sostienen que estas implican esquemas confesantes configuradores de relaciones de sí (Rouvroy, Berns, 2016; Sibilia, 2017), las cuales pueden ser atendidas como “dividuales”, en las que lo dividual aparece como la ejecución de un mecanismo de “autodisección”, una modalidad de subjetivación hecha de “autoglorificación” y “autosometimiento”, según la teorización de Raunig (2022).

Como mencionamos, de lo que se trata aquí es de reconstruir aportes teóricos que permitan profundizar ambas líneas de investigación: nuestra lectura de la “desubjetivación” pretende brindar la manera específica en que el deseo participa de esta consecuencia subjetiva asociada a la

plataformización. Y en torno a la “hiper-subjetivación”, anhelamos entenderla como forma novedosa de establecimiento de relaciones de sí mediante la voluntad de confesión que nos recorre en tanto seres occidentales, lo cual abre un campo de intervención teórica vinculado a la autoviolencia en general (Nietzsche, 2001), y a la “culpa” y la “mala conciencia” en particular (Nietzsche, 2016).

### 3. Dividualidad, servidumbre maquínica y desubjetivación

Según la tesis de Rouvroy y Berns (2016), la gubernamentalidad algorítmica rarifica los procesos de subjetivación. Esto se debe a que los individuos no participan ni de la recolección de datos ni del perfilado, actuando desubjetivamente en los puntos determinados por esta forma de gobierno. En torno a lo primero, los datos se extraen sin un consentimiento informado por parte de los usuarios: “asistimos a un debilitamiento considerable del carácter ‘deliberado’ de las divulgaciones de información” (p. 103). En torno a lo segundo, la perfilización se realiza a través de máquinas que operan sobre saberes que emergen de masas de datos y no a partir de hipótesis previas elaboradas *directamente* por seres humanos. Así, en torno a lo tercero, los investigadores plantean que en el punto en el que un individuo es interpelado como perfil, este se sometería a una lógica que condiciona su comportamiento, pero a la que obedece sin un ejercicio sólido de conciencia. Se trata de una obediencia que se obtiene mediante la maquinación de una forma de servidumbre operada a nivel pre-individual o inconsciente molecular, afectando al sistema nervioso y solo así condicionando conductas. Rouvroy y Berns ejemplifican esto con la escena de un consumidor de pasajes aéreos en un portal web, quien “sin formulación de deseo” (p. 100) se apresura a comprar al ver que los precios aumentan luego de averiguar en portales diferentes. En este sentido, los acontecimientos quedarían regulados cada vez más por el entorno, decreciendo la participación humana consciente en su efectuación.

Si bien esto permite a los autores afirmar que la gubernamentalidad algorítmica elude la subjetivación, lo cierto es que plantean que esto se debe no a que no la involucran, sino a que le es indiferente, dado que “le basta con insertarse y controlar nuestra ‘doble estadística’” (p. 103)<sup>4</sup>, nuestros perfiles y nuestro comportamiento más mecanizable. Sobre esta base, recuperan planteos de Maurizio Lazzarato en torno al funcionamiento de “semióticas a-significantes”, cuya operatoria se ancla en los

(...) componentes pre-individuales y pre-verbales de la subjetividad, haciendo funcionar los afectos, las percepciones, las emociones, etc., como piezas, componentes, elementos de una máquina (sometimiento maquínico). Podemos funcionar todos como componentes de input/output de máquinas semióticas, como simples relevadores de [...] internet, que hacen pasar y/o impiden el paso de la información, de la comunicación, de los afectos (Lazzarato, citado en Rouvroy y Berns, 2016, p. 102).

Teniendo en cuenta que este esquema beneficia la hipótesis de que nos encontramos ante cierto “conductismo digital [...] ejemplar” que evoca “riesgos de una pura desubjetivación” (Rouvroy y Berns, 2016, pp. 102, 99), nos parece importante señalar que es justamente en relación con este

<sup>4</sup> Esta idea del doble estadístico coincide con la definición de lo dividual brindada por Williams (2005) y que citamos en la introducción: lo dividual como la materia que emerge de las divisiones a las que son sometidos los individuos por los aparatos estadísticos de control.

planteo que el filósofo italiano introduce la cuestión de lo “dividual”. Así se lee en *Signs and Machines*, en donde Lazzarato (2014) retoma el fragmento deleuziano citado en nuestra introducción para señalar que “lo dividual ‘funciona’ por servidumbre [*enslavement*]”, designando con esto que “lo dividual es contiguo a las máquinas” con las que opera: “juntos constituyen un aparato ‘humano-máquina’ en el que humano y máquina no son sino partes recurrentes e intercambiables de un proceso de producción, comunicación, consumo, etc., que los supera ampliamente” (p. 26). Pero además, en torno al problema de la “desubjetivación”, Lazzarato sostiene que las partes componentes de la subjetividad “(inteligencia, afectos, sensaciones, cognición, memoria, fuerza física)” no tienen por referente a un sujeto yoico unificado: antes bien, estas son componentes “cuya síntesis ya no descansa en la persona sino en el ensamble o proceso (corporaciones, medios, servicios públicos, educación, etc.)” que los torna serviles en su funcionamiento (p. 27). De resultas, tenemos una amplia referencia a lo “dividual” como operatoria de una “servidumbre maquina” implicada en la gubernamentalidad algorítmica, en la que la desubjetivación se lee como su efecto principal. Para analizar el significado de la plataformización en el marco de estas interpretaciones e introducir la dimensión del deseo en ellas, es necesario realizar un breve recorrido esquizoanalítico.

En *El antiedipo*, Deleuze y Guattari (1974) elaboran la noción de “máquina social”, a la que entienden como un sistema que “organiza las producciones de producción, las producciones de registro y las producciones de consumo” (p. 147). En otras palabras, se trata del sistema técnico-territorial encargado de inscribir en sí y de organizar todo proceso de reproducción de una formación social. Ahora bien, en términos más detallados, Deleuze y Guattari plantean que toda máquina social “tiene como piezas a los hombres”, a los cuales “integra [e] interioriza en un modelo institucional a todos los niveles de la acción, de la transmisión y de la motricidad” (p. 147). Lo que nos interesa aquí, es la manera contingente en que una máquina social hace de los seres humanos las piezas que aseguran su funcionamiento. Así, en referencia a la máquina social capitalista, Sebastián Rossi (2018) señala que “servidumbre maquina” y “sujeción social” constituyen las dos maneras en las que se desarrolla este devenir-pieza del sujeto humano. En efecto, el autor se interesa por el primero de estos conceptos. Como vimos, se trata de una operatoria en la que lo humano y lo no-humano comparten el mismo nivel de ontología, dado que solamente representan elementos comunicantes o relevadores de información que aseguran el funcionamiento social. Así, en la medida en que servidumbre maquina “refiere a un modo de control y regulación de la máquina [...] social como sistema de comunicaciones” (p. 185), la máquina social capitalista “genera realidades *dividuales* y masas que se vuelven muestras para mercados y bases de datos para el cálculo intensivo” (p. 186).

Sobre esta base, retomando el hilo previo, la “dividua” que afectaría a los seres humanos (su devenir-pieza) ocurre a nivel molecular, produciendo operaciones, comportamientos y acciones que, como “modo de subjetivación” desmantelan “al sujeto individuado” a través de una afectación diagramática en “niveles *preindividuales* o *supraindividuales* sin reconocer diferencias entre humano y no humano, palabras y cosas, sujetos y objetos” (p. 191). Así pues, mientras que esta desubjetivación “gesta una *gubernamentalidad* algorítmica” (p. 191), interesa destacar que a ojos de Rossi la plataformización cobra el sentido de cristalizar “el poder de modulación” (p. 193) típico de las sociedades de control (Deleuze, 1991), en el que se da forma a lo humano como “*objetil* variable” o “curva procesual-estadística” (Rossi, 2018, p. 193), a la cual se determinan devenires mediante “sistemas de registros anticipatorios, bases de datos [y] patrones

de conducta digital” (p. 192), ganando peso esta forma diagramática y a-representacional de poder, en línea estrecha con el primer planteo de Rouvroy y Berns (2016).

Es sobre la base de estas interpretaciones del proceso de plataformización que podemos incorporar la postura de Raunig (2022). La tesis que defiende el autor, en torno de este problema en particular, es que el volverse servil a la máquina técnica (a la plataforma) se realiza en términos deseantes. Esto quiere decir que existe una línea de vinculación entre humanos y máquinas que puede ser pensada como un anhelo de anexión entre ambos, además de como relaciones de subordinación de los primeros a las segundas.

No solo dependo de una ‘máquina’ que me es exterior, que me vigila y me subordina, sino que también quiero formar parte de la máquina, engancharme a ella. En este sentido, la servidumbre maquina es completamente distinta de la subyugación a la máquina (Raunig, 2022, pp. 105-106).

Como puede observarse, la postura del autor trata de incorporar la dimensión del deseo al problema de la servidumbre maquina, en tanto proceso que produce el devenir-pieza de lo humano en la plataformización. Querer formar parte de una máquina técnica, anhelar una relación de enganche a ella, hablan más de deseo que de vigilancia y subordinación. Raunig puntualiza así “el tirón de las máquinas, su atracción” (p. 106), su capacidad de convocar a lo humano a cierto modo de participación, el cual es pensable mediante comunicaciones confesionales: la participación en la “socialidad dividida” (p. 105) se desenvuelve como “el deseo de comunicarse públicamente, de (com)-partir los propios datos, de partirse” (p. 112). En diferentes términos: la línea, la corriente o el flujo que recorre al par humano-máquina contiene deseos de compartición de lo propio ante los sujetos políticos que expresan a la plataformización: compartir los propios datos, partirse, según la fórmula del autor.

El análisis de Raunig sobre Facebook en particular, y sobre las plataformas en general, se desarrollan sobre esta base. Al puntualizar el deseo, el autor logra dar con “la vertiente menos visible de las redes sociales” (p. 112), aquella que vincula al deseo con una forma particular de comunicación pública, vinculada a la confesión. Así, tal proceder analítico se desenvuelve recuperando la “formidable conminación” de nuestra civilización según Foucault (2020 p. 61), la de confesarnos ante cierta institución para subjetivarnos. Pero con una salvedad: “lo que no procede, o solo lo hace bajo determinadas condiciones, es la compulsión externa inherente a la palabra ‘orden’. Aquí todo gira en torno a la servidumbre maquina, a un *querer* confesar, al *deseo* de comunicación/participación” (Raunig, 2022, p. 110). En otras palabras, pero como ya sostuvimos, el tornarnos serviles vinculado a la plataformización se desenvuelve como un anhelo de participación en la digitalidad que encuentra su descarga en comunicaciones confesionales. Y ahora desde el ángulo de la “sujeción social”, esto nos brinda ocasión de considerar el vínculo que mantienen el deseo y la confesión en la plataformización, vínculo ya curiosamente sugerido en la idea de “partición”.

#### 4. Dividualidad, híper-subjetivación y redes sociales

En el apartado número 2 mencionamos que Rouvroy y Berns (2016) postulan la idea de que las consecuencias subjetivas asociadas a la plataformización no podrían concluir únicamente con el

devenir “desubjetivado” que señalamos. Antes bien, los autores plantean que las redes sociales en particular estarían generando cierta “híper-subjetivación”, a la que entienden como una producción obnubilada y desenfrenada de subjetividad. Al ser numerosas las investigaciones que se encuentran en esta línea de interpretación (Bruno y Rodríguez, 2021; Raunig, 2022; Rodríguez, 2019; Sibilia, 2017), es interesante destacar los marcos foucaultianos compartidos por ellas, siendo lo dividida un concepto crucial aquí, dado que ilumina la manera interna (y ya no externa, como en el caso previo) en que la gubernamentalidad algorítmica afecta y modula a la subjetividad.<sup>5</sup>

La problematización de la “híper-subjetivación” a manos de Rouvroy y Berns (2016) se realiza en serie con los modos occidentales de subjetivación que producen al “sujeto [cristiano] de la introspección” y al “sujeto [legal] del derecho” – problematización que intenta indagar “lo que le asegura legitimidad, lo que asienta [la] potencia” de este tipo de gubernamentalidad (p. 104). En este marco, los investigadores favorecen más la hipótesis de una continuidad entre la subjetivación cristiana y algorítmica que entre esta y la legal. En efecto, afirman tener

(...) la impresión de que hay muchas más similitudes entre el sujeto pecador que se confiesa y la posibilidad del sujeto algorítmico contemporáneo, que entre este último y el ‘sujeto de derecho’, [...] en la medida en que el sujeto algorítmico y el sujeto cristiano aparecerían como fruto de un diálogo consigo mismo, apoyado en una mediación política, espiritual o técnica (pp. 104-105).

Retomando esta postura, en lo que sigue procuramos mostrar la manera en que la plataformización funciona como este tipo de mediación que produce subjetividad, puntualizando que entre la subjetivación cristiana y algorítmica puede observarse parte de ese “crecimiento masivo de la confesión”, ese crecimiento no “continuo, sino gradual y por áreas, por sacudidas repentinas” del que habla Foucault (2014b, p. 27). Así, en términos fundamentales, el presente apartado se orienta a sostener que las plataformas de presentación de sí, entendidas como dispositivos de subjetivación, involucran al elemento crítico de la “confesión”, al cual se anexan la “autodisección” y la “autoviolencia”, según la lectura foucaultiana de Raunig (2022). A su vez, desde este ángulo, promovemos la hipótesis de que el poder típico de la plataformización es el “pastoral” (Foucault, 2017).

#### **4.1. Subjetividad, cristianismo y redes sociales (o de la obligación a confesarnos)**

Comencemos problematizando la confesión. Este elemento nos parece crucial, dado que indica el llamamiento o la interpelación fundamental de las plataformas de presentación de sí. Al existir

---

<sup>5</sup> En su teorización sobre lo dividida, Rodríguez (2019) lee los efectos desubjetivados de la gubernamentalidad algorítmica como un “fracaso en términos foucaultianos” (p. 455). Esto se debe a que este tipo de poder expresaría solamente un modo de subjetivación “ordenado ‘desde afuera’”, es decir, procesos “donde los individuos pasan a ser ‘sujetos pasivos’ de una transformación a la que obedecen de alguna u otra manera” (p. 455). Es por este motivo que el autor brega por encontrar formas de lo dividida que expresen maneras en las que los sujetos devengan activos, es decir, que interioricen y ejecuten “desde adentro” las prácticas de normalización que se esperan de ellos. El presente apartado persigue justamente el objetivo planteado por Rodríguez: reconstruir dimensiones de lo dividida que permitan observar ya no los contornos sino los dintornos de aquellas prácticas – reconstrucción que realizaremos dentro de la matriz teórica foucaultiana planteada por Rouvroy y Berns (2016) en ocasión de la “híper-subjetivación”, dejando para futuras intervenciones el interesante esquema de Rodríguez orientado a observar los dintornos de lo dividida como emisión y coordinación de “singularidades”, esquema que el autor basa también en la propuesta de Raunig (2022) (cf. Rodríguez, 2019, p. 456).

investigaciones que desarrollan esta línea de interpretación (Raunig, 2022; Sibilia, 2017), en lo que sigue intentaremos describir aquella interpelación en su forma y en algunos de sus efectos, lo cual nos permitirá detenernos en el análisis del otro tipo de poder específico asociado a la plataformización, análisis realizado desde el subrayado raunigueano de la teoría foucaultiana.

Para decirlo directamente, y todavía en ausencia de elementos teóricos que fundamenten nuestra postura, tales plataformas presentan una línea de base o punto de partida que posibilita la intervención de sí en territorios digitales. Esta línea es la de la confesión. Su fórmula reza que: si usted no sabe cómo pero quiere participar de la socialidad dispuesta por alguna red social, después de diseñar su perfil e involucrarse en el seguir y ser seguido/a, confiécese, diga quién es, de donde viene y a dónde va; diga donde estuvo, muestre lo que consumió y explique lo que vio, sintió y pensó; comunique si quiere su opinión, indígnese, quéjese o apoye según la ocasión; ponga a otros de manifiesto lo que usted es, y disfrute (o padezca, según veremos) de haber colaborado en la formación de su identidad – en efecto, de haber expuesto y autenticado su verdad en el muro opaco y silencioso de una red social.

Esta descripción nos parece la interpelación más elemental de una plataforma de presentación de sí. A su vez, consideramos que ninguna de aquellas acciones es meramente declarativa, siendo crucial inscribirlas en matrices de poder. A modo aclarativo, sabemos que estas plataformas involucran otros modos de participación, vinculados a la complejidad de los memes y al humor, al erotismo, al resubir historias o consignas, a la difusión de esquemas de creatividad vinculados a lo estético (subir textos, fotos o videos bellos), o al registro de la presencia o reunión con amistades, amores o simples compañeros de la existencia. Sin embargo, nos interesa posar el análisis en el móvil y las consecuencias de aquel llamado a la participación de sí («soy yo quien sube esto y así se expresa aquí»), el cual nos parece anterior a toda esta variación. Naturalmente, el móvil será la confesión, y las consecuencias la autoidentificación, que analizaremos en el presente subapartado.<sup>6</sup>

Según nuestra lectura, la teoría de la confesión de Foucault se orienta a tematizar el carácter productivo del poder en dos registros: el de lo verdadero y el de la individualización. Y en rigor, más que el “disciplinar”, su tipo de poder específico es el “pastoral”, aquel que se orienta a generar la expectativa de un estado de salvación individual, dirigido y comandado por cada individuo particular: una forma de poder que “no puede ser ejercida sin conocer el interior de la mente de las personas, sin explorar sus almas, sin hacerlas revelar sus más mínimos secretos” (Foucault, 2017, p. 361). Es en esta línea que Foucault (2020), en *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, postula que las formaciones sociales occidentales contienen una “formidable conminación” a “decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que ha olvidado, lo que esconde y lo que se esconde, lo que uno no piensa y lo que piensa no pensar” (p. 61). En rigor, esta orden se lee como una “obligación de confesarnos” ante cierta institución: una praxis de investigación y expresión de verdades presuntamente escondidas en el fondo de nuestras individualidades (p. 76). Así, de manera puntual, al fundamentar su tesis del devenir “animal de confesión” del ser humano “occidental” (p. 60), el autor habla de una manera específica del “filosofar” sobre sí, cuya tarea se orienta a

<sup>6</sup> Mientras que la autodisección y la autoviolencia serán puntualizadas en el siguiente, en virtud de dimensiones conceptuales asociadas a lo individual.

buscar la relación fundamental con lo verdadero no simplemente en uno mismo – en algún saber olvidado o en cierta huella originaria – sino en el examen de uno mismo, que libera, a través de tantas impresiones fugitivas, las certidumbres fundamentales de la conciencia (Foucault, 2020, p. 60).

En esta línea, que privilegia al examen de conciencia y que entiende a la confesión como “la matriz general que rige la producción del discurso verdadero” (p. 63) sobre uno mismo, al filósofo social le concierne el hecho de que

(...) la obligación de confesar nos llega ahora desde tantos puntos diferentes, está tan profundamente incorporada a nosotros, que no la percibimos ya como el efecto de un poder que nos constriñe; al contrario, nos parece que la verdad, en lo más secreto de nosotros mismos, solo ‘pide’ salir a la luz (Foucault, 2020, p. 60).

¿En qué medida se inscriben las plataformas de presentación de sí en esta matriz general de poder, constituyendo puntos que interpelan u obligan a la confesión? ¿Será que llevan en sí el signo del “poder pastoral”, tan caro a la sociedad moderna a ojos del Foucault (2017) de *El sujeto y el poder*? Para responder lo primero, debemos comenzar por lo segundo.

En términos amplios, es conocido que en la última faceta de su obra, el autor emprendió investigaciones cuyo objetivo general fue reconstruir la historia del “dime quién eres” (Foucault, 2014a, p. 171), la historia de aquella “conminación fundamental en la civilización occidental” (p. 171), la historia de la disposición institucional a generar una identidad personal a explicitar. Se trata de una constante histórica, remitida por el filósofo hasta la alta edad media en el marco del “gobierno pastoral” cristiano (Foucault, 2014a), al cual releva el Estado en sus funciones subjetivantes en la modernidad (Foucault, 2017). En efecto, el “poder pastoral” es el que se crea en el cristianismo primitivo, la institución fundamental de este mecanismo de individualización. Foucault plantea que esta función individualizante se expande en la modernidad, principalmente a manos del Estado. “Podemos ver al Estado como una matriz moderna de individualización, una nueva forma de poder pastoral” (p. 362). De manera concomitante, esta forma de poder se multiplica con el avance de la modernidad, en donde aumenta “el número de funcionarios del poder pastoral” (p. 363), el cual es ejercido por múltiples instituciones públicas y privadas, entre las que se incluyen la policía, las empresas particulares, la familia, la medicina, etc., todas ellas “movilizadas en esta época para cumplir funciones pastorales” (p. 363).

¿De qué manera podemos inscribir a las plataformas en estos desarrollos históricos, observándolas participantes de la matriz que describimos previamente? Asimismo, ¿qué procesos internos se corresponden a este tipo de técnica de formación de subjetividad? Para responder estos interrogantes, es necesario que retengamos la observación de la persistencia de las funciones “pastorales” en la modernidad, dado que nos habilita a reconstruir los contenidos que tematiza el autor en relación con la confesión, así como el papel que presta en la hechura de nuestros procesos de individualización, lo cual nos permitirá retornar al análisis de las plataformas de presentación de sí en particular y al de la plataformización en general.

En efecto, en la definición más sistemática que encontramos, Foucault (2014b) considera a la confesión como un “acto verbal” por medio del cual “el sujeto” afirma algo “sobre lo que él mismo es” (p. 27). En términos iniciales, su existencia tiene en la variable decir/no decir su condición de posibilidad: pasar de la mudez a la expresión de una verdad de sí señala que el “no

decir” tiene un valor, y que confesar implicará un “costo” de parte de quien confiesa (p. 26). Por otro lado, en la confesión se trata de una afirmación que involucra una verdad, pero también un compromiso con esa verdad: “implica que quien habla se compromete a ser lo que afirma ser, y precisamente porque lo es” (p. 26). En esta línea, la confesión implica poder, dado que quien confiesa se somete a una reacción imprevisible de quien recibe la confesión<sup>7</sup>: “en sentido estricto, solo hay confesión dentro de una relación de poder a la que aquella brinda oportunidad de ejercerse sobre quien confiesa” (p. 26). Por último, el autor habla de la característica “más singular y difícil de delimitar” (p. 26) de la confesión: la de los efectos que tiene sobre el confesor, calificándolo de otro modo respecto a lo confesado. En el ejemplo del amor, su confesión habilita a “empezar a amar de otra manera” (p. 26), más profunda; también quien confiesa un crimen, al admitirlo, se coloca en posición de arrepentirse; incluso en el caso límite de la locura, su confesión («estoy loco») aparta al enfermo de la posibilidad de curarse solo. De conjunto, pues, la confesión es un acto verbal en el que el sujeto pasa a afirmar algo sobre sí mismo, al tiempo que “se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo” (p. 27).

Sobre la base de esta sistemática de la confesión, volvamos brevemente a las plataformas de presentación de sí para profundizar nuestra descripción y para analizar la matriz de poder en la que se inscriben. Por un lado, nos interesa destacar que aquellas implican una interpelación al “decir”, esto es, que quienes participamos en ellas estamos en una posición en la que aún “no decimos”, y que la suerte de su eficacia interpelante depende de que la abandonemos para pasar a decir algo sobre nosotros mismos, siendo el llamado confesante su móvil fundamental. Pero además, el segundo punto de la sistemática problematiza la relación que se tiene con lo confesado: la de un compromiso subjetivante, precisamente porque lo expuesto constituye una verdad de sí.

En esta línea encontramos parte del planteo de Paula Sibilía (2017), quien indaga la “extimación” y “subjetivación alterdirigida” analizando sus caracteres continuistas y rupturistas en relación con la práctica moderna de la narración autobiográfica. Por un lado, la continuidad está dada por una práctica narrativa que colabora en la conformación del sujeto en diferentes lenguajes, organizando e incluso concediendo realidad a la propia experiencia. Es en este marco que la autora observa el tránsito de estas prácticas, las cuales van de los típicos diarios íntimos y cartas a las redes sociales contemporáneas, tematizando aquella ruptura crucial, según la cual, las segundas se orientan hacia una exposición radical de las intimidades que también conformaban a las primeras. En efecto, al tratar con plataformas de presentación de sí como Facebook o Instagram, nos encontramos con el “insólito fenómeno de exhibición de intimidades” (p. 41), el cual es elocuente de los cambios subjetivos que describe la autora en su investigación. Sin embargo, más que profundizar en estas mutaciones, aquí nos interesa observar que detrás de estos esquemas subjetivantes dispuestos por y para la narración del yo, opera aquel mecanismo de poder específico de la formación social occidental, es decir, la confesión. En términos generales, la autora plantea que el desarrollo de dispositivos de narración biográfica se entienden como la búsqueda de extracción de una “verdad escondida en [la] intimidad oscura y visceral” del sujeto a gobernar (p. 126), en línea con el planteo foucaultiano anterior. Así, Sibilía fundamenta

<sup>7</sup> Foucault ejemplifica esto con una confesión de amor, en la que solo se trata de confesión (y no de mera declaración) cuando “el otro pueda aceptar, rechazar, reírse a carcajadas, asestar una bofetada o decir: ‘voy a contárselo a mi marido’” (p. 26).

la importancia de considerar el devenir mediático de la confesión en el siglo veintiuno. Por caso, argumenta que somos partícipes de la manera en que la digitalización alberga “un amplio espectro de prácticas que podríamos denominar ‘confesionales’”, ejemplificadas en las actividades ejecutadas en aquel tipo de plataforma (p. 32). En rigor, al enfocar Facebook, la autora postula que observamos el desencadenamiento de un “verdadero festival” de extimidad, en el que la “intimidad” se ofrece “impudicamente al mundo entero”, al cual se plaga de “confesiones diarias” que, “en palabras e imágenes”, se ponen a “disposición de quien quiera husmear” (p. 32).

En efecto, los desarrollos foucaultianos sobre el “poder pastoral” y la confesión actualizados por Sibilia (2017) operan como la base teórica desde la cual ingresamos a la problematización de Raunig (2022) sobre el vínculo entre la “sujeción social” y lo dividida, específicamente para observar sus reflexiones sobre el funcionamiento de Facebook.

El autor considera que la “orden formidable” de nuestra civilización está “en buenas manos” con esta plataforma (p. 110). Esto se debe a que la lee no solo como “un medio de autopresentación, comunicación/participación y de exposición atolondrada de la propia vida”, sino también como “un medio de confesión, desde luego, una obligación de confesarse, y en este sentido [como] un medio [...] de autodisección” (p. 110). El elemento de la “autodisección”, y su relevancia como modo dividida de subjetivación, será retomado luego. Por lo pronto, aquí podemos recuperar lo observado en el apartado 3, en relación con la importancia del deseo al ejecutar la “orden formidable” de nuestra civilización, la de “decir obligatoriamente lo que uno es”. Según Raunig, esta “está en buenas manos con Facebook”, pero con la reserva de que lo que no procede es “la compulsión externa” vinculada a la palabra orden: “aquí todo gira en torno a la servidumbre maquínica, a un *querer* confesar, al *deseo* de comunicación/participación” (p. 110). Así, sobre la base de las lecturas del presente subapartado, podemos puntualizar que se trata de deseos de confesión, observando en este elemento un rastro del poder típico de occidente.

Por otra parte, pero en este contexto, Foucault (2020) plantea que “hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante”, en la que “la gente se confiesa – o es forzada a confesar –”: en esta red, el poder opera “como un mecanismo de llamado, como un señuelo” que extrae las “verdades”, las identificaciones de sí, sobre las que vela (p. 47). Y es precisamente en esta línea que el autor problematiza algo ya mencionado aquí: que el poder dispone puntos confesantes a los cuales ya no percibimos como constricciones a la exposición de verdades, sino precisamente como instancias que nos ofrecen su liberación. Es todo esto lo que está en buenas manos con las redes sociales. Según nuestra lectura, estas operan como puntos de extracción de verdades, o como instancias de exposiciones confesantes que generan autoidentificaciones. Si bien los destinatarios de las confesiones ya no son figuras únicas de autoridad (doctores, analistas, jueces, curas, etc.) sino un número incalculable de amigos o seguidores, lo importante es que la confesión “persiste en el modo de conducta entre el sí mismo que se autoidentifica y su verdad frente al muro opaco de un confesionario social, Facebook” (Raunig, 2022, p. 113).

Así, y retornando a la descripción que dio inicio al presente subapartado, podemos argumentar<sup>8</sup> que las plataformas son un dispositivo de subjetivación dado que generan este efecto de autoidentificación; pero además, que estas involucran un deseo de participación por medio de la exposición de las propias verdades, radicando aquí su poder institucional occidental,

---

<sup>8</sup> Ahora sobre una base teórica, aunque solo en parte, dado que complementaremos esta argumentación en el próximo subapartado.

su “poder pastoral” que nos torna serviles a la plataformización. Así lo sostiene también Raunig, ampliamente amparado en el paradigma de la “subjetivación alterdirigida”:

En vez de suponer que el núcleo del verdadero sí mismo está en la privacidad y dejar que siga allí, se trata de buscarlo y producirlo en la práctica expresiva de la confesión en las redes sociales, que tiene también por objeto mantener a raya el peligro del desprendimiento, de la desvinculación de las redes sociales que son el soporte vital (Raunig, 2022, p. 113)

Sin embargo, ¿es la confesión lo único que nos interpela a la participación de la socialidad digital? ¿Existen otros mecanismos técnico-sociales que colaboran en aquella interpelación? Es aquí donde podríamos ubicar a los diálogos que mantenemos con un algoritmo de recomendación, al que curiosamente se ha conceptualizado como “*pastor digital*” (Rodríguez, 2018, p. 33), del cual el individuo “espera [...] un conocimiento mayor de su propia existencia, o la de su perfil” (Rodríguez, 2019, p. 459). Se abre así un territorio de consideración sobre la composición humano-máquina que observamos como característica también saliente de la plataformización: los individuos no solo siendo asistidos por máquinas, sino aguardando de ellas un mayor conocimiento de sí mismos – pero no solo de gustos musicales o parejas potenciales, por ejemplo, sino de un conjunto de verdades personales que solo aquellas estarían en condición de revelar.

Por otra parte, permítasenos retornar una vez más a la sistemática de la confesión, puntualizando su cuarta característica: la que indica un cambio en la subjetivación, o, lo que es equivalente, la de que confesar conmute las intensidades y profundidades de las relaciones de sí. Esta permite pensar la “potencia” o la “legitimidad” de la gubernamentalidad algorítmica, preocupación crucial de Rouvroy y Berns (2016) al hablar de “híper-subjetivaciones”. En efecto, desde esta postura, podemos afirmar que su eficacia radica en gran medida en este tipo de efecto a escala subjetiva: no solo dependemos de redes sociales para subjetivarnos, sino que incluso cambian de continuo nuestras relaciones, estimaciones y posiciones de sí en virtud de la operatoria confesante que nos mueve a exponernos en ellas, lo cual sin duda asegura la potencia de este tipo de gubernamentalidad.

Para finalizar, pero manteniéndonos en la sistemática, observamos que nos ha quedado un cabo suelto: la tercera característica de aquella indica que, para que una expresión sea confesión, la misma debe realizarse en el marco de relaciones de poder y de dependencia intersubjetiva, lo cual abre un campo de análisis sobre los efectos subjetivos asociados a este brindarse o exponerse a otros en redes sociales. Es este cabo el que permite enlazar estos desarrollos con la teorización de Raunig (2022) sobre lo individual y la “sujeción social”, lazo posicionado en la idea que prometimos tratar más arriba: aquella vinculada a la “autodisección” y la “autoviolencia”.

#### **4.2. De la violencia y la autodisección (o las redes como dispositivos de subjetivación)**

¿De qué manera teóricamente informada podemos complementar nuestra postura de que las plataformas de presentación de sí constituyen dispositivos de subjetivación? Para responder esta pregunta debemos contestar otra, aparentemente ajena a la anterior; a saber, ¿qué relaciones intersubjetivas de poder hacen que lo expresado en redes sociales configure una confesión?

Asimismo, ¿qué raíces genealógicas de lo dividida contribuyen a un esclarecimiento de estas cuestiones, a las que se incorpora nuevamente el “poder pastoral” típicamente cristiano?

Para decirlo otra vez directamente, aquí sostenemos que cada vez que nos manifestamos en redes participamos de una operatoria de autodisección, lo cual explicamos mediante un rodeo. En primer orden, cada foto, texto o video que compartimos viene antecedido de una decisión de compartirla o no. De igual manera con cada *like* y con cada click en comentar: en relación con estas acciones, lo cierto es que siempre podemos no hacerlo; nuevamente, estamos siempre en la posición del que “no dice” y luego pasa a “decir”, sea el contenido y la acción de la que se trate. Sobre esta base, y en detalle, tal posición es la siguiente: deseo compartir una foto, ¿de un viaje? ¿de un plato? ¿acaso una selfie? ¿en cuál salí mejor? ¿qué dice de mí esto que voy a subir? ¿que soy buen amigo? ¿que estoy pasando un buen momento? ¿que me esforcé? Más concretamente: ¿cómo quiero que me vean? ¿como un militante comprometido? ¿como persona de buen gusto? ¿como quien hace un obsequio estético al subir flores para que otro se la encuentre al barrer las historias? ¿como militante que incluso en el fragor de la resistencia encuentra ocasión de subir una instantánea bella o curiosa de la marcha, por ejemplo, según el código estético que reina en mi círculo social virtual? En última instancia, antes de cada intervención en redes, esta pregunta: ¿quién soy o seré según los ojos que mirarán lo que subo? Y de manera concomitante, la operatoria de autodisección: ¿seré este, esta o aquel? ¿seré así (militante, estético, esforzado), o así (holgazán, despreocupado, gracioso, etc.)?

Esta nos parece la operación subjetivante crucial de las plataformas de presentación de sí, al menos al amparo de la tercera dimensión de la sistemática de la confesión que reconstruimos con Foucault (2014b) (es decir, la de que una expresión es confesión si la realizamos inmersos en relaciones intersubjetivas de poder). Y sostenemos que aquí se trata de poder, porque los destinatarios de las confesiones en redes siempre ejercen algún poder sobre quien confiesa: la foto podrá o no tener suficientes comentarios o *likes*; se podrá criticar nuestro gusto estético o nuestro sentido del humor incluso con la más rotunda de las críticas (la indiferencia o la no reacción). Se trata de poder, en definitiva, porque las reacciones sobre nuestras exposiciones son incontrolables y afectarán necesariamente nuestras autoidentificaciones. De esta suerte, podemos ver cómo aparece en el horizonte todo un campo problemático vinculado a las redes, al poder y, en una palabra, la vanidad.

Es al entrar en este plano de consideraciones que nos parece donde más oportuna se vuelve la teorización de Raunig (2022) sobre lo dividida. Es precisamente en relación con todo el poderío cristiano que puntualizamos en el subapartado anterior que podemos ahora reconstruir brevemente sus estudios genealógicos sobre aquel concepto, dado que nos permiten apoyar sobre una base teórica nuestros interrogantes en torno a la confesión y al poder recién realizados, a la vez que nos habilitará a fundamentar nuestra hipótesis de que Instagram, Facebook y las que se le parezcan, constituyen dispositivos de subjetivación.

En su teorización sobre lo dividida, Raunig (2022) invoca dos veces el Sermón de la Montaña<sup>9</sup>, al cual lee como una interpelación a la autoviolentación por medio de la división de sí. Por un lado, lo recupera para interpretar los análisis de lo que el joven Nietzsche (2001)

---

<sup>9</sup> “Y si tu ojo derecho te sirve de escándalo, sácalo y échalo de ti. Porque te conviene perder uno de tus miembros antes que todo tu cuerpo sea arrojado al fuego del infierno. Y si tu mano derecha te sirve de escándalo, córtala y échala de ti, porque te conviene perder uno de tus miembros antes que todo tu cuerpo vaya al fuego del infierno” (Mateo, 5: 29-30, citado en Raunig, 2022, p. 81).

considera “*química* de las representaciones y sentimientos morales, religiosos [y] estéticos” (p. 44), lo cual podría enmarcarse en lo que Foucault (2017) denomina “gobierno pastoral”, es decir, el proceso de normalización occidental dirigido a formar individuos orientado por y hacia el autogobierno individual. Por otro lado, Raunig (2022) retoma el Sermón para referirse a Facebook, en donde se podrían percibir los trazos de este proceso de individualización. En efecto, es mediante aquella recuperación nietzscheana que lo individual gana completa relevancia para pensar el tipo de composición subjetiva puesto en funcionamiento por esta plataforma de presentación de sí, lo cual nos invita a reconstruirla para ampliarla luego.

En principio, el Sermón de la Montaña es leído como un proceso de educación moral orientado a la formación de caracteres dóciles mediante un procedimiento de “autodisección”, una “modalidad doble de subjetivación, hecha de autoglorificación y autosometimiento” (Raunig, 2022, p. 82). En pocas palabras, se trata de inculcar al ser humano una actitud de partición de sí en tendencias contrapuestas, por medio de las cuales este encuentra ocasión de autoviolentarse. Esta operación será el germen que posibilite la lógica de la fe, de la penitencia y de la confesión, propia de la pastoral cristiana primitiva (Espósito, 2011).

En términos nietzscheanos, la materia de la que se compone este proceso de autodisección es la multitud de sentimientos morales que atraviesan al ser humano como una corriente de multiplicidades ético-emotivas aplanadas por el cristianismo como una corriente de carácter unitario, conformando a los sentimientos morales y religiosos en “unidades sin más, cuando en verdad son ríos con cien manantiales y afluentes” (Nietzsche, 2001, p. 50). Se trata pues de un esquema de unitarización moral, el cual replica en relación con lo individual: de la misma manera que la moral religiosa hace de multiplicidades unidades, individualiza (hace individuo) de la “dispersión” ontológica individual (Raunig, 2022, p. 61). Raunig (2022) plantea que en Nietzsche el individuo constituye una de las muchas “falacias constitutivas del mundo de la moral” (p. 85), precisamente en el cariz constructivo de su supuesto carácter inmodificable, es decir, que durante la extensión de su período vital el individuo sea siempre uno idéntico de sí mismo. Sobre esta base, nos interesa destacar que es en ocasión del análisis de la constructibilidad religiosa de la instancia individual que aparece en Nietzsche (2001) lo “*dividuum*”, precisamente en relación con la cuestión de la autodisección.

Volviendo sobre nuestros pasos, decíamos que la individuación cristiana dependía no menos de un vínculo con una instancia institucional de confesión que con una relación de sí hecha de división. En efecto, la divisibilidad de lo humano tiene expresión nietzscheana en este análisis de la individualización moral, particularmente como la afirmación de su procedimiento divisorio.

Nietzsche (2001) utiliza el término latino *dividuum* al referirse a la relación de sí que establece la persona en el campo de la eticidad occidental. Esto aparece en un aforismo del capítulo 2 de *Humano, demasiado humano*, al que el filósofo titula “La moral como autodisección de los seres humanos” [*Moral als Selbstzertheilung des Menschen*] (p. 76. Traducción modificada), y en el que incluye una serie de ejemplos que señalan menos altruismo que deseos de autodisección:

Un buen autor, que ponga efectivamente el corazón en su asunto, desea que venga alguien y le anonade mediante una exposición más clara del mismo asunto y la respuesta definitiva a todas las preguntas contenidas en él. La joven enamorada desea poder comprobar con la infidelidad del amado la abnegada fidelidad de su amor. El soldado desea caer en el campo de batalla por su patria victoriosa: pues con la victoria de su patria triunfa su deseo supremo.

La madre le da al hijo aquello de lo que ella misma se priva: sueño, la mejor comida, en ciertas circunstancias su salud y sus bienes (Nietzsche, 2001, p. 76).

Si bien altamente generizados, se trata de ejemplos del “individuo gobernado pastoralmente” en el siglo diecinueve (Raunig, 2022, p. 87), pero a los que no les cabe entonces el reverso del egoísmo sino esta otra caracterización extraña, referida a lo dividual:

¿No está claro que en todos estos casos el [ser humano] antepone *algo de sí*, un pensamiento, un anhelo, un producto, a *algo distinto de sí*, que por consiguiente divide su ser y sacrifica una parte a las demás? [...] En todos los casos mencionados se da la *inclinación hacia algo* (deseo, impulso, anhelo); ceder a ella, con todas sus consecuencias, no es en cualquier caso «altruista». En la moral el [ser humano] no se trata como *individuum*, sino como *dividuum*” (Nietzsche, 2001, p. 67).

En otras palabras, el aparente altruismo del soldado, del docente, de la joven y de la madre que nos estremecieron antes expresa una relación de sí signada por lo “*dividuum*”, es decir, por un deseo de ejecutar sobre sí una operatoria divisoria, pero cargada del dolor enredado al autodiseccionarse, esto es, al observarse habitado por contradicciones que colisionan, que duelen al colisionar, y en obedecer a unas a costa de las otras incorporando un goce. Aquí nos interesan las consecuencias que extrae Raunig (2022) de este planteo a la hora de abordar el vínculo entre plataformas, subjetivación y dividuaciones.

En principio, el autor lee en lo “*dividuum*” nietzscheano un paradigma congruente con el del “gobierno pastoral”. Es en este sentido que afirma que este modo de gobierno implica una producción moral del individuo, en la cual se lo convoca como indivisible e indiviso, para ser luego “empujado a la ‘autodisección’” (p. 88). Así, en la medida en que este último concepto constituye lo dividual nietzscheano, el autor argumenta que “la individuación y la dividuación” no solo no son contrapuestas, sino que configuran “dos estrategias del poder pastoral que se complementan entre sí: la producción de individuos va de la mano de su (auto)disección” (p. 88). En efecto, lo que nosotros planteamos junto a Raunig es que tal estrategia participa del juego subjetivante de las redes sociales: hay individualización porque vemos en ellas la posibilidad de exponer nuestras verdades (autoidentificándonos con ellas), al tiempo que tal exposición depende de un plan de autodisección (¿soy este o aquél según los ojos que me miran?).

Como puede observarse, lo importante del planteo de Raunig (2022) es su énfasis en la manera en que las plataformas de presentación de sí incorporan al “poder pastoral”. En su segunda invocación del Sermón de la Montaña, el autor plantea que Jesús enseña dos cosas. Por un lado, a intensificar la radicalidad del Antiguo Testamento: “de la venganza, de la justicia punitiva, de la revancha de la violencia por la violencia, a la autolesión, al autodesmembramiento, la *autodisección*” (p. 81). Por el otro, a interiorizar “la docilidad maquínica y el autoplegarse, la comunicación confesional y la autodisección”, subrayando aquí que “Facebook *también* es eso” (p. 110). Así, al recuperar la idea de que lo *dividuum* en Nietzsche trata de un instinto de autodisección, podemos extraer la consecuencia de que la subjetivación dividual implicada en la plataformización consiste en esta operatoria de autodisección de la que participamos toda vez que elegimos qué (no) mostrar, *likear*, comentar o compartir, qué presunta verdad (no) confesar y qué paradójica intimidad (no) extimar, elección realizada en un marco intersubjetivo de poder, en el que dependemos de la mirada y las reacciones de otros para subjetivarnos. Esta es la propuesta

central que se desprende de la visión de Raunig (2022) sobre las plataformas de presentación de sí, visión plenamente relevante al considerar que “Facebook necesita la autodisección de los usuarios individuales” (p. 117) para funcionar.

Dicho esto, es momento de volver a nuestro primer interrogante, el cual indaga la posibilidad teórica de sostener que las plataformas de presentación de sí constituyen dispositivos de subjetivación. Roberto Espósito (2011) considera al dispositivo como un concepto con “capacidad de subjetivación” (p. 65), y ejemplifica esta definición mediante lo que denomina “dispositivo de la persona”: “lo que, al dividir a un ser vivo en dos naturalezas de diferente cualidad – una sometida al dominio de la otra –, crea subjetividad a través de un procedimiento de sometimiento o de objetivación” (p. 65). En otras palabras, dispositivo será lo que divida al ser en partes diferentes creando subjetividad a partir del sometimiento de una a otra. Asimismo, el propio Foucault (2017) entiende a la subjetivación como la “práctica divisoria” (p. 354) que objetiva al ser humano para convertirlo en sujeto. De esta manera, si se acepta que nuestra participación en redes sociales incluye a la confesión y la autodisección, luego podemos argumentar que aquellas constituyen dispositivos de subjetivación, dada la partición y el sometimiento a y de sí con el que subjetivan al ser social que se involucra en su funcionamiento.

Dicho esto, nos ha quedado un último cabo suelto: el tratamiento de la cuestión de la “autoviolencia”, el cual se conecta con el elemento vinculado a la vanidad. Si bien esto requiere de un espacio del que no disponemos aquí, intentaremos adelantar el esquema teórico fundamental, dado que, según el autor de estas páginas, es lo que más justifica toda esta intervención, como veremos en las conclusiones.

En principio, retornamos a *Humano, demasiado humano* (Nietzsche, 2001), en donde el filósofo problematiza el ascetismo cristiano puntualizando cómo la voluntad de poder desemboca, en ciertos individuos, en la “tiranización” de “ciertas partes de su propio ser, por así decir, secciones o grados de sí mismos” (p. 112). En esta línea, el autor piensa ejemplos similares a los de la “autodisección”: un investigador brinda adrede visiones que sabe le conciliarán mala reputación entre colegas, o rememora opiniones anteriores que contradicen a las presentes, precisamente para ser tenido por inconsecuente; otra persona escala una montaña cuya dificultad lo excede, solo para reírse de los estremecimientos de su cuerpo por el esfuerzo. Y sobre la base de estos ejemplos sostiene:

Este despedazarse a sí mismo, este escarnio de la propia naturaleza, este *sperneri se sperni* [despreciarse a sí mismo] que tanto han exaltado las religiones, es propiamente hablando un grado sumo de vanidad. Toda la moral del Sermón de la Montaña cabe aquí: el [ser humano] tiene una verdadera voluptuosidad en ultrajarse mediante exigencias excesivas y en deificar después este algo tiránicamente imperioso en su alma. En toda moral ascética adora el [ser humano] una parte de sí como Dios y tiene para ello necesidad de diabolizar la parte restante (Nietzsche, 2001, p. 112).

Esta profundización eclesiástica de la “autodisección”, en la que el ser humano deifica y demoniza sus partes constitutivas, puede leerse en línea con algunos fragmentos de *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 2016), organizados en torno a lo que el autor denomina “«divinización»” de la “crueldad” (p. 96). Aquí, se trata de cómo participa el goce de un proceso de individualización dirigido por una “secreta autoviolentación”, una “crueldad de artista”, un “sinistro y horrendamente voluptuoso trabajo de un alma voluntariamente escindida consigo

misma que se hace sufrir por el placer de hacer-sufrir”, en definitiva, por el “placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente” (p. 127). Como sabemos, todo este proceso es el que problematiza el autor en torno de las nociones de “culpa” y “mala conciencia”, en el que el individuo se crea “una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa” (p. 123): ella o él mismo.

Así, si aceptamos la tesis de Raunig sobre la relevancia con que gravita el Sermón de la Montaña en Facebook, la plataforma que “primero” interpela a la confesión y a la lógica de la partición de sí, y si aceptamos junto a Rodríguez y Sibilia el peso que desempeña el “poder pastoral” en el completo proceso de plataformización (especialmente en términos de la “subjetivación alterdirigida”), luego podemos intensificar cómo la línea de composición humano-máquina en aquella plataforma y en el entero proceso está signada por estas formas de autoviolencia. Con esto, nos referimos a que cada vez que elegimos brindarnos a otros a través de interfaces virtuales, cada vez que seleccionamos qué confesar y mostrar, cada vez que nos autoidentificamos en redes (cada vez que nos *enredamos*), ejecutamos esta operatoria de autodisección, ella misma cargada de las violentaciones cristianas largamente problematizadas por Nietzsche. Esta tesis es la que se deriva de las lecturas aquí brindadas. La misma se puede ejemplificar con toda la gloria o el remordimiento que nos recorre cuando compartimos algo muy o no lo suficientemente *likeado* o comentado, o cada vez que nos congratulamos o arrepentimos de haber(nos) publicado. En definitiva, el gran goce de sí habilitado por las plataformas, “la savia de las redes sociales”, como dice Raunig (2022, p. 112), debe ser pensado en una serie que pasa por el deseo y la confesión y por una extraña forma cristiana de automortificación vanidosa.

Facebook se basa en invocar el efecto liberador de la confesión, en la figura de la privacidad como una deficiencia que ha de ser evitada y, de tal suerte, en una confesión que no es obligada, sino que por el contrario implica la voluntariedad, el deseo, el placer y – con Nietzsche – la ‘vanidad’ (Raunig, 2022, p. 114).

## **5. Conclusiones**

A partir de una lectura de Rouvroy y Berns (2016), el presente artículo determinó dos polos de producción de subjetividad adecuados al presente. En principio, el polo “desubjetivado” cuenta como una fuga de lo yoico y del aura individual en los agenciamientos o controlatorios asociados a la gubernamentalidad algorítmica, quedando los acontecimientos crecientemente regulados por dispositivos técnicos. Esto fue conceptualizado como una forma diagramática de poder, que procede condicionando multiplicidades en territorialidades virtuales y gobernando “dividualidades”, entre las que se cuentan fragmentos y combinaciones de datos, subjetividades humanas, capacidades maquínicas, etcétera (Lazzarato, 2014; Rossi, 2018). Para pensar la cuestión de la “servidumbre maquínica”, hemos introducido junto a Raunig (2022) al deseo en los diagramas de poder, planteando la existencia de una producción deseante de participaciones sociales cargadas de impulsos confesantes. En términos abstractos, se trata de la presencia de la fuerza del decir de sí o el anhelo occidental de enredarse en sí mismo para manifestar lo verdadero. Así, al sostener que este registro de lo deseante en el trabajo de subjetivación es una línea de producción de “servidumbre” tanto a una máquina social (Deleuze y Guattari, 1974;

Lazzarato, 2014) cómo a una máquina técnica (Raunig, 2022; Rossi, 2018), pudimos observar en detalle este proceso en referencia a las segundas. En efecto, en la plataformización, estas aparecen como puntos de captura afectiva y como dispositivos de subjetivación, por lo menos en el caso de las redes sociales. Es desde aquí que nos desplazamos al polo “hiper-subjetivado” (en donde se produce lo yoico, los cuerpos y las prácticas), señalando el rol que juega el deseo en esta hiperproducción de participaciones en redes sociales, a lo cual puntualizamos como un modo de participación de la digitalidad plagado de actos confesionales. Y aquí nos cuestionamos si este cuadro no se vinculaba con modos propiamente occidentales de dividirse para convertirse en sujeto: la cristiana partición de sí del Sermón de la Montaña, como forma de gobierno de multiplicidades morales, actuando como esquema autodivisorio en la producción de autoimágenes y posiciones de sí en redes sociales.

A partir de este resumen del artículo, podemos abordar la discusión en la que se inserta el mismo. Esta se encierra en la propuesta que deriva Fernanda Bruno (2014) de su crucial investigación: la culpa, el padecimiento y el dolor quedarían circunscritos al trabajo de subjetivación “introducida”, propio de la sociedad disciplinar: una normalización interior que no se logra sin una “dosis de sufrimiento”, un hacer(se)-sufrir no al cuerpo sino al alma, en un juego de poder que mediante la “culpa” produce “una subjetividad que se juzga y condena a sí misma” (p. 63) para normalizarse. En relación con la subjetivación “alterdirigida”, la culpa cedería su hegemonía ante el “autoestima” (p. 71), tratándose así de una subjetivación que se logra más o menos de acuerdo con cuánto se estiman a sí mismos los sujetos como para publicitarse ante el muro opaco de una red social. En relación con esta discusión, lo que nos preocupa es perder el rastro analítico del sufrimiento asociado a la extimación, pensada por la autora enfáticamente con el más desvaído concepto del “autoestima”. He aquí entonces la relevancia de la genealogía de lo dividual, que en Nietzsche encuentra continuidad en la autodisección y en la divinización de la crueldad, toda junta ejecutada contra sí en la subjetivación cristiana, bien propia de las plataformas de presentación de sí según nuestra propuesta. Se trataría así de un sufrimiento social puesto que la normalización autodiseccionada en redes sociales solo se alcanza a través de la interacción y reconocimiento de otros perfiles, observándose cómo participa la vulnerabilidad social en tales esquemas de subjetivación (es decir, vemos cómo la exposición de nuestras autodisecciones se realizan en marcos de inseguridad, ella misma palpable en la incertidumbre que rodea a cada una de nuestras “extimaciones” en redes). Sobre esta base, en relación con esta discusión particular, el presente artículo también pretende fundamentar un marco conceptual para nuevas investigaciones empíricas del proceso de plataformización: en un plano de actualidad, las nociones de “culpa” y “mala conciencia” (Nietzsche, 2016) pueden operar como puntos que indiquen problemas asociados a esta forma novedosa de subjetivación, ella misma cargada del antiguo “poder pastoral” que recorre a buena parte de la individualización occidental.

## Referencias

- Bruno, F. (2013). *Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia e subjetividade*. Sulina.
- Bruno, F., y Rodríguez, P. M. (2021). The Dividual: Digital Practices and Biotechnologies. *Theory, Culture & Society*, 39(3), 27-50. <https://doi.org/10.1177/02632764211029356>

- Caputo, M. (2024). La dimensión ideológica y subjetiva de la plataformización de la vida social. Pléyade. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 32 (enero), 181-203. <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/411>.
- Deleuze, G. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. En C. Ferrer (comp.), *El lenguaje literario* (pp. 115-1212). Nordan.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1973). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Trad. F. Monje). Barral Editores. (Trabajo original publicado en 1972)
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2020). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Trad. J. Vázquez Pérez). Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1988)
- Espósito, R. (2011). *El dispositivo de la persona* (Trad. H. Cardoso). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 2011)
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3–20. <https://doi.org/10.2307/3540551>
- Foucault, M. (2014a). *Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France 1979-1980* (Trad. H. Pons). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2012)
- Foucault, M. (2014b). *Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina 1981* (Trad. H. Pons). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 2012)
- Foucault, M. (2020). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (Trad. U. Guíñazu). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1976)
- Lazzarato, M. (2014). *Signs and Machines. Capitalism and the Production of Subjectivity*. Semiotext(e).
- Nietzsche, F. (2001). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres, volumen 1* (Trad. A. Brotons Muñoz). Akal. (Trabajo original publicado en 1878)
- Nietzsche, F. (2016). *La genealogía de la moral: un escrito polémico* (Trad. A. Sánchez Pascual). Alianza. (Trabajo original publicado en 1887)
- Poell, T., Nieborg, D. y van Dijck, J. (2019). Platformisation. *Internet Policy Review*, 8(4). <https://doi.org/10.14763/2019.4.1425>
- Raunig, G. (2022). *Dividuum. Capitalismo maquínico y revolución molecular*. Cactus.
- Rodríguez, P. (2018). Gubernamentalidad algorítmica. Sobre las formas de subjetivación en la sociedad de los metadatos. *Revista Barda*, (6).
- Rodríguez, P. (2019). *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Cactus.
- Rossi, L. S. (2018). Agenciamientos en las sociedades de control. *Revista CUHSO*, 28(1), 177–206. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v28n1-art1426>
- Rouvroy, A. y Berns, T. (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación? *Adenda Filosófica*, (22). <https://doi.org/10.62174/avatars.2021.6624>
- Sibilia, P. (2017). *La intimidad como espectáculo*. Fondo de Cultura Económica.