

# INTELIGENCIA ARTIFICIAL, SABER-PODER Y SUBJETIVIDAD

## Artificial intelligence, knowledge-power and subjectivity

DOLORES MARCOS 

Universidad Nacional de Tucumán

[lolamarcos.filo@gmail.com](mailto:lolamarcos.filo@gmail.com)

Recibido: 08/10/2025 - Aceptado: 30/10/2025

### Resumen

El artículo propone reflexionar acerca del impacto que las tecnologías de inteligencia artificial tienen en la configuración de subjetividades contemporáneas. Se trata de indagar en qué medida los dispositivos de inteligencia artificial, cada vez más presentes en la vida cotidiana, establecen patrones de funcionamiento para disciplinar a los sujetos en función de criterios de eficiencia. La promesa de un mundo sin fallas, que promueve la gestión algorítmica de los diversos espacios de la vida, tiene como efecto hacer retroceder aquello que configura una existencia propiamente humana a favor del mero funcionamiento, lo cual conlleva pérdida de autonomía y desdibujamiento de espacios de debate acerca de lo común.

Para abordar esta cuestión se parte de la concepción foucaultiana acerca del modo en que las relaciones de poder-saber configuran a los sujetos. En segundo lugar, y en base a los análisis de Eric Sadin, y de Miguel Benasayag, se dará cuenta del carácter normativo de la inteligencia artificial en la capacidad de establecer la corrección de las conductas con vistas a configurar un mundo sin fallas, eficiente, de óptimo funcionamiento. Seguidamente, se explora el retroceso de lo político y de la capacidad de juicio, en la tendencia a reemplazar el debate y el conflicto por una gestión algorítmica de la administración de los asuntos públicos. Finalmente, frente a esta colonización de la vida, el artículo recupera la crítica filosófica –como herramienta de resistencia y de construcción de espacios de emancipación.

**Palabras clave:** subjetividad; existencia; crítica filosófica; saber-poder; inteligencia artificial

### Abstract

The article proposes reflecting on the impact that artificial intelligence technologies have on the configuration of contemporary subjectivities. It seeks to investigate the extent to which artificial intelligence devices, increasingly present in everyday life, establish patterns of operation to discipline subjects according to criteria of efficiency. The promise of a flawless world, promoted by the algorithmic management of various areas of life, has the effect of undermining what constitutes a truly human existence in favor of mere functioning, leading to a loss of autonomy and a blurring of spaces for debate about the common good.

To address this issue, we start from Foucault's conception of how power-knowledge relations shape subjects. Secondly, based on the analyses of Eric Sadin and Miguel Benasayag, we will examine the normative nature of artificial intelligence in its ability to establish correct behavior with a view to creating a flawless, efficient, optimally functioning world. Next, we explore the decline of politics and the capacity for judgment in the tendency to replace debate and conflict with algorithmic management of public affairs. Finally, in the face of this colonization of life, the article recovers philosophical criticism

as a tool for resistance and the construction of spaces for emancipation.

**Keywords:** subjectivity; existence; philosophical criticism; knowledge-power; artificial intelligence

## Inteligencia artificial, saber-poder y subjetividad

### 1. Introducción

Son numerosas las inquietudes e interrogantes que despiertan las tecnologías digitales desde hace unas décadas. Particularmente, aquellas asociadas a la inteligencia artificial han disparado, desde hace unos años, la atención y la preocupación de diversas áreas del conocimiento, no solo ligadas a la tecnociencia, sino también a las ciencias sociales y humanas. Problemas asociados a derechos humanos, administración de justicia, diagnósticos de salud, educación y cultura son algunos de los temas respecto de los cuales investigadores e investigadoras vienen aportando sus reflexiones. La filosofía política no es una excepción en este sentido. Hace algunos años, desde diversas perspectivas, se viene indagando sobre este fenómeno en tanto implica atender a las relaciones de poder que están indisolublemente asociadas a él. No solo en el sentido más obvio de los intereses económicos, políticos y militares que el desarrollo de estas tecnologías suponen, sino también en el poder normativo que se despliega a partir de la capacidad de la inteligencia artificial de establecer los patrones correctos de conducta respecto de la mayor parte de los ámbitos del quehacer humano. Es sobre esta cuestión que nos interesa reflexionar en esta oportunidad.<sup>1</sup>

Los sistemas de inteligencia artificial suelen presentarse bajo el aspecto de una neutralidad técnica que sólo ofrece respuestas, protocolos, categorizaciones mediadas por el mero cálculo eficiente. Sus resultados son tomados como criterios de acción casi indubitables porque se suponen libres de intereses (López et al., 2024). Sin embargo, no solamente el entrenamiento de estas tecnologías requiere inversiones millonarias de empresas que tienen intereses comerciales; sino que su funcionamiento supone una racionalidad política concreta, que se viene desplegando desde hace varias décadas. Racionalidad para la cual la eficiencia, la productividad y el éxito constituyen los valores que no solo califican las tareas sino a los propios sujetos. La inteligencia artificial contribuye, así, a la naturalización de una carrera perpetua, tan inevitable como amenazante, donde las respuestas inmediatas y correctas se convierten en imperativos, dejando de lado formas más plurales y políticas de habitar el mundo. En este sentido, cabe reflexionar acerca del impacto que estos dispositivos<sup>2</sup> tienen en la configuración de subjetividades cada vez más inclinadas a optimizar la propia existencia y a desestimar los espacios de encuentro, debate y conflicto.

El problema a abordar es en qué medida las tecnologías de inteligencia artificial establecen patrones de funcionamiento para disciplinar nuestras vidas en función de criterios de eficiencia. ¿Qué consecuencias tiene ello respecto del ejercicio del pensamiento crítico y la libertad? ¿Son los estándares de buen funcionamiento una buena guía para la existencia humana? ¿Qué renuncias en términos de construcción autónoma de la vida individual y colectiva supone la sumisión a las directrices de los dispositivos

<sup>1</sup>En el contexto de este artículo, se entiende por inteligencia artificial un conjunto de técnicas y sistemas computacionales diseñados para realizar tareas en base a la incorporación de capacidades cognitivas humanas, tales como el lenguaje, la percepción, y la toma de decisiones. Esto incluye, de manera no exhaustiva: el reconocimiento de patrones, la clasificación y categorización automatizada, la predicción de comportamientos a partir de datos históricos, y la toma de decisiones o generación de recomendaciones basadas en modelos estadísticos. Estos sistemas están integrados en una multitud de dispositivos y plataformas de uso cotidiano —desde motores de búsqueda y redes sociales hasta sistemas de crédito bancario, diagnósticos médicos asistidos, y herramientas de gestión urbana— donde operan de forma a menudo invisible, procesando datos a gran escala para optimizar procesos o predecir comportamientos.

<sup>2</sup>El término “dispositivo” en sentido foucaultiano refiere a una red de elementos heterogéneos (discursos, técnicas, leyes, prácticas) que responde a una función estratégica y produce efectos de poder y saber (Foucault, 1977). Consideramos que las tecnologías de inteligencia artificial son, en este sentido, dispositivos técnico-políticos.

de inteligencia artificial?

Para enfrentarnos con estos interrogantes, vamos a partir de la concepción foucaultiana acerca del modo en que las relaciones de poder-saber configuran a los sujetos. En segundo lugar, daremos cuenta del carácter normativo de la inteligencia artificial en la capacidad de establecer la corrección de las conductas con vistas a configurar un mundo sin fallas, eficiente, de óptimo funcionamiento. A consecuencia de ello, mostraremos cómo este imperativo hace retroceder el modo de existencia propiamente humano, especialmente en lo que afecta a la vida en común. Finalmente recuperaremos la función de la crítica filosófica como herramienta de resistencia frente a estos poderes.

## 2. El poder, el saber, los sujetos

Michel Foucault introdujo un quiebre en los modos de abordar el poder y sus problemas. Develó el vínculo íntimo entre verdad y poder que atraviesa nuestras sociedades, nuestras relaciones y nuestros cuerpos, constituyéndonos en sujetos (en el sentido de sujetados) de un orden de saberes y poderes que intentan ocultar sus efectos de dominación. Puso de manifiesto que nosotros y nosotras, ciudadanos y ciudadanas de una sociedad occidental, capitalista, fundada en aquellos principios de libertad, igualdad y fraternidad; que consideramos el orden de nuestros Estados como fruto de consensos, contratos y una legalidad racional, no hacemos más que reproducir, en nuestras prácticas, efectos de sometimiento de redes de poder que nos constituyen. Somos sujetos sujetados por diversas tecnologías de poder-saber, omnipresentes en la cultura, determinadas por configuraciones históricas que se van tejiendo en las prácticas sociales y van adoptando institucionalidad en la medida en que los saberes producidos las legitiman. En el corazón de estas relaciones se encuentra la concepción de que el poder no tiene sólo efectos represivos, no sólo se manifiesta como una fuerza que oprime, sino que también tiene efectos productivos: produce saberes, verdades, conocimiento, sujetos. Produce los criterios que distinguen al enfermo del sano, al normal del anormal, al buen ciudadano del delincuente. Estas categorías se tejen en el entramado de relaciones de poder que es propio de cada sociedad históricamente considerada (Foucault, 1989).

Las redes de poder no forman ideologías, sino que producen saberes. Saberes que al mismo tiempo legitiman y alimentan esas prácticas de poder. Por ejemplo, el saber sobre el hombre; las ciencias humanas son el producto de dispositivos de poder disciplinarios, para los cuales resulta indispensable el conocimiento acerca del comportamiento del ser humano.

Foucault (2009) entiende que es en las prácticas sociales donde se van configurando tanto los saberes como el poder y los sujetos. No hay ni saber, ni poder, ni sujetos al margen de las prácticas que los configuran. Si bien esas prácticas son específicas y múltiples, se articulan formando dispositivos, formando redes que siguen ciertas reglas de funcionamiento. Es por eso que hay una racionalidad en el ejercicio del poder, que varía de acuerdo con el tipo de mecanismo que impera en un determinado momento histórico. De esta manera, la racionalidad política refiere a regímenes de poder-saber que dan forma a la conducta humana y a las prácticas sociales y producen los modos de normalización social. A través de un conjunto de técnicas y discursos que articulan mecanismos de orientación de las conductas, establecen lo que se considera normal o verdadero, y el modo en que se comportan los sujetos.<sup>3</sup>

La noción de saber-poder constituye una herramienta inestimable para abordar la relación entre los

<sup>3</sup>Hasta finales de los años 1970 Foucault aborda los procesos de subjetivación en función de analizar cómo el poder sujeta y objetiva al individuo a través de discursos, instituciones y prácticas, tal como se viene describiendo. En los últimos años de su vida profundiza en la dimensión ética de la subjetivación. El sujeto ya no es solo el resultado de prácticas de sujeción, sino también de prácticas de libertad a través de las cuales se constituye a sí mismo. En estas prácticas la reflexión sobre la propia experiencia y la crítica permiten tensionar el juego entre el poder y la libertad. (Foucault, 1994) Esta lectura será recuperada en este artículo en el apartado 6, cuando se aborde la cuestión de las resistencias al modo en que la inteligencia artificial normativiza las conductas en la actualidad.

dispositivos de la inteligencia artificial y las subjetividades que se configuran en las prácticas, porque permite poner al desnudo el entramado de redes de poder que atraviesan nuestras relaciones, que nos configuran como sujetos y construyen los criterios de verdad, normalidad y razón que dominan el orden social en que habitamos. También permite develar el carácter histórico de estas configuraciones y comprender que no es posible considerar una verdad o un sujeto válido universalmente, sino que cada configuración histórica del saber-poder produce un tipo de subjetividad. Si las disciplinas dieron lugar a las ciencias humanas porque ese saber sobre el comportamiento humano era imprescindible para el mejor ejercicio del poder de la vigilancia; si la economía política y la estadística modularon el ejercicio del poder securitario, ¿estamos en condiciones de afirmar que el advenimiento de la inteligencia artificial constituye el saber propio de una nueva tecnología de poder que produce un tipo novedoso de subjetividades? ¿Qué subjetividades emergen del imperio de la inteligencia artificial como dispositivo tecnológico capaz de orientar las conductas en diversos ámbitos de la vida humana?

### 3. Inteligencia Artificial y poder normativizador

Nos interesa mostrar el costado normativizador del desarrollo y de los dispositivos de la inteligencia artificial, en la medida en que ejercen un poder de enunciación y puesta en práctica de una verdad superior, cuya precisión está fuera de toda discusión. Sadin (2020) afirma que estamos ante la emergencia de un nuevo orden, de una nueva racionalidad gobernada por la lógica de la inteligencia artificial. Una racionalidad que se apoya en que se ha delegado en esta tecnología el establecimiento de un régimen de verdad basado en la exactitud y la eficacia. Este criterio es consecuente con la búsqueda de optimización y productividad propia de esta etapa del neoliberalismo, y apunta al beneficio del interés privado. La capacidad y efectividad de esta tecnología para procesar cantidades monumentales de datos y producir protocolos y orientaciones precisas en diversas esferas de actividades provoca una sumisión a sus directrices, bajo el convencimiento de que hay allí una evidencia irrefutable, un poder de revelación del curso preciso de los acontecimientos, imposible de ser superado por la acción humana, siempre en riesgo de caer en el error o en la duda.

Lo digital se erige como una potencia aletheica, una instancia consagrada a exponer la aletheia, la verdad, en el sentido en que la definía la filosofía griega antigua, que la entendía como develamiento, como la manifestación de la realidad de los fenómenos más allá de sus apariencias. Lo digital se erige como un órgano habilitado para peritar lo real de modo más fiable que nosotros mismos, así como para revelarnos dimensiones hasta ahora ocultas a nuestra conciencia. Y en esto asume la forma de un tecno-logos, una entidad artefactual dotada del poder de enunciar, siempre con más precisión y sin demora alguna, el supuesto estado de las cosas. (Sadin, 2020, p. 18)

Este modo de establecimiento de la verdad apunta a optimizar las conductas, evitar los titubeos, acrecentar la exactitud de las respuestas en vistas a lograr objetivos productivos y lucrativos. La búsqueda de la eficiencia en todos los ámbitos de la vida se erige como único criterio de gestión de los asuntos humanos, tanto en el ámbito de las elecciones de consumo, como en lo laboral, en lo educativo, en la salud y la administración de los asuntos públicos. Pero, además, bajo la apariencia de objetividad, oculta la disposición de una red de dispositivos que persiguen el gerenciamiento de la vida humana. Una red que no es impuesta de manera coactiva sino asimilada positivamente porque permite, por una parte, una organización racional-instrumental de las más diversas actividades, desde el cuidado de la salud hasta la asignación de créditos bancarios; en todos los casos, aporta una respuesta correcta para cada situación. Pero, por otra parte, es compatible con la aspiración a un mundo autoorganizado, sin intermediarios, en el cual cada uno persigue libremente su deseo de optimizar la propia vida.<sup>4</sup> Bajo

<sup>4</sup>Para Foucault, la vida refiere al objeto de la administración y la regulación de la población, al blanco del biopoder que despliega

la racionalidad neoliberal que caracteriza al mundo actual (Foucault, 2012), los sujetos se configuran bajo el imperativo de la productividad, la eficiencia y la necesidad de ganar en un mercado competitivo, que no reconoce más autoridad que el éxito<sup>5</sup>. La gestión algorítmica de la respuesta precisa ante cada demanda del mundo laboral, educativo e incluso afectivo, contribuye a reducir los riesgos del fracaso en un entorno cada vez menos tolerante a la duda y al error.

Esta unidireccionalidad es justamente lo que representa un riesgo para el modo humano de habitar el mundo. Respecto de la asimilación del despliegue de la vida humana al imperativo del buen funcionamiento, Miguel Benasayag (2021), filósofo y psicoanalista, introduce la distinción entre funcionar y existir. A diferencia del funcionamiento, que supone precisión, exactitud, unilateralidad de la conducta, la existencia, propia de lo vivo y de la cultura, se despliega en la arena de la negatividad, lo incierto, el sentido siempre ambiguo y en disputa de las acciones y las relaciones. En contraposición a la lógica del funcionamiento, en la cual se persiguen resultados, la existencia se caracteriza por la exploración de posibles, para lo cual el error, la fragilidad, la imprevisibilidad son indispensables. En oposición a la coherencia lineal propia del buen funcionamiento, la existencia vital se va esculpiendo en situaciones atravesadas por la contradicción, la contingencia, la pluralidad de alternativas.

El autor advierte que la lógica del funcionamiento está colonizando las más diversas aristas de la vida humana, desplazando aquellas condiciones propias del existir. Así, hay cada vez menos tolerancia a la negatividad, se presente esta como error, incertidumbre, vacilación, deterioro o cansancio. El imperativo del funcionamiento acorrala las condiciones propias de la existencia con lo que esta tiene de apertura y posibilidad. Frente a eso, es preciso afirmar la existencia en su singularidad. “El desafío que se presenta hoy a lo vivo y a la cultura es, precisamente, aprender a cohabitar con esa dimensión, incluso de modo conflictual, y no arrasar con esta profunda alteridad” (Benasayag, 2021, p. 45), afirma.

También Sadin (2020) destaca que la racionalidad bajo la cual opera la inteligencia artificial repele la duda, la contradicción, la pluralidad de miradas. Son justamente estas dimensiones las que caracterizan al juicio humano. La falta de un saber absoluto acerca del curso del mundo, la imposibilidad de la precisión en las decisiones, en definitiva, la incertidumbre en que se mueve la condición humana es lo que abre el horizonte de lo posible, de los caminos alternativos. No damos respuestas automáticas ante situaciones problemáticas, sino que operamos atravesados por la incertidumbre, la confrontación con otros o con las propias vacilaciones. La sumisión a la lógica de precisión de la inteligencia artificial nos permite evitar emitir un juicio propio, ya que éste siempre se encuentra sujeto a la falla y, con ello, nos libera de la responsabilidad de las decisiones. Impregna nuestras vidas la ilusión de un curso de acción preciso capaz de conducirnos siempre a las respuestas adecuadas. En esta convicción, los otros desaparecen del horizonte como aquellos con quienes es preciso deliberar, debatir, argumentar para construir un mundo en común. La gestión algorítmica de la vida, con la unilateralidad que la caracteriza, rechaza la pluralidad, condición propia de la humanidad y de los modos en que concebimos las interacciones en el espacio público.

#### 4. ¿Una nueva racionalidad política?

Sadin afirma que estamos ante la emergencia de un nuevo poder:

Se trata más precisamente de un cambio de estatuto de la noción de poder que no supone ya delegar el miedo a un soberano que encarnaría el Estado y que protege con su autoridad a los ciudadanos, conforme a la concepción de Hobbes, ni tampoco de implementar “tecnologías

---

la racionalidad propia de los mecanismos de seguridad (ver apartado 4). Sadin recupera y amplía esta concepción, y añade la dimensión de la administración algorítmica sobre los datos individuales que se capturan mediante inteligencia artificial

<sup>5</sup>En este trabajo con el término “neoliberalismo” nos referimos a la versión norteamericana de esta racionalidad política, tal como la caracteriza Foucault en *El nacimiento de la biopolítica* (2012), cuyas notas sobresalientes son extender la racionalidad económica a todas las esferas de la vida, incluidas las más íntimas, y configurar al sujeto como del *empresario de sí*.



de poder” (Foucault) en vista a imponer un orden, el ”biopoder”, por ejemplo, que busca docilizar los cuerpos más o menos subrepticamente según esa finalidad; estamos frente a tecnologías de un nuevo tipo de poder que no llevan ese nombre: son tecnologías de administración de la vida y de la previsión. (Sadin, 2020, p. 242)

Aun cuando podamos coincidir con el autor acerca de la novedad de esta racionalidad de poder, no se puede dejar de advertir que en ella se combinan dispositivos de lo que Foucault (2012) caracterizó como el poder disciplinario, propio de Las Luces y las estrategias biopolíticas, propias de la racionalidad liberal (Foucault, 2009). Recordemos brevemente cómo operan estos mecanismos. Si el poder soberano operaba a partir de la ley que prohíbe, el poder disciplinario opera a partir del establecimiento de la norma, que indica lo que se debe hacer, el modo correcto de actuar, la conducta adecuada. El poder disciplinario no tiene como objetivo suprimir aquello que se aparta de la norma sino corregirlo, enderezarlo, reconducir las conductas desviadas para volverlas normales. Bajo este esquema, las disciplinas son un poder del detalle, apelan a la vigilancia permanente para detectar hasta en sus manifestaciones más ínfimas aquellas acciones que se apartan de la norma, con el objetivo de enderezarlas.

Foucault señala que los mecanismos de seguridad, correspondientes al arte de gobernar del liberalismo, no buscan la obediencia de la población, sino orientar su conducta para lograr determinados fines productivos, establecidos según el saber de la economía política. Se trata de estrategias biopolíticas porque apuntan a la administración de los factores biológicos de la especie, tales como el nacimiento, la enfermedad, la nutrición, la muerte. Estos mecanismos no buscan disciplinar el deseo sino gestionarlo, hay un reconocimiento de la dimensión productiva del deseo, de modo tal que, si se lo deja fluir libremente, redundará en el interés general. Es en el ejercicio de la propia libertad que persigue sus intereses como la población responde a los fines de la sociedad securitaria, sin necesidad de recurrir a la ley y a la espada, o a la vigilancia y al castigo. En esto radica su eficacia, los mecanismos de seguridad sujetan poniendo en juego la libertad individual.

En la torsión que se produce a partir del advenimiento de la racionalidad neoliberal desde mediados de los años 70 del siglo XX, se despliegan estrategias que configuran a los sujetos en tanto capital humano (Foucault, 2012). Se trata de estrategias biopolíticas, pero de un nivel más profundo que aquellas que caracterizaban al liberalismo clásico. No se limitan a las variables biológicas como el nacimiento, la muerte o la enfermedad, sino que se adentran en la vida íntima de los sujetos. Se trata de un gobierno a través de decisiones cotidianas que se tornan conductas orientadas a la optimización de sí mismos como empresas-máquinas-capital.<sup>6</sup> Aquí se incluyen acciones como el cuidado del cuerpo, de la alimentación, las relaciones amorosas, los estudios, etc. Todo ello orientado a la optimización económica de sí mismo en tanto capital en el que valga la pena invertir. En esta lógica, se da una generalización de la forma empresa, bajo un modo de entender toda la vida social en clave de variables económicas. Se comprende, entonces, por qué este arte de gobernar sujeta mediante la libertad: no se trata de dominar mediante el encierro, la norma, la ley, sino de gobernar la conducta a través de las decisiones que cada sujeto toma para hacer de sí un capital atractivo.

Ese sujeto constituido como capital humano, además de desplegar acciones tendientes a optimizar su productividad, no se comprende como sujeto de derechos, base de la ciudadanía moderna, sino como capital humano cuyo objetivo es perseguir y satisfacer sus deseos e intereses en una carrera en la que los otros son percibidos como competidores, como obstáculos a superar para alcanzar las metas. Este desplazamiento tiende a reforzar el individualismo, al tiempo que realza todo dispositivo que contribuya a aumentar la productividad y la eficiencia.

<sup>6</sup>El término “gobierno” se utiliza en el sentido de conducción de las conductas, a partir de prácticas, procedimientos y tecnologías que tienden a modular, orientar, dirigir los comportamientos de la población. (Foucault, 2009)

El poder disciplinario es individualizador, crea al individuo al controlar el espacio, el tiempo y la productividad de cada uno de los cuerpos sobre quienes se ejerce. En esta línea, la capacidad extraordinaria de la inteligencia artificial para ordenar las acciones con exactitud precisa, en base a la vigilancia permanente sobre los datos que obtiene de nuestras conductas y preferencias, constituye el punto máximo de eficiencia del poder disciplinario. Sin embargo, a diferencia de los dispositivos disciplinarios, en las tecnologías basadas en inteligencia artificial, no se trata del establecimiento de un centro controlador que todo lo ve mientras quienes son objeto de la mirada no pueden huir. Por el contrario, hay una exposición intensa de las propias conductas a través de una variedad de dispositivos mediante los cuales se entregan voluntariamente los datos para que se conviertan, algoritmo mediante, en las reglas precisas de nuestras acciones. El deseo de llevar la conducta por los caminos correctos, la confianza en la verdad que la inteligencia artificial produce, el afán por exponer el alto valor de nosotros mismos en un entorno de competencia entre capitales humanos que buscan la optimización de sí mismos como empresas, permite afirmar la conjugación del poder disciplinario con mecanismos de seguridad, característicos de la gubernamentalidad liberal y neoliberal.

Si esta combinación de una racionalidad disciplinadora con la gestión propia del neoliberalismo produce una nueva racionalidad política es un tema debatible. Qué tipo de sujeto correspondería a ella es un punto que es preciso reflexionar. Se trata de un sujeto que se somete voluntariamente a los cursos de acción emitidos por los diversos dispositivos de la inteligencia artificial, en pos de volver sus acciones más eficientes, un sujeto que, en esa deriva, apuesta por la automatización de la gestión de las decisiones cotidianas.

Al respecto, Wendy Hui Kyong Chun (2016) analiza cómo los nuevos medios habituales, esto es, las plataformas digitales con las que se interactúa cotidianamente, se incorporan a la vida de modo tal que orientan la conducta de manera imperceptible. Son medios que obligan a una actualización constante, la cual no responde a un imperativo tecnológico o a la necesidad del usuario. Se trata de un comportamiento compulsivo inserto en la lógica de la matriz neoliberal y de la producción de identidades bajo su imperio. Funcionan allí dispositivos que se montan sobre el miedo a la obsolescencia o a quedar fuera de un circuito en el que es preciso estar, para desplegar, bajo la ilusión de la innovación permanente, mecanismos de control y vigilancia repetitivos que se refuerzan con cada interacción. Los sujetos se van amalgamando con los protocolos de los medios habituales, en una espiral que deja de lado toda reflexión crítica acerca del sentido de las propias acciones. Se configura, así, un sujeto que prefiere evitar la carga de la incertidumbre y la duda, y elude el ejercicio del juicio propio.

Respecto de su vínculo con lo público, se erige un sujeto que reniega del conflicto, que evita la confrontación con los otros, en tanto instancias de encuentro y debate. Un sujeto que abandona el espacio público como arena de expresión de la pluralidad y de asunción de la responsabilidad por el mundo en común. Un sujeto que, en palabras de Sadin, muta de ciudadano a usuario (Sadin, 2020). El usuario, a diferencia del ciudadano, pareciera tener como horizonte de realización el funcionamiento óptimo, sin fisuras, sin errores, pero también sin alteridad.

## 5. El retroceso de la política

En efecto, el imperio de la racionalidad digital produce el retroceso de la política y más específicamente de la democracia como modo de articulación de la vida pública. Por una parte, la falta de ejercicio en el juicio autónomo, capaz de discernir por sí mismo los cursos de acción en cada situación, asumiendo en ello el riesgo de la duda y el error, implica un retroceso de las capacidades deliberativas, indispensables para el debate público. Hanna Arendt sostenía que la capacidad de juicio propio es condición de posibilidad de la política, en tanto el espacio público implica la puesta en común de la pluralidad humana, de la diversidad de juicios. Un retroceso en esta facultad abre las puertas para la aceptación

de normatividades heterónomas, autoritarias, irreflexivas.

Cuando se sustrae a la gente de los riesgos del examen crítico, se les enseña que se adhieran de manera inmediata a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo dados. Se habitúan entonces no tanto al contenido de las reglas -un examen detenido de las mismas los llevaría a la perplejidad- como a la posesión de las reglas bajo las cuales subsumir particulares. (Arendt, 2002, p. 200)

Por otra parte, esa racionalidad algorítmica se propone aplastar toda conflictividad, todo pensamiento alternativo, toda contradicción. Y la conflictividad es el fondo irrebasable de la política. Hay política porque hay litigio, afirma Rancière (1996). Sostiene que el orden bajo el cual se administra la vida en común no es más que policía, esto es, el establecimiento de unos criterios de pertenencia cuya constitución requiere la exclusión de los que no reúnen las condiciones que el orden impone para formar parte de él. La política, en cambio, se inserta en la lógica del desacuerdo. La política es el ámbito en el que se manifiesta el litigio que introduce una parte que no es reconocida y que se propone ser parte del espacio público. La política es esa expresión del conflicto que permite ampliar las pertenencias y el reconocimiento de otras voces.

Chantal Mouffe (2007), por su parte, advierte que el término política remite tanto a la palabra polis, esto es, el orden propio de lo común en la antigua Grecia; como a polemos, esto es, la dimensión agonística presente también en los asuntos comunes. Es por eso que la democracia se ha mostrado como el modo más apropiado de la política, porque en ella las instituciones permiten la lucha agonal, la gestión del conflicto a través de caminos no violentos.

Si la inteligencia artificial se constituye como la última ratio de las conductas humanas, se borra del horizonte de la acción el conflicto, y con él la política democrática. El riesgo, entonces, del desplazamiento de la política por la administración algorítmica de las diversas actividades de la sociedad, incluidas aquellas de relevancia pública, es el avance de una racionalidad que se impone por la propia autoridad de su eficacia, evitando el debate y la decisión ciudadana de los asuntos comunes. Dicho de otra manera, “la política se reduce a la gestión automática o a una normatización no democrática” (Sadin, 2020, p. 215).

Benasayag (2021) entiende que la sumisión al imperativo del funcionamiento supone un rechazo manifiesto del conflicto y de la contingencia. Se trata de asimilar la matriz del funcionamiento en los modos de una gobernanza algorítmica que despliega esa dimensión performativa, analizada en apartados anteriores. Esta combinación de rechazo a la negatividad y al conflicto, sumada a la sumisión voluntaria al poder performativo de los dispositivos digitales, redundando en un repliegue de los modos propios del existir, con la carga trágica que ello supone. La tragedia, como metáfora de la existencia, implica justamente la expresión paradigmática del conflicto que es característico del habitar humano del mundo. En el mismo sentido se expresa Sadin (2020) al considerar que las decisiones de nuestra vida, sean parte del acontecer cotidiano o de situaciones de gran trascendencia, están atravesadas por la duda, la incertidumbre, el titubeo, como resultado de no controlar todas las variables. Se trata de un enfrentamiento con la contingencia propia del mundo que habitamos, se trata, nuevamente, de esa dimensión trágica de la existencia.

Eduardo Rinesi (2003), filósofo y politólogo argentino, propone la categoría de tragedia como prisma para comprender lo propio de la política. Entiende que este género literario presenta un modo de abordar los conflictos humanos asumiendo su carácter irreductible y enfrentándonos con su costado inevitable, características que comparte con el acontecer propio de la vida política. Encontramos nuevamente en el conflicto un elemento constitutivo de la política, un conflicto que es imposible de ser superado dado el carácter plural y antagónico de las relaciones humanas. Esa categoría de tragedia



remite a cuestiones que son comunes al escenario político: se juegan en ambos campos mandatos contrapuestos e insuperables donde no siempre es posible apelar a la negociación para definir un rumbo.

La negación de la tragedia como una de las claves en que se despliega la existencia humana, en favor de una vida disciplinada por el funcionamiento supone, entonces, un repliegue de la política como arena en la que se expresa la pluralidad y la apertura a posibilidades que únicamente pueden ser imaginadas en el intercambio agonal de perspectivas diversas.

## 6. Caminos de inservidumbre

Como intentamos mostrar, el influjo de la inteligencia artificial en la determinación de las conductas anuda, en lo que probablemente constituya un nuevo régimen de verdad-poder, estrategias disciplinarias y biopolíticas que refinan mecanismos y dispositivos puestos al servicio de la optimización de la vida en clave de eficiencia. La incorporación de protocolos gestionados por las tecnologías digitales en el gobierno de las conductas se presenta en el modo de la servidumbre voluntaria, aquella que Étienne de La Boetie (2008) había conceptualizado en el siglo XVI y que Spinoza (1986) expresaba en la pregunta acerca de por qué los hombres combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación.

Balibar (2013) sostiene que las sociedades modernas producen servidumbre voluntaria ya no por la fascinación de una figura soberana sino como efecto racional de tecnologías anónimas que produce sujetos serviles a los intereses del capital concentrado, bajo la convicción de que persiguen el provecho propio. Grégoire Chamayou (2022) afirma que los defensores del imperio del mercado sobre la política aprendieron muy bien la lección de Foucault acerca de cómo las micropolíticas producen subjetividades. Los micropolíticos neoliberales han reformulado el sentido de la pregunta spinoziana: no se trata de pensar ¿por qué?, sino ¿cómo conseguir que las personas combatan por su servidumbre como si se tratara de su salvación? Desde el despliegue de los intelectuales surgidos de la sociedad de Mont Pelerin hasta el uso de las redes sociales y los dispositivos de inteligencia artificial en la actualidad, se amplía y profundiza la incidencia de la ortodoxia del ideario neoliberal en ámbitos académicos, en medios de comunicación y de divulgación, y en las prácticas cotidianas. La producción de una microingeniería de conductas tiende a reorientar las decisiones en función del deseo, objetivo que se ha visto optimizado por la aplicación de las tecnologías de la inteligencia artificial.

¿Cómo combatir la servidumbre voluntaria a un poder que va colonizando aspectos cada vez más amplios de la existencia humana? ¿Qué capacidades es preciso poner en juego para no caer en la trampa de asimilar la existencia, con sus ambigüedades, su dimensión trágica e incierta, al mero funcionamiento?

¡Sapere aude! proclamaba Kant (2010) en el artículo “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, como un llamado a conquistar la autonomía propia de la mayoría de edad de la humanidad. Una autonomía que consiste, precisamente, en sacudirse las tutelas y las autoridades, para asumir el coraje de pensar por sí mismos. Una autonomía que implica darse la propia ley, ejercer el juicio independiente, ser capaces de generar un pensamiento crítico respecto de los mandatos que nos gobiernan.

Foucault (1991) recupera ese texto kantiano para poner de manifiesto la relevancia de poder pensar críticamente acerca del presente. Entiende que la filosofía no es otra cosa que el trabajo crítico sobre sí mismo, y aclara que ese trabajo crítico consiste en saber cómo y hasta donde es posible pensar distinto. En esta formulación correspondiente a la última etapa de su pensamiento, Foucault muestra que el poder, el saber y la subjetividad forman una trama indisoluble, pero esos mismos sujetos son capaces, mediante una práctica reflexiva, problematizar los saberes que los constituyen y ejercer sobre sí un poder distinto, orientado a la autoconducción y a la crítica.

La ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay

que concebirla como una actitud, un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión. (Foucault, 2002, p. 97)

Esta definición invita a considerar tres conceptos que abren otros caminos para pensar la relación entre servidumbre voluntaria y autonomía: la crítica, el pensamiento y la posibilidad.

La crítica no es tan solo una actitud intelectual; es, según afirma el autor, un ethos filosófico, una actitud, un modo de instalarse en el mundo. Una actitud que revierte sobre nosotros mismos y nuestro ser histórico. ¿Cómo entendemos nuestro ser histórico? Podemos entenderlo como el modo en que las circunstancias que atraviesan nuestro tiempo van configurando el modo en que interactuamos en esta coyuntura. Podemos interpretarlo como el cruce de las fuerzas que dominan nuestro presente y nos sujetan a los imperativos propios del tiempo y el lugar en el que nos toca vivir. La crítica, en este sentido, apunta a tomar el presente como objeto de reflexión, no para oponerle una alternativa totalizadora o dogmática, sino para explorar las arbitrariedades sobre las que se montan las evidencias que gobiernan nuestro día a día, como si obedecieran a leyes necesarias e inexorables. Apunta a develar el carácter histórico y contingente de los acontecimientos que han llevado a esta configuración del presente. Se trata de un ejercicio de transgresión en la particularidad de ciertas prácticas, de ciertos fenómenos, de ciertos vínculos. A partir de comprender la contingencia que nos ha llevado a ser lo que somos, introducir la posibilidad de no hacer, de no ser; la posibilidad de la inservidumbre.

En un sentido similar, Sadin (2023) promueve el despliegue de una crítica pragmática, con la mirada puesta en las situaciones concretas en las cuales el imperativo de las tecnologías digitales marca la dirección de nuestras acciones. Ante ello, la interposición de un decir no, de un apartarse de la normatividad, en cuya base está compartir con otros y otras experiencias múltiples de caminos alternativos.

Porque, sí, debemos mostrarnos soberanos, y es justamente a esta disposición, que se ha marchitado, a la que debemos devolver todo su vigor. Pero no como un limitado refugio protector, que es una forma tácita de renuncia y una visión incompleta y estrictamente procedimental de la soberanía, sino en la forma —por lo demás influyente— de una plena soberanía de nosotros mismos. Es decir, el ejercicio de nuestra libertad para defender —a diario y en el ámbito de las realidades vividas— los principios fundamentales que nos impulsan, así como la voluntad de trabajar para construir formas de vida y de organización que favorezcan la mejor expresión de cada individuo, procurando a la vez no perjudicar a nadie, ni a la biosfera. (Sadin, 2023, p. 13)

Es imperioso sostener, en definitiva, un ejercicio de la crítica que permita recuperar los espacios de la existencia y asumir la vulnerabilidad que ella entraña. Una crítica capaz de rechazar la omnipresencia del imperativo de la eficiencia como único rumbo para desplegar los asuntos humanos. Una crítica que asuma la autonomía frente al gobierno algorítmico para ocupar el espacio público en tanto la arena propia de los conflictos humanos. Una arena en la que sea posible poner de manifiesto las fragilidades de la existencia y los modos de asumirlas desde lo común, sin perder las singularidades de cada mirada particular. Recuperar, en definitiva, la existencia en toda su diversidad, incertidumbre y asombro, como modo propio de ser sujetos no dispuestos a asimilarnos al mero funcionamiento.

## 7. Consideraciones finales

Hemos partido, en este trabajo, de la noción de saber-poder acuñada por Foucault como una perspectiva potente para comprender la relación entre los dispositivos de la inteligencia artificial y las subjetividades que se configuran a partir de la diseminación de estas tecnologías en amplios aspectos de la vida actual. La precisión, la exactitud, la respuesta apropiada que estas tecnologías despliegan produce

una aceptación de sus orientaciones, ya que se considera que no pueden ser superadas en términos de eficiencia por las capacidades humanas. De este modo, se refuerza la configuración de subjetividades bajo el imperativo de la productividad, la eficiencia y la necesidad de ganar en un mercado competitivo, propias de la racionalidad neoliberal.

Respecto a la cuestión acerca de si este poder representa un nuevo modo de racionalidad política, nos inclinamos a pensarlo como una conjugación del poder disciplinario con mecanismos de seguridad, característicos de la gubernamentalidad liberal y neoliberal. Los dispositivos de inteligencia artificial ejercen una vigilancia constante, un control detallado de las conductas, al tiempo que explotan y promueven el deseo de exponer y potenciar la optimización de los sujetos conducidos como empresas.

Las consecuencias de esta configuración pueden observarse en tres dimensiones: el retroceso del juicio autónomo respecto de diversas cuestiones, bajo la convicción de que los dispositivos de inteligencia artificial son capaces de enunciar una verdad más precisa; la invasión de una lógica del funcionamiento en desmedro de las condiciones propias de la existencia humana atravesada por la contradicción, la duda y la contingencia; y la indiferencia hacia la política y la democracia como modos de abordar el mundo común.

Entendiendo, junto con Foucault, que la filosofía consiste en el trabajo crítico que apunta a saber cómo y hasta donde es posible pensar distinto, la tarea que nos exige este tiempo es asumir la crítica como práctica de resistencia frente a los límites que impone este régimen de saber-poder. Recuperar el imperativo kantiano de fortalecer la autonomía del juicio, con los riesgos que supone respecto de la duda, la incertidumbre y la fragilidad que caracterizan a los asuntos humanos. Asuntos que, además es preciso pensar y debatir colectivamente, para explorar otros modos posibles de la vida en común.

A partir de estas reflexiones se abren nuevos interrogantes para avanzar en futuras indagaciones respecto a los modos de reapropiación crítica de las herramientas de inteligencia artificial y de la gestión democrática respecto de sus usos y aplicaciones.

### Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Balibar, Étienne. (2013). *Ciudadanías*. Adriana Hidalgo Editora.
- Benasayag, Miguel. (2021). *¿Funcionamos o existimos? Una respuesta a la colonización algorítmica*. Prometeo Libros.
- Chamayou, Grégoire. (2022). *La sociedad ingobernable*. Akal.
- Chun, Wendy Hui Kyong. (2016). Preface: The wonderful creepiness of new media. En *Updating to remain the same: Habitual new media*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/10483.003.0001>
- De La Boétie, Étienne. (2008). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Terramar.
- Foucault, Michel. (1989). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones de la Piqueta
- Foucault, Michel. (1991). *Saber y verdad*. Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel. (2002). *¿Qué es la Ilustración?*. Alción Editora.
- Foucault, Michel. (2009). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2012). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel. (2010). *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* Prometeo Libros.

López, Consuelo; Balmaceda, Tomás; Zeller, Maximiliano; Peller, Julián; Aguerre, Carolina y Tagliazuchi, Enzo. (2024). OK, Pandora. El Gato y La Caja.

Mouffe, Chantal. (2007). En torno a lo político. Fondo de Cultura Económica.

Rancière, Jacques. (1996). El desacuerdo. Política y filosofía. Ediciones Nueva Visión.

Rinesi, Eduardo. (2003). Política y tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo. Editorial Colihue.

Sadin, Éric. (2020). La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Caja Negra Editores.

Sadin, Éric. (2023). Hacer disidencia. Herder.

Spinoza, Baruch. (1986). Tratado teológico político. Alianza Editorial.