

Privacidad, autonomía y prácticas de libertad. Foucault y la dominación del capitalismo de la vigilancia de Zuboff¹

Privacy, Autonomy and Practices of
Freedom: Foucault and Zuboff's Domination of
Surveillance Capitalism

Privacidade, autonomia e práticas
de liberdade. Foucault e a dominação do
capitalismo da vigilância de Zuboff

 **Iván Andrés Ordóñez Ordóñez**

Magíster en Filosofía
Grupo de Investigación de Filosofía Política - GIFP
Universidad de Antioquia, Colombia
ivan.ordonez@udea.edu.co

 **John Fredy Lenis Castaño**

Docente
Grupo de Investigación de Filosofía Política - GIFP.
Universidad de Antioquia, Colombia
john.lenis@udea.edu.co

Cómo citar:

Ordóñez-Ordóñez, I.
A. y Lenis Castaño, J.
F. (2026). Privacidad,
autonomía y prácticas
de libertad. Foucault
y la dominación del
capitalismo de la
vigilancia de Zuboff.
Analecta Política, 15(29),
1-22.
[https://doi.org/10.18566/
apolitv15n29.a02](https://doi.org/10.18566/apolitv15n29.a02)

Enviado:

17 de julio de 2025

Aprobado:

4 de marzo de 2026

¹ Este artículo se derivó de la investigación: *Poder instrumental y prácticas de libertad. Una discusión a partir de Shoshana Zuboff y Michel Foucault*; presentada como requisito para obtener el título de magíster en Filosofía en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Resumen

Shoshana Zuboff sostiene que las dinámicas comerciales del *capitalismo de la vigilancia* suprimen la libertad humana a través de la captura progresiva de la privacidad y autonomía individuales. Frente a esto, una lectura foucaultiana de la privacidad y la autonomía como aspectos éticos permiten una interpretación diferente del problema, al tiempo que reivindica el cuidado de sí como práctica de la libertad y resistencia ética frente al control.

Palabras clave: Libertad, privacidad, autonomía, Zuboff, Foucault.

Abstract

Shoshana Zuboff argues that the commercial dynamics of surveillance capitalism suppress human freedom through the progressive capture of individual privacy and autonomy. In contrast, a Foucauldian reading of privacy and autonomy as ethical aspects allows for a different interpretation of the problem, while also reclaiming self-care as practice of freedom and an ethical resistance to control.

Key words: Freedom, privacy, autonomy, Zuboff, Foucault.

Resumo

Shoshana Zuboff sustenta que as dinâmicas comerciais do capitalismo de vigilância suprimem a liberdade humana por meio da captura progressiva da privacidade e autonomia individuais. Diante disso, uma leitura foucaultiana da privacidade e autonomia como aspectos éticos permite uma interpretação diferente do problema, ao mesmo tempo em que reivindica o cuidado de si como prática da liberdade e resistência ética frente ao controle.

Palavras-chave: Liberdade, privacidade, autonomia, Zuboff, Foucault.

Introducción

En la era digital el paisaje de la individualidad y la experiencia humana son constantemente afectados por la proliferación de dispositivos, plataformas y sistemas tecnológicos que modifican las relaciones sociales y las relaciones del individuo consigo mismo (Bauman y Lyon, 2013). La presencia de las tecnologías digitales

en la cotidianidad provoca una transformación profunda y compleja en la percepción del entorno y del sujeto mismo, su interacción en las esferas pública y privada, y en la definición de la identidad en un mundo hiperconectado.

La vigilancia digital y la recopilación permanente de datos personales crean un vasto tesoro de conocimientos sobre individuos y sociedades, otorgando un poder sin precedentes a quienes poseen y utilizan estos datos. *Invisibilidad y ubicuidad* son dos de las principales características de este nuevo tipo de poder, que se manifiesta como un enorme panóptico digital² y que se dinamiza a través de estrategias sutiles como la personalización de contenido, la necesidad de uso, la manipulación de la opinión pública y el seguimiento constante de nuestras vidas y deseos.

El análisis de la relación *individuo-lera digital* ha sido recurrente en los últimos años (Han, 2022; Srnicek, 2018; Véliz, 2021). Shoshana Zuboff³, en *La era del capitalismo de la vigilancia* (2021), presenta un análisis de nuestra época y sostiene que una nueva faceta del capitalismo, basada en la vigilancia digital, está conduciendo a la humanidad hacia una distopía social en donde los individuos son rebajados a entidades biológicas carentes de libertad. La supresión progresiva de la privacidad y autonomía terminará por materializar el sueño conductista: construir sociedades perfectas en las que los comportamientos de los individuos son predeterminados a partir de la manipulación psico-económica.

El *capitalismo de la vigilancia* propuesto por Zuboff es una nueva forma de organización económica “que reclama para sí la experiencia humana como materia prima gratuita aprovechable para una serie de prácticas comerciales ocultas de extracción, predicción y ventas” (2021, p. 9). En el desarrollo de sus pretensiones, esta forma del capitalismo crea un nuevo tipo de poder el cual constituye una “amenaza tan importante para la naturaleza humana en el siglo XXI como lo fue el capitalismo industrial para el mundo natural en los siglos XIX y XX” (2021, p. 9); la autora denomina *instrumentarismo* a esta nueva forma de poder.

2 Se toma el acceso a Internet como el medio a través del cual es posible desplegar la vigilancia, *Internet world stats* (<https://www.internetworldstats.com/>) ofrece información estadística sobre la cantidad de individuos conectados.

3 Es necesario aclarar que, si bien solo presentamos la discusión en torno del trabajo de Zuboff, el artículo enfoca hacia la idea generalizada de que la libertad está siendo suprimida por las nuevas tecnologías digitales, hasta el punto de depender exclusivamente del aparato jurídico estatal como herramienta de resistencia. Una interpretación en la que las posibilidades de acción y resistencia de las subjetividades son, en el mejor de los casos, estériles y notablemente disminuidas.

El *capitalismo de la vigilancia* está soportado en dos imperativos: el *imperativo extractivo*, que busca extraer la mayor cantidad de información conductual a partir de la vigilancia (Zuboff, 2021, pp. 188–191); y el *imperativo predictivo*, que pretende hacer el mayor número de predicciones comportamentales acertadas (pp. 285–292). En la propuesta de Zuboff, el desarrollo de estos imperativos entra en conflicto con la privacidad y la autonomía respectivamente. Así, en la búsqueda de sus objetivos y bajo los lineamientos de estos imperativos, el *capitalismo de la vigilancia* termina por suprimir la libertad de los individuos, frente a lo cual Zuboff ve en el aparato jurídico la única posibilidad de resistencia.

De otro lado, pensamos que los planteamientos de un futuro sin libertad son posibilidades debido a las acepciones de libertad y poder, a saber: la libertad reducida a términos individualistas y trascendentes, vale decir, pensar que se es libre únicamente “cuando no hay ningún obstáculo entre el individuo, su voluntad y la realización de ésta” (Cadahia, 2011, p. 177); y, por otro lado, una concepción represiva del poder, en donde este es visto como lo opuesto a la libertad. Por tanto, la mayoría de los trabajos mencionados deben recurrir al derecho como única herramienta para establecer una resistencia frente al inminente dominio tecnodigital.

Así, la intención de este trabajo será: evidenciar los conflictos que, según la propuesta de Zuboff se presentan entre los imperativos del capitalismo de la vigilancia, la vigilancia y la autonomía; junto a esto, y frente a la tesis de Zuboff, a saber, la supresión de la libertad a partir de la captura de la privacidad y la autonomía, presentaremos, a partir de Michel Foucault, una lectura distinta sobre privacidad y autonomía, de modo que, inicialmente, pensaremos la privacidad como un aspecto ético antes que un elemento jurídico, vale decir, el resguardo de lo privado como un *ethos*, como una relación de la subjetividad consigo misma, situación que nos permitirá volver sobre el problema político en Foucault, esto es: pensar lo político desde la ética y no desde lo jurídico/institucional. Luego, partiendo de la clave foucaultiana *la ética es la práctica reflexionada de la libertad*, abordaremos la cuestión de la autonomía como una práctica de sí. Por otro lado, revisaremos si en la propuesta foucaultiana es posible hallar la no dominación, el no abuso del poder, como principios negativos funcionales/eficaces para el desarrollo de las prácticas de libertad. Al final, presentaremos algunas reflexiones al respecto.

1. Los imperativos del capitalismo de la vigilancia y la libertad: privacidad y autonomía desde la ética foucaultiana

Dentro del *capitalismo de la vigilancia* y bajo los dictámenes del *imperativo extractivo* la necesidad de obtener la mayor cantidad de datos provenientes de la experiencia individual es fundamental (Zuboff, 2021, pp. 188–191). Para tal fin, esta nueva faceta del capitalismo se soporta en la vigilancia *ubicua* posibilitada por la enorme cantidad de dispositivos tecno-digitales existentes y su conexión a Internet⁴. Todos estos dispositivos permiten, entre otras, la posibilidad de extraer información. Así, el *imperativo extractivo* establece la base sobre la cual se yergue el *capitalismo de la vigilancia*: la extracción de datos.

El objetivo de esta práctica es conocer a los individuos en sus más íntimos aspectos. Con lo cual podríamos decir que, en su agenciamiento, el *capitalismo de la vigilancia* mengua la privacidad de los sujetos, pues, por un lado, transgrede el espacio íntimo de las personas, el derecho a estar solos, a decidir sobre aquello que se desea o no hacer público, y, por el otro, usa la información que recolecta de modos y maneras que no son claros para los usuarios o para las instituciones reguladoras de las prácticas comerciales.

El concepto de privacidad al interior de la era digital es recurrente; sin embargo, cuando se hace necesario delimitarlo, surgen sinuosidades entorno de este. Así lo evidencia Toscano, quien, atraído por el reavivamiento del derecho a la privacidad, recoge la consideración de Thomson sobre su indeterminación: “Quizá la cosa más sorprendente acerca del derecho a la privacidad es que nadie parece tener una idea muy clara de lo que es” (Thomson citado en Toscano, 2017, p. 535); luego apunta sobre la privacidad, de la mano de Julie Innes: “Empezamos en suelo firme, notando el uso común de ‘privacidad’ en conversaciones cotidianas y en la discusión legal, (...). Pero entonces el suelo cede a medida que descubrimos la confusión que subyace a nuestras intuiciones sobre privacidad” (Innes, como se citó en Toscano, 2017, p. 535). Y es que cuando se intenta abordar la cuestión de la privacidad no queda claro si esta se agota en la positivización jurídica, es decir, la privacidad entendida como un derecho cuya garantía reposa en la jurispruden-

4 Aunque los teléfonos celulares son los más numerosos, existen otros como *laptops*, televisores, tabletas; y la *tecnología ponible* como relojes, pulseras, gafas, anillos, entre otros, los cuales también sirven como medios de vigilancia y control.

cia estatal, o si se trata más bien de una conducta, lo cual posibilita precisamente un análisis ético.

Partiendo de las ideas de Benjamin Constant y John Stuart Mill, podría establecerse que la concepción de la privacidad ha evolucionado significativamente desde la antigüedad hasta la modernidad. Constant, en su discurso de 1819 sobre *La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, destaca cómo los antiguos, aunque soberanos en asuntos públicos, eran vigilados y reprimidos en sus relaciones privadas, donde “el individuo, soberano casi habitual en todos los asuntos públicos, es esclavo en todas las relaciones privadas. (...) como particular está circunscrito, es observado, reprimido en todos sus movimientos” (Constant, 2013, pp. 3–4). En contraste, el individuo moderno disfruta de una independencia en su vida privada (Constant, 2013, p. 3).

John Stuart Mill, en su obra *Sobre la libertad*, también aborda la cuestión de la privacidad, intentando definir los límites entre los asuntos que requieren control social y aquellos que deben permanecer bajo la autonomía individual. Mill argumenta que lo privado es aquello que pertenece exclusivamente al individuo y no afecta a los demás, como sus pensamientos e ideas (Mill, 1984, p. 66). Sin embargo, Isaiah Berlin señala que esta demarcación en Mill no es siempre clara, ya que cualquier comportamiento o idea individual podría influir en otros y, por tanto, ser objeto de intervención social (Mill, 1984, p. 31).

Ahora bien, dentro del marco jurídico, en la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, en sus artículos 12 y 17 respectivamente, que nadie puede ser objeto de interferencias arbitrarias en su vida privada (Naciones Unidas, s.f.), pero al buscar la delimitación de aquello que se entiende por vida privada aparece una opacidad conceptual toda vez que la demarcación entre ambas esferas de la vida no es claramente diferenciable y el límite entre ambas es cambiante (Thompson, 2011). Por otro lado, pero manteniéndonos dentro del marco jurídico, la privacidad se refiere también a la información personal, y esto, la información, es precisamente lo que nos interesa, pues es lo que enciende las alarmas.

Para Zuboff, lo discutible entorno de la privacidad es que el *capitalismo de la vigilancia* captura información sobre los individuos. Dicha información no se limita a datos de identificación, direcciones, números, etc., sino que proviene de su intimidad, de sus búsquedas, preferencias, deseos, en suma, de su experiencia y su identidad. La captura de la información al interior del *capitalismo de la vigilancia* es producto de, cuando menos, dos tipos de vigilancia, aquella información

que proviene de la vigilancia pública (podría pensarse la información captada por instituciones públicas, las cámaras gubernamentales, registros únicos de identificación, etc.), y la que es producto de la vigilancia íntima o privada, aquella que podría relacionarse con la observación discreta, que implica observar a los sujetos sin que sean conscientes de que están siendo observados, esto permite obtener datos más naturales y menos influenciados por la presencia del observador (Altmann, 1974).

Volviendo sobre el trabajo de Toscano quien, apoyado en Castilla del Pino, presenta que jurídicamente es posible hablar de tres tipos de acciones individuales, a saber: públicas, privadas e íntimas, dependiendo del lugar en el que se desarrollen (citado en Toscano, 2017, p. 541). La diferencia entre aquello que es público y privado es evidente, siendo público lo que ocurre en el espacio público, a la vista de todos, y lo privado aquello que no debe ser observado (Toscano, 2017, p. 541); sin embargo, esta cláusula sobre lo que debe y no ser observado depende “de si el agente guarda la debida reserva o cuidado” (Toscano, 2017, p. 541). Sobre esto, Castilla del Pino introduce una apreciación interesante en relación con lo privado, a saber: mantener algo en el espacio privado también depende del sujeto, es una conducta, un comportamiento. Finalmente, lo íntimo “corresponde al interior de cada uno, radica en su fuero interno, por lo que nadie más que el propio sujeto tiene acceso a él. No hacen falta pestillos ni puertas que impidan la intromisión de otros” (Castilla del Pino citado en Toscano, 2017, p. 542)⁵.

Cuando analizamos el interés en torno de la privacidad en Zuboff es posible establecer relación entre aquello que Castilla del Pino plantea como comportamientos que no deben ser observados y lo que Skinner proponía como observación discreta. Sobre esto, la observación discreta, el mismo Skinner, según cita Zuboff, entendía como una estrategia inmoral o carente de ética; “Skinner era consciente de que la ingeniería de la conducta corría el riesgo de herir sensibilidades individuales y de infringir normas sociales, sobre todo en lo relacionado con la preocupación por la privacidad” (Zuboff, 2021, p. 523); y agrega que Skinner se mantenía optimista en relación con lo que podría llegar a suceder, “Las nuevas

5 Sobre esto se plantea una objeción a Castilla del Pino en tanto que es posible conocer aquello que una persona piensa, cree, siente, etc., mediante la confesión (tema del cual se ocupa Foucault cuando habla sobre el poder pastoral). La respuesta de Castilla es que “siempre cabe mentir o engañar al expresar nuestra intimidad, sin que los demás tengan la posibilidad de comprobar la veracidad de lo que decimos o manifestamos” (Toscano, 2017, p. 542). Con esto podría pensarse, en la mentira como resistencia ante la vigilancia capitalista; la mentira entendida como el ejercicio de suministrar datos incorrectos en la web.

tecnologías de la conducta tendrían que estar expandiendo continuamente los límites que separan lo público de lo privado si querían tener acceso a todos los datos relevantes para la predicción y el control conductuales” (Zuboff, 2021, p. 523). Lo que no sospechaba Skinner es que el *borramiento* de las fronteras entre lo público y lo privado iba a darse también desde el individuo y no solo desde el desarrollo de lo tecnológico, esto es lo que se ha descrito ampliamente a través del comportamiento narcisista en las redes sociales, en donde los individuos, de manera voluntaria y tras la búsqueda constante de aprobación exhiben su intimidad (Lasch, 2023).

Ahora bien, ¿la observación discreta desplegada por el *capitalismo de la vigilancia* constituye una práctica ilegal? Es sabido que los individuos al momento de adquirir un dispositivo, instalar una aplicación, ceder sus datos, etc., tienen la posibilidad de conocer qué permiten y, en algunos casos, para qué; tienen la posibilidad de saberlo en tanto que cada uno de los dispositivos, aplicativos, etc., presentan un cierto contrato o acuerdo en donde se especifica qué tipo de información puede recolectarse⁶. De esta manera queda a discreción de cada usuario aceptar o no los términos que acompañan un dispositivo, aplicación o programa, mostrando que, por un lado, no se viola la privacidad de los individuos desde el marco jurídico, y, desde la actuación individual, deben ser los sujetos quienes procuren su privacidad, su intimidad; es un asunto que se desarrolla, en términos foucaultianos, dentro de la relación consigo mismo, es una relación ética.

La objeción, pues, no se ubica en torno del saber generado por la vigilancia, “el panóptico funciona como una especie de laboratorio de poder. Gracias a sus mecanismos de observación gana en eficacia y en capacidad de penetración en el comportamiento de los hombres” (Foucault, 2004, p. 208); sin embargo, el derecho a la privacidad otorga al sujeto responsabilidad sobre la información, con lo cual, compartir o no detalles sobre sí mismo debe ser pensado como una práctica, la práctica de decidir si publica o no, si permite que se le observe o no, si confiesa todo sobre sí mismo o no y es ahí donde está nuestra interpretación, pues, contrario a la propuesta de Zuboff, consideramos que procurar la información privada es una conducta individual; vale decir que, si bien la regulación judicial de ciertas prácticas comerciales o de vigilancia es necesaria, no basta con ello, es el comportamiento individual el que debe modificarse. No abordamos el conflicto que podría presentarse entre regulación jurídica de la vigilancia y prácticas comerciales,

6 Recomendamos revisar la política de privacidad en Samsung (<https://www.samsung.com/us/account/privacy-policy/>) y la revisión del artículo “Samsung rechaza la preocupación por la política de privacidad orwelliana” publicado en [theguardian.com](https://www.theguardian.com).

sin embargo, y a modo de ejemplo, podría analizarse lo expuesto por Zuboff en torno a una novedosa forma de monitorización implementada desde 1994 y que en 2000 fue prohibida debido a los riesgos que implicaba; no obstante, años más adelante esta práctica de monitorización fue permitida bajo regulación jurídica. La razón de esto, aunque no se expresa de manera directa, se entiende como absolutamente comercial (Zuboff, 2021, p. 127; c.f. Kristol, 2001)⁷.

A propósito de la privacidad como comportamiento, Anita Allen, discute sobre la actitud ética que cada sujeto debe asumir respecto de su privacidad dentro de la relación con la era digital. La autora reflexiona sobre las posibilidades que tendría cierta actitud moral individual respecto de la privacidad en medio de una relación donde la vigilancia cubre todos los aspectos de la vida, esto es, donde la vigilancia tecnológica parece ser infranqueable. Lo que Allen intenta cuestionar es si una actitud de prevención o de cuidado de sí en relación con su privacidad, podría tener efectos significativos de cara a la vigilancia ubicua (2016). Para Allen, pues, la cuestión de la privacidad no es solo un asunto jurídico, sino que el individuo debe actuar de cierta manera en dirección a salvaguardar su privacidad; sin embargo, vacila al proponer la moralidad como una resistencia a la vigilancia, “Entonces, en la era del Big Data, ¿cuál podría ser el contenido de cualquier responsabilidad moral de proteger la propia privacidad? Parece vacío” (Allen, 2016, p. 73)⁸.

Nuestra postura es, en cambio, que la privacidad, dentro de la relación *individual/era digital*, puede y debería entenderse como un aspecto ético. Con lo cual, el cuidado de la privacidad quedaría inscrito dentro de un cierto *ethos* del individuo. Para los griegos, dice Foucault “el *ethos*, era la manera de ser y la manera de conducirse. Era un modo de ser del sujeto y un cierto modo de hacer, visible para los otros” (Foucault, 1984, p. 263). Entonces ¿por qué plantear la privacidad como un elemento ético? Pensar el *poder instrumental* como una estrategia de biopolítica tecno-digital nos permite: primero, presentar las prácticas de libertad como resistencias dentro de esta relación de poder, y, segundo, es posible ver cómo es que el desarrollo de un cierto *ethos* termina por ser una respuesta política.

De otro lado, la postura de pensar el marco jurídico como una resistencia al control tecnodigital es, cuando menos, insuficiente debido al objeto ontológico

7 Pensar en prácticas jurídicas para regular los mercados desarrollados en el capitalismo de la vigilancia es, cuando menos, insuficiente, pues la *regulación* jurídica del mercado parte de una racionalidad económica que, más allá de limitarla, lo que busca es propiciar su desarrollo.

8 Traducción propia, negritas por fuera del texto original.

del derecho moderno. En la primera sesión del curso *Defender la sociedad*, Foucault expone la reaparición del derecho como una herramienta del poder monárquico en función de legitimar su soberanía, “el problema de la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales” (Foucault, 2008a, p. 35). Así, para el pensador francés, el derecho se desarrolla “a pedido y en beneficio del poder real” (Foucault, 2008a, p. 35). El objetivo del derecho, dice Foucault, es enmascarar la dominación tras la legitimidad de la soberanía y la obligación legal de la obediencia; sin embargo, su intención es “poner de relieve, (...), el problema de la dominación y el sometimiento [que] el sistema del derecho y el campo judicial” permanentemente vehiculizan a través de relaciones de dominación y distintas técnicas de sometimiento (Foucault, 2008a, p. 35).

Esta presentación de Foucault desenmascara, inicialmente, las funciones del derecho y denuncia en contra del “conjunto de los aparatos, las instituciones y los reglamentos que aplican el derecho” (Foucault, 2008a, p. 35) como canales a través de los cuales se establecen las relaciones de dominación. Haciendo referencia a las relaciones que se establecen entre las sociedades soberanas y las mecánicas disciplinarias, Foucault dice que no es coherente apelar al derecho para constituir una resistencia frente a las técnicas de dominación disciplinaria, puesto que estos elementos, ley y disciplina, “son dos elementos absolutamente constitutivos de los mecanismos generales del poder en nuestra sociedad”; su propuesta es buscar “un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía” (Foucault, 2008a, p. 46). Se refiere el autor al derecho enfrentado a las prácticas disciplinadoras, a la normalización y a su vez alejado del principio de la soberanía, esto es, al principio que protege y posibilita la soberanía como gobierno y que termina por establecer un dominio *jurídico* de unos sobre otros “derechos legítimos de la soberanía y obligación legal de la obediencia” (2008a, p. 38).

Con todo, si plegamos la lectura que Foucault hace en torno de las herramientas jurídicas en las sociedades disciplinarias a la era del *capitalismo de la vigilancia* tendremos que: ley (mecanismos e instituciones jurídicas tradicionales) y *poder instrumental* son canales a través de los cuales se despliegan la vigilancia y el control social; por tanto, se hace necesario replantear la dimensión ética de la relación consigo mismo como estrategia de resistencia frente al control jurídico-disciplinario.

Por otra parte, en el trabajo de Zuboff existe una reiterada denuncia sobre la supresión de la autonomía individual a partir de la captura de información. Así,

partiendo de Paul M. Schwartz⁹, Zuboff plantea “Lo que el ordenador pone en peligro es la autonomía humana. Cuanto más se sabe de una persona, más fácil resulta controlarla” (2021, p. 277). Sobre esto, no discutimos el saber que puede constituirse a partir de la vigilancia; no obstante, sí cuestionamos la idea de que esto sea el principio de sociedades distópicas como las presentadas en *1984*, *No-sotros* o *Walden Dos*.

El *imperativo predictivo* establece la necesidad de crear patrones comportamentales a partir del procesamiento de la información extraída (Zuboff, 2021, pp. 285–292). Estos patrones de comportamiento son desplegados a través de estrategias: “empujoncitos, afinando, ‘pastoreando’, manipulando y modificando comportamientos para que estos vayan por derroteros concretos” (Zuboff, 2021, p. 289), las cuales tienen por objetivo manipular el comportamiento individual y social. “El propósito de este proceso no es imponer unas normas de comportamiento (una observancia o una obediencia), sino producir una conducta que, de un modo fiable, definitivo y libre de error, conduzca a los resultados comerciales deseados” (Zuboff, 2021, p. 290).

En suma, para Zuboff, el control de la autonomía es resultado del procesamiento de la información producto de la vigilancia.

Con sus conocimientos técnicos, desnaturalizan la noción misma de la autonomía individual a base de recompensar la ‘ausencia de límites’ con todos los medios a su alcance —ofreciéndonos estatus de cliente plus, bonificaciones, puntos de felicidad y descuentos; enviándonos a nuestros dispositivos mensajes push con el correspondiente botón de comprar en el momento preciso en que se prevé que tengan una efectividad máxima, etcétera— a fin de que nos desnudemos y nos rindamos ante la insistencia de las máquinas que están al servicio del cosmos del nuevo mercado. (Zuboff, 2021, p. 415)

La desnaturalización de la autonomía individual no es otra cosa que una idea soportada en el sujeto moderno capaz de crearse a sí mismo en un proceso racional de individualidad, pero que extrañamente está siendo capturado por unas novedosas estrategias de poder. En la propuesta de Zuboff sobre la autonomía o legislación racional, su naturaleza *a priori* es una característica central; es decir, la posibilidad de establecer una independencia entre el objeto del querer y el querer mismo. En sus términos esquemáticos la autonomía es un instante previo a la toma de deci-

9 Profesor dedicado a estudiar la privacidad de la información y derecho de la información en la Universidad de Berkley.

siones y es este “instante” *a priori* donde las estrategias de modificación conductual intervienen, es una situación que supone la supresión de la libertad.

Frente a esto, en la propuesta foucaultiana, es posible encontrar determinismo y libertad sin que ello signifique una contradicción o la existencia de una constante tensión conflictiva y excluyente. Durante una entrevista publicada bajo el nombre *An aesthetics of existence*, Foucault es cuestionado acerca de la disputa existente entre el sujeto fenomenológico y el sujeto psicológico. Al filósofo francés se le hace la siguiente observación: “Los sujetos siempre están subyugados: son el punto de aplicación de técnicas, disciplinas normativas, pero nunca son sujetos soberanos” (Foucault, 1996, p. 452); la respuesta de Foucault es:

Pienso que no existe realmente un sujeto soberano y fundador, una forma universal de sujeto que se pueda encontrar en todas partes. (...). Por el contrario, pienso que el sujeto se constituye a través de prácticas de sometimiento o, de forma más anónima, a través de prácticas de liberación, de libertad, como en la Antigüedad, partiendo por supuesto de un cierto número de reglas, estilos y convenciones que se encuentran en la cultura. (1996, p. 452)¹⁰

Es decir, las acciones posibles de los sujetos están sometidas a reglas o principios, lo cual no se traduce en ausencia total de posibles resistencias. Así, es válido pensar que, si bien el sujeto está inmerso en relaciones de poder que tratan de conducirlo, este puede desarrollar actividades contrarias a ese poder, siendo, por ejemplo, el cuidado de sí una de las que puede connotarla como una práctica de libertad.

Según el planteamiento de Zuboff, un individuo decide compartir información privada bajo condiciones que afectan su autonomía (no sería una decisión autónoma), porque existe interferencia por parte del *capitalismo de la vigilancia*. Ante esto, cabría preguntar, ¿cuáles son las condiciones ideales o al menos mínimas para que se garantice una decisión absolutamente autónoma?, ¿qué o quiénes deben garantizar la ocurrencia de esas condiciones?, ¿cómo saber si una decisión es absolutamente autónoma o es producto de influencias externas?, ¿antes de la aparición del *capitalismo de la vigilancia*, los *medios de modificación conductual* o el saber constituido en los laboratorios de la psicología conductista, las decisiones de los individuos fueron totalmente autónomas?

10 Traducción propia.

Respecto al contrato o aceptación de términos, Lordon, en un análisis externo al *capitalismo de la vigilancia*, ofrece una reflexión sobre el consentimiento donde sostiene que en la relación empleador/empleado, el segundo acepta de buen agrado y bajo la presunción de libertad someterse a las condiciones contractuales. Sin embargo, cuando el asalariado acepta el contrato está siendo determinado por sus propios deseos (deseos que a su vez también han sido determinados); y el primer deseo que experimenta el sujeto es al que Lordon, a partir de Spinoza, se refiere como el *conatus*, “esfuerzo por el cual cada cosa se esfuerza, tanto como esté a su alcance, por perseverar en su ser” (Lordon, 2015, p. 23). Lo siguiente será, pues, enlazar este deseo con el deseo del empleador, Lordon le llama a esto el deseo de hacer hacer (Lordon, 2015, p. 25), pero ¿cuál es la relación existente entre este contrato, es decir un contrato laboral y una aceptación de términos y condiciones por parte de un individuo? y ¿qué relación podríamos establecer en torno de la autonomía?

Inicialmente, en relación con las condiciones de posibilidad para tomar una decisión de manera autónoma —según el planteamiento de Zuboff— ¿cómo podría el empleado tomar una decisión completamente autónoma? La pregunta desde Lordon es mucho más interesante, “¿Cómo se puede pasar doce horas por día haciendo control de gestión y encima amarlo...?” (2015, p. 91). ¿Cómo es posible que un sujeto decida publicar su vida íntima en Internet?, ¿cómo es posible que un individuo permita que se le monitoree a través de su teléfono, reloj, televisor, etc.?

El asalariado desea enlazar a los deseos de su patrón, bien sea por agradarle, “(...) deseo del subordinado de unirse al deseo del superior, para alegrarlo y hacerse amar, es un deseo sin la menor contestación posible, y no hay en eso ninguna ajenidad” (Lordon, 2015, p. 91); bien sea por la “libertad de emprender”, es decir el *conatus*; o bien sea porque el asalariado se piensa a sí mismo como libre (Lordon, 2015, p. 71). Mientras que, por el otro lado, quien decide compartir su información lo hace siguiendo un deseo que estriba entre la necesidad de usar un dispositivo, deseo de uso; o, bien podría desear ostentar su vida privada, deseo de inclusión o identidad. En suma, es el deseo lo que terminaría mediando entre el objeto del querer y la voluntad de decidir. Con lo cual establecemos que la autonomía individual está fuertemente atravesada por el deseo de hacer, de poseer, de consumir, etc. Ahora bien, ¿qué saber-deseo-poder constituye el *instrumentarismo*?, y ¿a partir de qué estrategias el *poder instrumental* asegura su impacto en los individuos?

“El deseo es el elemento que va a impulsar la acción de todos los individuos” (Foucault, 2006, p. 96), pero el deseo no solo es performativo a nivel individual, sino que también muestra la aparición del interés colectivo y esto “marca al mismo tiempo la naturalidad de la población y la artificialidad posible de los medios que se instrumentarán para manejarla” (Foucault, 2006, p. 96). En otras palabras, lo que dice Foucault es que mientras en las sociedades soberanas el poder del monarca consistía en decir no al deseo, en las sociedades marcadas por la racionalidad fisiocrática, la cuestión es cómo decir sí al deseo, cómo gestionar ese deseo (Foucault, 2006, p. 97). Esta posible historicidad en el establecimiento del deseo posibilita pues el desarrollo de la gubernamentalidad económica. En adelante entonces ya no será necesario limitar “(...) sino, al contrario, de todo lo que va a estimular, favorecer ese amor propio, ese deseo, a fin de que éste pueda producir los efectos benéficos que debe necesariamente producir” (Foucault, 2006, p. 97).

Ahora bien, cuando Foucault dice “La relación de poder ya estaría allí donde está el deseo (...)” (Foucault, 2002, pp. 99–100), debemos pensar que un deseo siempre media entre dos sujetos, o un sujeto y un objeto. Lordon lo propone esquemáticamente cuando establece el deseo de hacer y el deseo de hacer hacer (2015); en el primer caso, el *conatus*, el deseo es ontológico, “El *conatus* es el principio de la movilización de los cuerpos” (Lordon, 2015, p. 23). Con Spinoza, Lordon dirá, “ser es ser un ser de deseo” (Lordon, 2015, p. 23); en la misma dirección Foucault dirá: “El deseo es el elemento que va a impulsar la acción de todos los individuos. Y contra él no se puede hacer nada” (2006, p. 94); del otro lado, el deseo de hacer hacer, está relacionado con la “implantación” de un deseo en un sujeto. Para esquematizar esto, podríamos pensar en un individuo a quien, mediante un anuncio publicitario se le genera un deseo, cualquiera que sea (Foucault, 2006, p. 24-26). Así mismo, esta “implantación del deseo” fue presentada por Michel Foucault bajo la relación veridicción/gubernamentalidad (2006), entendiendo por juegos de veridicción aquellas verdades que se insertan en la sociedad con pretensiones gubernamentales. Tal como lo señala Castro, en Michel Foucault es posible hallar un desplazamiento desde “la verdad del poder hacia el poder de la verdad” (Castro, 2009, p. 387); siendo esto último, *el poder de la verdad*, lo que permite al francés desarrollar su propuesta sobre los juegos de veridicción. A modo de ejemplo, es posible pensar en lo dicho por Eric Smith (CEO de Google), quien haciendo referencia a la vigilancia dijo que si tenemos algo que no queremos que se sepa, a lo mejor no deberíamos haberlo hecho; frase que, por demás, intenta convencer a las personas sobre compartir su información (Véliz, 2021).

Con todo, pensemos la gubernamentalidad como el espacio donde se encuentran las maneras de conducir a los otros y las formas que los individuos se conducen a sí mismos; junto a esto, y teniendo en cuenta que el deseo dirige la acción de los individuos es necesario entender la manipulación de los deseos como una estrategia del *poder instrumental*. En la relación *individuo/era digital*, el *instrumentarismo* se sirve de la manipulación de los deseos para lograr conducir la conducta de los individuos; y ante esto, el gobierno de sí mismo, es la mejor estrategia con que cuenta un sujeto para establecer una práctica de resistencia. Así y de manera esquemática, podríamos decir que entre el *poder instrumental* y el individuo se establece una lucha agonística por el control del deseo, por el deseo de hacer y el deseo de hacer hacer.

Dicho esto, intentemos pensar la autodeterminación como el resultado de un proceso reflexivo. Pensemos en las tecnologías del yo, por ejemplo, el examen de conciencia que más allá de lo *simple* que puede leerse, requiere de la interacción de distintas prácticas: “técnicas de meditación, las técnicas de memorización del pasado, las técnicas de examen de conciencia, las técnicas de verificación de las representaciones a medida que se presentan a la mente, etcétera” (Foucault, 2012b, p. 29). De este modo, partiendo de esta práctica, será posible la autodeterminación como resultado de un cierto *ethos* dentro de la relación *individuo/era digital*, un tipo de *ethos* que procure la privacidad del individuo o que opte por el *retiro* de la conexión y otras acciones.

Sobre estas particulares formas de resistencia que planteamos (las *tecnologías del yo*, o las *prácticas de sí*) no es posible decir con certeza si se desarrollarán o no, si funcionarán o no lo harán. En primer lugar, no se pretende establecer un manual de resistencias frente al *instrumentarismo*, intentamos evidenciar que sí es posible pensar en el desarrollo de resistencias y que el cuidado de sí se ajusta, al menos de manera estratégica, a lo que podría entenderse como resistencia frente al poder instrumental; y segundo, las resistencias están ahí, “presentes en todas partes dentro de la red de poder [como puntos de resistencias] **posibles**, necesarias, **improbables**, **espontáneas**, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas” (Foucault, 2002, p. 116)¹¹. Foucault nos dice que no es posible precisar cuál será la resistencia frente a un determinado poder, no obstante, siempre existe la posibilidad.

11 Negritas fuera del texto original.

Así pues, ¿es válido pensar las técnicas del yo cómo resistencias al *poder instrumental*? Sí, desde luego, son una forma de subjetivación y “son los modos de subjetivación los que hacen enjambrar los puntos de resistencia en una formación social” (Deleuze, 2015, p. 140). No obstante, y esto quizá sea reiterativo, las tecnologías del yo son una respuesta contingente a una pregunta universal; recordemos lo que plantea Deleuze, “Las tres preguntas son universales, pero no tienen respuestas universales” (2015, p. 141)¹²; con lo cual decimos que las tecnologías del yo pueden considerarse como una posibilidad de resistencia y orientación existencial en medio de los condicionamientos históricos, sociales, económicos y culturales de cada subjetividad.

2. La ética del cuidado de sí en tiempos de la vigilancia ubicua

Pensemos la relación *individuo/era digital* en los siguientes términos: el *capitalismo de la vigilancia*, a través del *instrumentarismo*, intenta mover las acciones de los individuos hacia la aceptación de la observación que posibilita la extracción de información privada/íntima sobre sí mismos. Ante esto, desde nuestra perspectiva, el sujeto debe desarrollar un *ethos* acorde a esta situación como práctica de resistencia, un *ethos* que procure su privacidad. Así, la relación *individuo/era digital* está pensada como una contingencia histórica, como una relación subjetivante ante la cual es preciso desarrollar unas ciertas conductas de resistencia. Ahora bien, ¿qué papel juegan las prácticas de libertad en esta relación contingente?

Desde la perspectiva foucaultiana la libertad no es un derecho en pugna perpetua contra el poder represivo. La libertad no se halla en el fondo de la esencia humana a la espera de su *liberación*, sino que *yace al interior* de una cierta singularidad contingente; son, pues, las contingencias las que permiten desarrollar la libertad; “Los momentos de ‘problematización’ crítica dentro de la historia que nos constituye son, para Foucault, momentos en los que nuestro pensamiento y nuestro ser se ‘liberan’ hacia espacios y posibilidades nuevos e inexplorados” (Rajchman, 2010, p. 109)¹³. En suma, intentamos decir que *al interior* de esta contingencia yace la libertad y, por tanto, la posibilidad de desarrollarla. La libertad está en una relación agonística con el poder económico que despliega sus estrate-

12 Las tres preguntas son ¿qué puedo?, ¿qué sé? y ¿qué soy?

13 Traducción propia, comillas en el texto original.

gias dominadoras. “Más que hablar de un ‘antagonismo’ esencial, sería preferible hablar de un ‘agonismo’, de una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha, no tanto una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como de provocación permanente” (Foucault, 1988, p. 16).

Para Foucault, el desarrollo de las relaciones de poder implica que haya libertad; la libertad es la condición para el desarrollo del poder (Foucault, 1988, p. 16). Sobre esto, Rajchman propone lo siguiente, “al retomar la idea de libertad, Foucault pretendía repensarla: nuestra libertad no residiría en nuestra esencia, sino en nuestra singularidad históricamente contingente” (Rajchman, 2010, p. 109), refiriéndose al imperativo socrático que dicta la necesidad de plantarse en la libertad mediante el dominio de sí mismo. Esta idea, entonces, es tomada por Foucault, pero se modifica el sentido de la libertad, se aparta de su comprensión como algo que es parte de una cierta esencia humana.

La *existencia* de la libertad (...) reside en el hecho de que ninguna determinación histórica de nuestro ser es absoluta, que cualquier determinación de este tipo está expuesta a acontecimientos que la interrumpen, la transforman y reinterpretan lo que es. La experiencia de la libertad es la experiencia de un acontecimiento que libera nuestra relación con las prácticas y el pensamiento que han limitado históricamente nuestra experiencia. (Rajchman, 2010, p. 110)

Hace bien preguntarse ¿cuál es la relación entre libertad y ética? Sobre esto Foucault dice: “¿Qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?” (Foucault, 1999, p. 396). Esta práctica reflexiva, deliberada, de la libertad es lo que permite una postura crítica frente al momento histórico contingente que busca subjetivarnos; así, y recordando que la contingencia es, de modo esquemático, el momento en que se *enfrentan* las estrategias subjetivantes del poder y las conductas del individuo; y partiendo de la idea de la libertad como condición ontológica de la ética, es posible pensar la ética como acción concreta de la libertad, es decir, como la acción de resistencia frente al poder. “Yo sostengo que, al presentar la libertad como la condición ontológica de la ética, Foucault, de hecho, se refiere a la contingencia ontológica del presente: la libertad es la apertura de posibilidades de una época” (Oksala, 2005, p. 188)¹⁴. Lo anterior permite entender por qué la constitución de un cierto *ethos* es, en esencia, una práctica de libertad que podría presentarse como resistencia ante el poder; sin embargo, aún queda pendiente responder: por qué la constitución de este *ethos* es política.

14 Traducción propia.

Algunas de las críticas frente al contenido político del pensamiento foucaultiano se soportan en la ausencia de un programa o unos objetivos claros, vale decir, una cierta filiación política (Oksala, 2005). Sin embargo, pensamos que estas críticas son debidas a la interpretación apresurada de lo político en Foucault. La propuesta teórica foucaultiana modifica el problema político moderno, dirige su análisis hacia “una multitud de fuerzas que actúan y reaccionan entre ellas según relaciones de obediencia y mando” (Lazzarato, 2006a, p. 83). El *ingreso* de lo vivo/viviente (biopoder) en la consideración política permite “concebir una nueva ontología que parte del cuerpo y de sus potencias para pensar el ‘sujeto político como un sujeto ético’, contra la tradición del pensamiento occidental que lo piensa exclusivamente bajo la forma del ‘sujeto de derecho’” (Lazzarato, 2006a, p. 83).

Así, la crítica foucaultiana se aparta de concebir la acción política como mecanismo para alcanzar la libertad, y en vez de esto propone que la libertad es “una labor de desprendimiento de la identidad que se nos impone” (Orellana, 2006, p. 54). En otras palabras, es la renuncia a una identidad que se impone dentro de un sistema determinado lo que está en juego, “el sistema capitalista produce y distribuye, a través de la representación y la significación, roles y funciones; nos equipa con una subjetividad y nos asigna una individuación (...), de manera que todo el mundo está apresado en una trampa” (Lazzarato, 2006b, p. 1). Es así como la constitución de un sujeto ético termina por ser una respuesta a las estrategias subjetivantes de una cierta racionalidad económica y política.

Por tanto, siguiendo la línea de pensamiento de Foucault, podemos entender que, en la era digital, el *poder instrumental* es un cierto tipo de biopoder tecnológico que busca controlar a los individuos a través de procesos de subjetivación. En este contexto, las prácticas de sí, es decir, aquellas actividades reflexivas que un individuo realiza para liberarse de las identidades impuestas se convierten en herramientas fundamentales para construir un *ethos* que desafía ese poder. Esta resistencia no sólo es ética sino también política, ya que al oponerse a las estrategias gubernamentales que intentan subjetivar a los individuos, la constitución de un *ethos* basado en la práctica de la libertad se convierte en una respuesta activa, social, cultural, económica contra el capitalismo de la vigilancia y sus mecanismos de subjetivación.

Partiendo de lo anterior surge la propuesta de plantear la no-dominación, el no-abuso del poder como base para pensar un cierto *ethos*. Lazzarato explica que en la *frontera* entre las relaciones estratégicas y los estados de dominación es donde se ubica la importancia de la lucha ético-política del pensamiento foucaultiano. Así, la ética ubicada en este *lugar*, desarrolla dos roles, por un lado, posibilita

el desarrollo de relaciones estratégicas con el mínimo de dominación y por el otro, aumenta la libertad y movilidad de las relaciones de poder (2006a, p. 89).

Esta propuesta encuentra su fundamento en al menos dos aristas del pensamiento foucaultiano; por un lado, la relación que hay entre sus planteamientos y la psicagogia; y por el otro, el papel que Foucault reconoce en la filosofía. La relación entre psicagogia y el cuidado de sí es evidente en *La hermenéutica del sujeto*, donde Foucault expone diversas interacciones en las que un individuo “guía” a otro en su manera de vivir¹⁵. Junto a esto, habrá de recordarse que para Foucault “(...) el papel de la filosofía también ha sido vigilar los poderes excesivos de la racionalidad política” (1988, pp. 4–5). Pensamos, pues, la no dominación y el no abuso del poder como principios que se constituyen en la construcción del *ethos*.

Reflexiones finales

Desde el comienzo de esta reflexión siempre hemos visto con cierto escepticismo el planteamiento del fin de la libertad o la sujeción absoluta del individuo a las tecnologías digitales. Este trabajo parte de una aparente contradicción en donde, por un lado, se propone a un ser humano capaz de *modernizar* el pensamiento y generar procesos de individualidad que le proporcionan una cierta racionalidad; pero, al mismo tiempo, se halla a merced de un poder del cual no puede más que resguardarse tras el aparato jurídico estatal, el cual, como hemos visto, se halla más cerca de la racionalidad económica que de la protección de los derechos individuales.

En torno de la era digital y las maneras en que el individuo se relaciona en y con esta época de la historia, se han desarrollado toda clase de reflexiones, incluso algunas que, a nuestro parecer, desvían la atención, nos referimos a los trabajos que hablan sobre la ética de la inteligencia artificial, en donde, discursivamente, se pone la responsabilidad en la artificialidad, lo que causa al menos dos problemas, por un lado, que la responsabilidad ya no está en el sujeto o en la sociedad, sino

15 De la relación que presenta Foucault entre Sócrates y Alcibiades se puede establecer que la alusión a la psicagogia es doble, por un lado, se critica la carencia psicagogia en los jóvenes atenienses, con lo cual se da a entender que una psicagogia deficiente impacta negativamente; y por el otro, la psicagogia se establece en relación con el ingreso a la vida política. Esta relación de la psicagogia y el cuidado de sí como elementos necesarios para el ingreso a la política se disuelve, de suerte que la psicagogia y el cuidado de sí pasan a ser prácticas identificables al arte del buen vivir.

en aquello que se denomina inteligencia artificial; y, por otro lado, se asigna a esa artificialidad la capacidad de *comportamiento* ético, lo cual termina por escindir al sujeto de toda responsabilidad consigo mismo.

En un contexto donde la racionalidad política se orienta hacia el mercado (Foucault, 2008b), la crítica continua de las nuevas formas de poder se vuelve esencial. Las tecnologías digitales crean espacios de interacción cada vez más complejos, donde diversas estrategias buscan ejercer control sobre los individuos. Dentro de esta contingencia, la filosofía desempeña un rol destacado como observadora de los límites del poder político-económico (Foucault, 1988), actuando como una herramienta para regular las nuevas manifestaciones de poder. A la vez, como medio de reflexión sobre la verdad (Foucault, 2012b, p. 33) facilita una autocrítica que nos invita a concebir un sujeto político que desarrolle un *ethos* adecuado a la era digital.

A su vez la concepción de gubernamentalidad en Foucault tiene dos aristas, de alguna manera dependientes; una es la relación del sujeto consigo mismo y la otra está determinada por la relación con los otros. Pero entre ambas aristas tampoco existe una determinación total; dicho de otro modo, para Foucault son sujetos libres los que intentan conducir las acciones de otros sujetos en las mismas condiciones (Foucault, 1984, pp. 277–278). Precisamente con relación a los excesos del poder, Foucault propone que “no debería ser necesario esperar a la burocracia o a los campos de concentración” (1988, p. 5) para identificarlos; sin embargo, y guardando las proporciones, es claro que los abusos de poder ya se cometen, el consumo excesivo es claro ejemplo de ello, y ante esto, una vez más, no es el aparato jurídico el llamado a intervenir, toda vez que si jurídicamente se impone una medida restrictiva sobre el consumo y el comercio esto sería visto como una medida restrictiva de las libertades individuales, de las libertades de mercado y otras. Es por tanto que las prácticas de sí pueden ser vistas como una resistencia frente a las estrategias del *capitalismo de la vigilancia* y la dominación del deseo consumista.

Bibliografía

- Allen, A. L. (2016). Protecting One's Own Privacy in a Big Data Economy. *Harvard Law Review Forum*, 130, 71–78.
- Altmann, J. (1974). Observational Study of Behavior: Sampling Methods. *Behaviour*, 49(3/4), 227–267. <http://www.jstor.org/stable/4533591>.

- Bauman, Z. y Lyon, D. (2013). *Vigilancia líquida*. Paidós.
- Brunton, F. y Nissenbaum H. (2015). *Obfuscation: A User's Guide for Privacy and Protest*. MIT Press
- Cadahia, M. L. (2011). Dos caras de una misma moneda: Libertad y Poder en los escritos foucaultianos. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 44(0), 165–188. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2011.v44.36881
- Castro, E. (2009). *Diccionario Foucault*. Siglo XXI.
- Constant, B. (2013). Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos. *Centro de Estudios Latinoamericanos*, 36.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault* (Vol. 3). Cactus.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3–20. <https://doi.org/10.2307/3540551>
- Foucault, M. (1996). *Foucault Live. Interviews, 1961-1984* (S. Lotringer, Ed.). Semiotexte.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica* (Á. Gabilondo, Ed.; Vol. 3). Paidós.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (29. ed. en español). Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2004). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008a). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008b). *Nacimiento de la biopolítica curso en el College de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012a). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2012b). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France, 1981-1982* (2.ª edición). Fondo de Cultura Económica.
- Giroux, H. A. (2015). Selfie Culture in the Age of Corporate and State Surveillance. *Third Text*, 29(3), 155–164. <https://doi.org/10.1080/09528822.2015.1082339>
- Han, B.-C. (2022). *Infocracia: La digitalización y la crisis de la democracia*. Taurus
- Kristol, D. M. (2001). HTTP Cookies: Standards, privacy, and politics. *ACM Transactions on Internet Technology*, 1(2), 151–198. doi:10.1145/502152.502153.
- Lasch C. (2023). *La cultura del narcisismo*. Editorial Andrés Bello.
- Lazzarato, M. (2006a). Del biopoder a la biopolítica. *Brumaria*, 7, 83–90.
- Lazzarato, M. (2006b). *El "pluralismo semiótico" y el nuevo gobierno de los signos*. (M. Expósito, Trans.). *Transversal Texts*. https://transversal.at/transversal/0107/lazzarato/es#_ftn1
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza* (S. Puente, Trans.). Tinta Limón.
- Mill, J. S. (1984). *Sobre la libertad* (4a. ed). Alianza.
- Naciones Unidas. (s.f.). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Naciones Unidas. (s.f.). *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>
- Nye, J. (2011). *The future of the power*. PublicAffairs

- Oksala, J. (2005). *Foucault on freedom*. Cambridge University Press.
- Orellana, R. C. (2006). Microfísica de la libertad: Foucault y lo político. *Revista de Filosofía*, 15.
- Rajchman, J. (2010). *Truth and Eros. Foucault, Lacan and the questio of ethics*. Routledge.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Caja Negra
- Thompson, J. B. (2011). Los límites cambiantes de la vida pública y la privada. *Comunicación y sociedad*, (15), 11-42. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-252X2011000100002&lng=es&tlng=es
- Toscano, M. (2017). Sobre el concepto de privacidad: La relación entre privacidad e intimidad. *Isegoría*, 57. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.057.06>
- Véliz, C. (2021). *Privacidad es poder. Datos, vigilancia y libertad en la era digital*. Debate
- Zuboff, S. (2021). *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder* (2nd ed.). Paidós.