

JOFF P. N. BRADLEY

TEIKYO UNIVERSITY

SOBRE EL USO Y ABUSO DE LOS CONCEPTOS DE DELEUZE Y GUATTARI EN LA FILOSOFÍA DE BERNARD STIEGLER

ON THE USE AND MISUSE OF DELEUZE AND GUATTARI'S CONCEPTS IN BERNARD
STIEGLER'S PHILOSOPHY

joff@main.teikyo-u.ac.jp

Recepción: 17/05/2023

Aceptación: 12/06/2023

Traducción de Mateo Belgrano
Pontificia Universidad Católica Argentina¹
mateobelgrano@uca.edu.ar

RESUMEN

En mi opinión, Bernard Stiegler continúa la exploración de Félix Guattari de la era postmediática iniciada por la revolución digital. A su manera, Stiegler se centra en los efectos psicológicos y sociales de esta revolución, como el trastorno por déficit de atención y el declive de la inteligencia, que Guattari no pudo anticipar del todo. La filosofía de Stiegler actualiza la obra de Deleuze y Guattari sobre la servidumbre voluntaria y, al combinar sus conceptos con los de Deleuze y Guattari, aporta una nueva forma de pensamiento postmediático en el Antropoceno, desafiando las interpretaciones nihilistas. La tesis de las tres ecologías de Guattari es relevante para la filosofía de Stiegler, pero éste rechaza la “resistencia” y aboga por la invención y la creación de herramientas terapéuticas, proponiendo el concepto de bifurcación en el contexto del Antropoceno, como un nuevo concepto de transformación. La obra de Stiegler también contribuye a actualizar el marxismo de Deleuze, reapiando conceptos como la proletarización, el trabajo inmaterial, la industria cultural y la crítica del marketing en la era del capitalismo computacional, y su obra suscita una reevaluación de la razón frente al dominio del cálculo en una era de posverdad. En definitiva, la filosofía de Stiegler es coherente con la perspectiva inmanente, atea y de este mundo de Deleuze y Guattari.

PALABRAS CLAVES

Deleuze, Guattari, Stiegler, sociedades de control, técnica, postmedia.

ABSTRACT

In my view, Bernard Stiegler continues Félix Guattari's exploration of the post-media era ushered in by the digital revolution. In his way, Stiegler focuses on the psychological and societal effects of this revolution,

¹ El presente artículo fue originalmente publicado en inglés en: Bradley, J. P. N. (2021). On the use and misuse of Deleuze and Guattari's concepts in Bernard Stiegler's Philosophy. *帝京大学外国語外国文化 [Teikyo University Foreign Languages and Cultures]*, (12), pp. 79–120.

such as attention deficit disorder and intelligence decline, which could not be fully anticipated by Guattari. Stiegler's philosophy updates Deleuze and Guattari's work on voluntary servitude and by combining his concepts with Deleuze and Guattari's, he contributes a new form of post-media thought in the Anthropocene, challenging nihilistic interpretations. Guattari's three ecologies thesis is relevant to Stiegler's philosophy but he rejects the "resistance" and advocates invention and the creation of therapeutic tools, proffering the concept of bifurcation in the context of the Anthropocene, as a new concept of transformation. Stiegler's work also contributes to updating Deleuze's Marxism, reapplying concepts such as proletarianization, immaterial labor, the culture industry, and the critique of marketing in the era of computational capitalism, and his work prompts a reassessment of reason in the face of calculation's dominance in a post-truth age. All in all, Stiegler's philosophy is consistent with the immanent, atheist, and this-worldly perspective of Deleuze and Guattari.

KEYWORDS

Deleuze, Guattari, Stiegler, control societies, technics, post-media.

I. INTRODUCCIÓN

Bernard Stiegler retoma donde Félix Guattari dejó la cuestión de los universos de referencia producidos por la revolución informática y digital que comenzó a acelerarse en los años ochenta y principios de los noventa. Es Stiegler quien aborda los efectos psíquicos y sociales de la revolución tecnológica que tuvo lugar a principios de la década de 1990, por ejemplo, el crecimiento del trastorno por déficit de atención, el declive de la inteligencia, el infantilismo, la pasividad generalizada, efectos que Deleuze y Guattari no podrían haber previsto plenamente. Aunque Deleuze y Guattari no podían conocer todos los efectos psíquicos y existenciales de la *World Wide Web*, es a partir de 1993 y de la posterior generalización del uso de Internet cuando la modulación (un concepto que se encuentra en la *Posdata* de Deleuze sobre las sociedades de control) adopta un modo aceleracionista, según Stiegler. Mientras que Deleuze y Guattari hablan de utopía, de un pueblo desaparecido y de un "pueblo por venir", y de la necesidad de traer al mundo algo "incomprensible", Stiegler tiene razón al señalar que en la actualidad sufrimos la incapacidad de producir una nueva visión del futuro. Como tal, la generación actual, atribulada por un estado de perturbación, es incapaz de soñar con un orden de cosas diferente. Stiegler les llama a producir lo incalculable, lo que denomina "la gran bifurcación negentrópica". Mientras que Deleuze y Guattari hablan de los efectos de la televisión en la conciencia y señalan el modo en que la televisión funciona como un dispositivo de control modulado y una cantinela teledirigida, Stiegler sondea lo que hay más allá de la modulación, a saber, la captura de la retención o la memoria a través de una plétora de plataformas y redes diferentes. Mientras Deleuze y Guattari señalan una nueva forma de control que va completamente más allá de los modelos de alienación, Stiegler habla de la

manifestación del hipercontrol que opera a través del psicopoder y las psicotecnologías.

Se verá que esto actualiza el trabajo de Deleuze y Guattari en términos de servidumbre voluntaria. En consecuencia, a través de los conceptos de *pharmakon* y organología general, la filosofía de Stiegler es esencial para repensar el concepto de máquina de Deleuze, ya que su obra aclara las distinciones entre *techné*, *technique* (un papel constitutivo en la formación de la subjetividad), tecnicidad y tecnología como tal. Utilizando la arquitectónica de conceptos de Stiegler junto a la obra de Deleuze y Guattari, corresponde a los lectores de Deleuze y Guattari escribir una nueva forma de pensamiento postmediático en la época del Antropoceno y cuestionar el sentido fatalista y apocalíptico que a veces se le da. Lo que hay que subrayar es la importancia singular de Guattari para la filosofía de Stiegler, ya que fue Guattari el primero en plantear la cuestión de la servidumbre voluntaria en términos de su tesis de las tres ecologías. Mientras que la filosofía de Deleuze y Guattari desarrolla la noción de esquizofrenia de manera crucial, debemos considerar el concepto de disrupción en la obra de Stiegler para dar cuenta de la nueva realidad del Antropoceno. Se trata, una vez más, de preguntarse por qué se exige un nuevo ensamblaje Deleuze-Guattari-Stiegler. En la “ausencia de época”, como la llama Stiegler, se requiere un nuevo concepto de transformación, ya que rechaza el énfasis deleuziano en la resistencia, prefiriendo el lenguaje de la invención y la creación de armas o herramientas terapéuticas. De hecho, señala la creciente irrelevancia de la cuestión de la revolución prefiriendo la idea de la bifurcación negentrópica. Así, afirma que debemos replantearnos la cuestión de la bifurcación en el contexto traumático del Antropoceno. Esto es importante porque el principio de bifurcación surge del agotamiento, la humillación o la estupidez del pensamiento (un motivo deleuziano); como tal, se abre hacia otras posibilidades, manifestando de manera importante un pensamiento abierto, un pensamiento de la filosofía junto a la no-filosofía. Es en este sentido que Stiegler es esencial para actualizar el marxismo de Deleuze porque podemos usar el pensamiento de Stiegler para repensar y reaplicar los conceptos de proletarianización, trabajo inmaterial, industria cultural y la crítica del marketing en la época del capitalismo computacional o algorítmico. Además, la obra de Stiegler reviste una importancia fundamental para los estudios sobre Deleuze porque es él quien establece una distinción útil entre el deseo y las pulsiones, pulsiones que, *in extremis*, pueden exteriorizarse de forma violenta a través de un espíritu de desinhibición generalizado y omnipresente. Mediante el contraste de Deleuze y Guattari con la obra tardía de Stiegler, se espera que podamos reevaluar el concepto de la razón misma en una era posterior a la verdad en la que el cálculo es hegemónico hasta el punto de que amenaza la posibilidad del pensamiento mismo. Aquí nos preguntamos: ¿Cómo respondería

Deleuze a esta provocación? Es pues oportuno precisar el sentido de la “mecnósfera” y su vínculo con la geofilosofía. Se trata de rebatir el uso del concepto de noosfera de Teilhard de Chardin, que aparece en la obra de Stiegler sobre cosmotécnica. Así pues, tanto la mecnósfera como el Capitalismo Mundial Integrado deben diferenciarse del concepto de noosfera de Vladimir Vernadsky y Teilhard de Chardin y de la hipótesis Gaia de James Lovelock. La cuestión aquí es que simplemente no hay lugar para un punto Omega teilhardiano en la geofilosofía inmanente, atea y de este mundo de Deleuze y Guattari.

El legado de la colaboración y el trabajo en solitario de Deleuze y Guattari puede encontrarse claramente en la filosofía contemporánea de Bernard Stiegler. Para apreciar la influencia de Deleuze y Guattari en este importante filósofo contemporáneo, considero el uso y abuso que Stiegler hace del pensamiento de Deleuze y Guattari. Esto reviste un interés considerable para los estudiosos, ya que plantea la cuestión perenne y las perspectivas de lo político en el pensamiento de Deleuze y Guattari. El uso de los conceptos de Deleuze y Guattari por parte de Stiegler es informativo, ya que demuestra cómo la filosofía de estos pensadores puede aplicarse para interpretar la parálisis de nuestro momento histórico. El posible mal uso de sus conceptos es igualmente interesante, ya que pone de relieve cómo y por qué Deleuze y Guattari son malinterpretados y caricaturizados con demasiada frecuencia. Para emprender la tarea de comprender el uso y el mal uso de Deleuze y Guattari, me centraré en 1) varios conceptos compartidos por Stiegler y Deleuze y Guattari; 2) la distinción crucial entre resistencia e invención; y 3) la relación del deseo con la técnica. Sostengo que la herencia de conceptos extraídos de Deleuze y Guattari sigue dando forma al pensamiento de Stiegler y que, si bien su lectura de Deleuze y Guattari plantea cuestiones oportunas y críticas sobre su filosofía política, también muestra la ‘magnificencia’ de sus filosofías en dos aspectos: al destacar la aparición de un Deleuze negativo y maduro y la presciencia de la teoría postmediática de Guattari.

2. EL DELEUZE NEGATIVO

En la obra de Stiegler encontramos una actualización, ampliación y radicalización de la breve *Posdata sobre las sociedades de control* de Deleuze (Deleuze 1992; Stiegler 2013). A grandes rasgos, así como para Deleuze el marketing es el arte eficaz y el instrumento de control, para Stiegler esta tendencia conduce a la caída de la energía libidinal, a la correspondiente destrucción del deseo y a la emergencia de pulsiones (incontrolables). Siguiendo la visión de Deleuze, el deseo se describe como algo cedido a la comercialización en las sociedades de control. En esta línea de razonamiento, el consumismo y el marketing son ahora los modos dominantes

de subjetivación, es decir, los principales progenitores de la formación del sujeto. Más allá de esto, en el “arte del hipercontrol” de Stiegler y a través de su farmacología y organología general (el estudio de los órganos o herramientas psicosomáticos [órganos orgánicos], artificiales [técnicos] y sociales, que coevolucionan a la vez que siguen siendo mutuamente codependientes), Stiegler rastrea la capacidad curativa o terapéutica de la técnica. Stiegler afirma que no hay capacidad curativa o terapéutica en la filosofía de la resistencia de Deleuze, lo que expone a Deleuze a la acusación de impotencia política o, en el peor de los casos, a una “afirmación de la adaptación” al *statu quo* del mercado global (Moore en Howells, 2013, p. 18). De hecho, en *States of Shock*, Stiegler acusa a una generación de pensadores de la segunda mitad del siglo XX de “renunciar a pensar una alternativa”, cuya consecuencia es que un estado de cosas sin alternativa conduce a la “razón universal” y a la “inevitabilidad de la estupidez” (Stiegler, 2015, p. 78). Dada esta aparente laguna en el pensamiento tanto de Deleuze como de Guattari, para Daniel Ross las cuestiones políticas del momento actual tienen un enfoque stiegleriano. Son cuestiones de cuidado y de “improbable coraje” (Ross citado en Stiegler, 2018a, p. 32). Se trata de una respuesta filosófica y política al modo dominante de la razón instrumentalizada (el no-saber o el anti-saber), es decir, al cálculo como tal (Stiegler, 2015). Aquí, Stiegler se basa en la crítica de Adorno y Horkheimer a la razón instrumental en *La dialéctica de la Ilustración*, pero aplicando esta crítica al momento contemporáneo de forma novedosa. Su énfasis político no está en lo negativo como tal, sino en lo improbable o incalculable. O como explica Turner: “En contraste con esta política de resistencia, la política de Stiegler busca inventar prácticas de lo improbable desde dentro de los límites estructurales” (2019, p. 61).

Stiegler desarrolla una comprensión perspicaz de la cuestión de Deleuze sobre la emergencia de las sociedades de control, ya que Deleuze vio algo que nadie más podía prever o anticipar: la modulación. Para Stiegler, en nuestra época ésta se ha convertido en una especie de servidumbre voluntaria. Además, la *Posdata* de Deleuze debería leerse junto con las *Las tres ecologías* de Guattari, ya que fue Guattari quien en 1989 planteó la cuestión de la servidumbre voluntaria en términos de ecología mental. Deleuze y Guattari señalan que la nueva forma de control va más allá de los modelos tradicionales de alienación e ideología, y Stiegler denomina a esta nueva forma de poder “hipercontrol”, que funciona a través de formas de psico-poder o manipulación. Por ejemplo, la realidad de la televisión puede verse como un dispositivo conspicuo y dominante de alienación, pero la modulación funciona ahora a través de diferentes plataformas y redes y de la captura de la memoria.

Al igual que Deleuze, que considera la naturaleza de lo dividuo en la *Posdata*, es decir, un sujeto masificado emergente a la vez divisible y escindido, compuesto de datos muestreados, bases de datos, mercados, bancos de memoria, Stiegler escribe contra la sincronización y explotación de las mentes conscientes mediante técnicas de marketing. Para Stiegler, lo central es la cuestión de la técnica y la noción de retenciones terciarias, es decir, cómo se almacena y recuerda la memoria, cómo se almacena en archivos y en vastas bases de datos. El problema para Stiegler es que encuentra una llamativa laguna en el pensamiento de Deleuze precisamente sobre el tema de la técnica. Esto lo analizaré más adelante para exponer la debilidad del punto de vista de Stiegler. Pero brevemente podemos retomar las palabras de Stiegler sobre la incapacidad de Deleuze para pensar la técnica: “Lo que falta en Deleuze, como en toda la filosofía, la epistemología y la mayor parte de la llamada estética, es una comprensión de lo que está en juego en la retención terciaria, es decir, en la técnica” (Stiegler, 2016a, p. 64). Además, Deleuze y Guattari no dan cuenta de cómo la gramatización digital está transformando la reproducción de las esferas sociales, políticas, culturales y biológicas. Sin embargo, esto no es culpa suya, ya que estaban escribiendo “en la cúspide de una transformación crucial de la tecnología maquina” (Abbinnett, 2019, p. 113):

El pensamiento de Stiegler es claramente deudor de Deleuze y Guattari. Su análisis de la gramatización de la vida a través de las formas simbólicas de lo social es el primero en teorizar la relación entre la economía maquina del ego y el ensamblaje tecnológico de la máquina social. Sin embargo, desde la perspectiva de Stiegler, su trabajo se encuentra en la cúspide de una transformación crucial de la tecnología maquina, es decir, su evolución hacia los sistemas discretos de gramatización digital que han alterado radicalmente la naturaleza de la reproducción social, política, cultural y biológica. (Abbinnett, 2019, p. 113)

Aunque hay un eco de la historia del deseo maquina de Deleuze y Guattari en la teoría de Stiegler sobre la tendencia tecnológica de la evolución humana (Abbinnett, 2019, p. 26), y aunque el pensamiento de Stiegler es “claramente deudor” de Deleuze y Guattari, debido a que “[s]u análisis de la gramatización de la vida a través de las formas simbólicas de lo social es el primero en teorizar la relación entre la economía maquina del ego y el ensamblaje tecnológico de la máquina social”, y aunque el análisis de Stiegler es coherente con el de Deleuze y Guattari, ya que ve la posibilidad de que el espíritu se manifieste “a partir de los procesos de capitalización constitutivos de las máquinas sociales” (p. 27), los críticos encuentran en Deleuze y Guattari un sentido de utopía persistente y receloso. Abbinnett lo explica:

El relato de las máquinas sociales presentado en *Capitalismo y esquizofrenia* no reconoce la relación organológica entre la evolución de los programas tecnológicos, la estructura represiva del capitalismo de consumo y las formas contingentes del deseo que surgen de los circuitos de la vida proletarizada. En última instancia, su crítica de la sociedad de control moderna mantiene una especie de utopismo, en el que la complicidad entre el capital, la tecnología y el deseo edípico se ve constantemente superada por la formación esquizoide del yo. (2019, p. 27)

Para contrarrestar esta sensación de utopía y debilidad en Deleuze y Guattari, Abbinnett ofrece un antídoto stiegleriano, farmacológico:

Por lo tanto, si queremos rastrear la posibilidad de una política contrahegemónica dentro de los programas tecnológicos en evolución de la sociedad hiperindustrial, esto debe hacerse en relación con el vínculo cada vez más estrecho entre (1) los procesos de tecnociencia y capitalización; (2) la constitución lábil del ego dentro de los sistemas virtuales-estéticos de las industrias culturales, (3) la reproducción protésica y la suplementación del organismo humano: y (4) la evolución de los sistemas de inteligencia artificial autodirigidos.

La posibilidad de la máquina de guerra, en otras palabras, se constituye a través de la experiencia de degradación sensorial y noética que se produce a través del poder capitalizador de la tecnociencia, y las nuevas posibilidades de autoexpresión abiertas por los sistemas de conectividad virtual (*hypomnemata*). (Abbinnett, 2019, p. 113)

Sin embargo, para Stiegler, Deleuze es uno de los primeros en notar los efectos iniciales de las nuevas formas gubernamentales y, a partir de esta percepción, es el Deleuze maduro como pensador político el que adopta una perspectiva más negativa y crítica que Stiegler considera interesante. Stiegler escribe: “A partir de 1990, en el momento en que retoma el tema del dividuo que creo que viene de Guattari, le cuesta decir que sí” (Wambacq, Ross y Buseyne, 2017, p. 142). Hacia el final de su vida, Stiegler sugiere que Deleuze sucumbe a lo “negativo”. El filósofo de la afirmación por excelencia y a menudo caricaturizado es al final de su vida un “Deleuze negativo”; se convierte en un pensador consciente de lo que es posible e imposible en su propio tiempo. Sin embargo, Stiegler es un buen lector de Deleuze y se resiste a esta distorsión irreflexiva de la filosofía deleuziana como una empresa panglossiana, paródica y llena de bofetadas. Sin embargo, en el pensamiento de Deleuze encuentra una flagrante falta de armas filosóficas o lo que él llama herramientas negentrópicas para reinventar la política (Bradley 2017). Aquí Stiegler insiste:

Creo que tenemos que reinventar por completo lo que es la política... tenemos que reinventar la esperanza, porque sin esperanza no tenemos política. Y hoy la gente no tiene esperanza. (Feenberg y Stiegler, 2017)

Más cascarrabias y quejoso, el último Deleuze es más negativo, pero más sabio en su vejez, encontrando menos esperanza ciega, menos afirmación irreflexiva de máquinas deseantes y flujos esquizofrénicos. Ahora en retrospectiva, el Deleuze de *El Anti-Edipo* parece pertenecer a una época pasada. En el Deleuze tardío, hay menos énfasis en el proyecto del esquizoanálisis y menos fe en la figura del esquizofrénico, el “ángel exterminador” del capitalismo, como se celebra en la gran obra de Deleuze y Guattari (1983, p. 35). Deleuze da un pequeño paso atrás y se detiene a pensar. En una entrevista con Judith Wambacq y Bart Buseyne, Stiegler es perspicaz al discernir esta cautela y afirma:

Creo que en la entrevista con Toni Negri sobre las sociedades de control, se vuelve crítico con lo que él y Guattari habían abierto en *El Anti Edipo, Mil mesetas...* Creo que empieza a dar un pequeño paso atrás. Ha envejecido, y quizás encuentra un poco limitada esta especie de sí a la “máquina de desear” capitalista, que se había convertido cada vez más en una actitud y cada vez menos en un pensamiento. (2017, p. 142)

Para Stiegler, el énfasis no está tanto en las máquinas deseantes y el proceso esquizofrénico como en las pulsiones que se vuelven destructivas, violentas y nihilistas en las sociedades de control, cuando se desencadenan del deseo como tal, es decir, cuando se desubliman, un concepto que retoma de Herbert Marcuse. Para Stiegler, el hecho de que Deleuze y Guattari confundan en última instancia y por igual las pulsiones, el deseo y la libido se debe principalmente a que Deleuze no sólo carece de una teoría de la técnica, sino también, y lo que es más importante, de un concepto de organología, es decir, de una explicación suficiente sobre la naturaleza y la historicidad de la invención técnica de la que surge el propio deseo.

Por este motivo, el concepto de máquina deseante resulta cada vez más anacrónico, ya que no puede dar sentido al mundo contemporáneo de la técnica. De hecho, a medida que Stiegler replantea la *tekhnē*, que suele denotar habilidad en términos de técnica que se manifiesta en todos los aspectos de la vida humana, se hacen patentes las limitaciones del concepto de máquina deseante. O como dice Gerald Moore: “Al no ofrecer más que una ‘resistencia’ nocional a su colapso, Deleuze y su generación subestiman la importancia de construir los entornos artificiales en los que técnicamente ek-sistimos” (Howells, 2013, p. 26). Aquí Stiegler está acoplando las máquinas deseantes a la historia de la técnica más que al maquinismo de Deleuze y Guattari. Por eso Stiegler se muestra escéptico ante el proyecto esquizoanalítico de

Deleuze y Guattari. Sin embargo, Stiegler es un lector entusiasta de Deleuze y plantea el siguiente punto decisivo, argumentando que un Deleuze más puro y negativo afirmaría la invención en lugar de la resistencia. Y éste es precisamente el guante que recoge Stiegler cuando derrumba la distinción entre invención y resistencia. Sin embargo, la defensa ortodoxa de que Deleuze equipara resistencia con creación (‘crear es resistir’ en R de Resistencia, tal y como se discute en *L’Abécédaire*) es rechazada por Stiegler, quien defiende a Deleuze, pero adopta un sentido diferente de invención, y de hecho en ocasiones suena más guattariano, otorga a lo organológico la forma de un nuevo *agenciamiento*. O como él mismo explica:

Ya no es lo suficientemente deleuziano para mi gusto cuando empieza a hablar de resistencia. Ahora bien, es precisamente cuando empieza a decir, ‘ahí, ahí está lo negativo’, que no hay que resistir, sino inventar. Ser digno no es ser pasivo o resistente... sino ser inventivo: es proponer un nuevo *agenciamiento*... que debe ser organológico, es decir, posibilitado por la propia invención técnica, y como la realidad de la repetición, de la que morimos y que salva. (Wambacq, Ross y Buseyne, 2017, p. 143)

3. SERES NOÉTICOS Y DESEO

Exigiendo una “ruptura” fundamental con las industrias culturales que sirven al control, el argumento de Stiegler, que amplía la tesis de Deleuze sobre las sociedades de control, es que las expectativas o intenciones conscientes o inconscientes –miedos, deseos, esperanzas, creencias, motivos, razones y sueños– siguen siendo patrimonio de la industria cultural y están supervisadas por las industrias del marketing y el entretenimiento. Sencillamente, son la savia de las sociedades de control. La necesidad de la expectativa incierta o el *elpis* griego (ἐλπίς), que significa tanto esperanza como miedo, el último elemento de la caja de Pandora, es decir, las protenciones tanto positivas como negativas, deben ser protegidas de los peores excesos de la captación de la atención por parte de las industrias mediáticas. El argumento de Stiegler es que la expectativa como tal da sustento al florecimiento del deseo y, en consecuencia, funciona para frenar los peores excesos de los impulsos, que son canalizados, guiados y explotados por las industrias del marketing.

A través de una interpretación de la teoría de Freud sobre la energía libidinal y la economía, Stiegler (2013) escribe que las pulsiones deben recuperarse y sublimarse –conectadas al deseo como tal– para fomentar los circuitos transindividuales del deseo, es decir, los circuitos del deseo entre generaciones. Stiegler es consciente del hecho de que, mediante la explotación industrial de las pulsiones, existe una amenaza cada vez mayor de diseminación planetaria de la estupidez (*bêtise*) o “bajeza” en el

sentido deleuziano. De nuevo, en la pérdida de la sublimación, existe el peligro de que el propio deseo retroceda al nivel de las pulsiones. De ahí el paso del control a las sociedades incontrolables. Stiegler explica este punto argumentando que si los seres noéticos –almas conscientes, es decir, aquellos capaces de preocuparse por el futuro– retroceden al nivel de las pulsiones, las consecuencias son ominosas y, de hecho, horribles:

Las sociedades de control explotan esa tendencia de los seres noéticos a retroceder al nivel de las pulsiones, a ese nivel en el que se vuelven furiosos. ¿Cómo es posible, entonces, que las sociedades de control no sean sociedades domesticadoras? ¿Cómo es que ese “control” no hace posible la sumisión de la bestia humana? La respuesta es que cuando los seres humanos son controlados, y cuando este control les priva de su deseo, es decir, de su singularidad, se vuelven bestiales y furiosos, en el sentido de que sus pulsiones se desatan, hasta que finalmente se vuelven radicalmente incontrolables. (Stiegler, 2013, p. 11)

Mientras que el deseo sublimado es creador de ‘largos circuitos’ de transindividuación, un concepto que Stiegler adopta y modula a partir de la filosofía de Gilbert Simondon (1989), los impulsos eluden la sublimación y generan cortocircuitos en la creación de nuevos deseos. Como consecuencia, se produce un cierre del deseo, la esperanza y los sueños. En esta ausencia, la expectativa de futuro se entrega a las industrias del marketing. Si en las sociedades de control, el psico-poder y las “psicotecnologías masivamente tóxicas” garantizan el control del comportamiento, en la filosofía de Stiegler, ¿en qué sentido la producción de objetos temporales industriales (cine, YouTube, radio a la carta, etc.) es un elemento crucial en las sociedades de control? Stiegler argumenta que funcionan para captar, moldear y modular la atención del consumidor; sirven a las industrias del marketing que se han convertido en proveedoras del deseo. En este punto, Stiegler coincide con Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* (1994), que sentencian que las industrias del marketing nunca pueden ser las verdaderas creadoras de conceptos.

Pero con respecto al cine y la cuestión del control, persiste una diferencia importante, porque, farmacológicamente, Stiegler dirá que el cine en sí mismo conserva la capacidad de abrir nuevas posibilidades protencionales, es decir, potencialidades futuristas, por un lado, y nuevas formas de controlar el deseo, para bien o para mal, por otro. Esta posibilidad proviene de Deleuze, como veremos más adelante en la sección 9. De hecho, en *Technics and Time, Volume 3: Cinematic Time and the Question of Malaise*, Stiegler (2011) sostiene que en la era cinematográfica y televisiva de las retenciones terciarias, asistimos a posibilidades protencionales hasta ahora inéditas.

el momento más vergonzoso llegó cuando la informática, el marketing, el diseño y la publicidad, todas las disciplinas de la comunicación, se apoderaron de la propia palabra concepto y dijeron: “¡Esto es nuestro asunto, somos los creativos, somos los hombres de las ideas! Somos los amigos del concepto, lo metemos en nuestras computadoras. (Deleuze y Guattari, 1994, p. 11)

4.1. CUASI-CAUSALIDAD

Más que la resistencia en el sentido deleuziano, la invención es un concepto central en el pensamiento de Stiegler porque la resistencia está determinada como negativa y reactiva. Por otra parte, la invención crea un acontecimiento y la posibilidad de bifurcación que surge de la cuasicausalidad, un concepto que Stiegler extrae de *Lógica del sentido* de Deleuze (1990). Aunque está fuera del alcance de este artículo explorar a fondo el concepto de cuasicausalidad de Deleuze (véase Roffe, 2017), podemos decir al menos que el concepto está esencialmente ligado a la noción de devenir y puede entenderse como la subversión de la causalidad formal, material, eficiente y final (Bankston, 2019, p. 47). Deleuze invoca un sentido de causalidad inmanente para explorar la formación de acontecimientos ideales, por un lado, y el sentido de heterogeneidad que intercede entre lo real y lo virtual, por otro. Podemos entender esto como la causalidad contraactualizadora de los acontecimientos ideales o el devenir como la contraactualización del presente vivido.

Dentro de un momento examinaremos más detenidamente la cuasicausalidad, pero detengámonos un poco más en la invención. La invención, afirma Stiegler, posee potencial negentrópico, es decir, hace surgir lo que no puede predecirse o anticiparse a partir de formas de cálculo cerradas y entrópicas. La negentropía es la “organización de la resistencia al colapso” (Moore en Howells, 2013, p. 26). En el argot de Stiegler, la invención resiste a la entropía o al cierre de la posibilidad misma. Esto es coherente con su concepto de organología general, que podemos decir que se acomoda a los conceptos de Deleuze de aparatos de captura, control y modulación. Stiegler interpreta las sociedades de control e incontrolabilidad a través de los conceptos de *pharmakon* y cuasi-causalidad, ya que está desesperado por encontrar un camino más allá de la cruda realidad a la que se enfrenta. Dirigidas por su propia disposición interna, su lógica autodestructiva y su tendencia, las sociedades de control son, por su propia naturaleza, insostenibles porque una estructura social de este tipo agota su propia viabilidad, fiabilidad, compromiso, confianza y creencia. El control requiere técnicas de desobjetivación y desindividuación –desgarrar al sujeto y al individuo en pedazos– y al hacerlo confunde la producción de nuevas subjetividades. Este proceso se denomina disrupción (Stiegler, Jugnon y Nancy 2018) o “generalización de la

barbarie”, es decir, la tendencia nihilista que acelera la desintegración de la sociedad. En suma: la locura. En el pensamiento de Stiegler, la pérdida del deseo, la extensión de la miseria simbólica (Stiegler 2014) y la propia proletarización del pensamiento, cuando se combinan, someten al cuerpo vivido a un estado de autocontrol permanente. En otras palabras, las culturas de consumo de los medios de comunicación, de masas y sociales se convierten cada vez más en lugares de autocontrol, marketing y comunicación. Byung-Chul Han también traza esta tendencia, escribiendo (Han y Butler, 2017, p. 62): “La expansión de la Web 2.0, la Internet de las personas, a la Web 3.0, la Internet de las cosas, está llevando a término la sociedad de control digital. La Web 3.0 ha hecho posible registrar la vida en todos los aspectos. Ahora, las mismas cosas que usamos a diario también nos vigilan”. Lo que Stiegler dice sobre el papel de la vigilancia y la gobernanza amplía claramente las perspicaces observaciones de Deleuze.

No hay salvación, y no se trata de ser salvado, sino de ser valioso. Esto es lo magnífico en Deleuze. (Wambacq, Ross y Buseyne, 2017, p. 142)

En su búsqueda de la reposibilización de la “ecología planetaria (material) del espíritu” (2010, pp. 82-98) en *What Makes Life Worth Living*, Stiegler invoca el concepto de cuasicausalidad de Deleuze, pensando el concepto en términos de la organología del propio *pharmakon*. Entenderemos el concepto de *pharmakon* como el de veneno y remedio (medicina). Stiegler extrae su lectura de la tecnicidad y del *pharmakon* del *Fedro* de Platón y de la interpretación que Derrida hace del texto. Repensando el mandato de Sócrates contra la escritura (en sí misma una forma de tecnología), es decir, como enemiga de la memoria y del propio pensamiento, la prescripción ética de Stiegler es que la tecnología o la tecnicidad como tal es un *pharmakon*; es un veneno que tiene propiedades curativas. Stiegler argumenta que la cuasi-causalidad puede ser invertida o transformada por la heteronomía del *pharmakon*. Como Turner argumenta perspicazmente, el conocimiento no es ajeno a la estupidez sino propio del conocimiento mismo, propio de la “impropiedad del conocimiento” en el lenguaje de Stiegler (Turner, 2016, p. 7).

Escribiendo a la manera de un sintomatólogo de su época en el sentido en que habla Deleuze (2009), Stiegler desafía lo que considera un presente profundamente nihilista. De hecho, dice, y de nuevo siguiendo las innovaciones del pensamiento de Deleuze, la cuestión del futuro es la cuestión de la “producción cuasicausal de alternativas” (Wambacq, Ross y Buseyne, 2017, p. 139). El concepto de cuasicausalidad procede de la filosofía estoica y es introducido por Deleuze al comienzo de *Lógica del sentido*. Deleuze utiliza este concepto para repensar la naturaleza de los estados de cosas, cantidades o cualidades distintas y entiende el

concepto de cuasicausa como la contabilidad de los efectos excedentes. La cuasicausa da cuenta del exceso mismo del efecto sobre su causa corpórea. El efecto es así irreductible a las condiciones causales precedentes. Para Roffé (2017), el concepto de cuasicausa ayuda a dar sentido a otros conceptos de Deleuze, a saber, lo virtual y lo intensivo. El concepto tiene dos sentidos en el pensamiento de Deleuze: “En *Lógica del sentido*, la cuasicausalidad es un rasgo de lo virtual; en *El Anti-Edipo*, es un rasgo de lo intensivo, allí donde no parece haber ningún elemento de virtualidad en juego” (p. 290). Esto es importante porque, en el pensamiento de Stiegler, el concepto capta otro sentido, a saber, el advenimiento de lo imprevisible, lo incalculable y lo singular. Es aquí donde podemos ver claramente el cambio de significado de lo virtual en Deleuze a lo improbable en Stiegler. La “cuasi-causal” es una estrategia de salida de la causalidad material para Stiegler, quien dadas sus predilecciones farmacológicas explica la cuasi-causalidad como digna del veneno, así como de su cura. Además, y de nuevo adoptando el lenguaje de Deleuze, lo que hierde y debilita es también fecundo y rico, según Stiegler, es una oportunidad de cuidar, que es en sí misma una farmacología y una terapéutica. Simplemente, hay que ser digno de tal posibilidad, del riesgo y del azar. Para Stiegler, esto es lo “magnífico” en Deleuze (Wambacq, Ross y Buseyne, 2017, p. 142). Esto se interpreta como una cuestión de ser digno de la técnica, del accidente, de lo que da y quita. Por eso el pensamiento deleuziano es actual y sigue dando que pensar. Mostrando su parentesco con el pensamiento de Deleuze, Stiegler sostiene que Deleuze abre una perspectiva “farmacológica” en *Diferencia y repetición*, y de nuevo se trata de una cuestión de la herida y el azar como tal. Pareciéndose vagamente al poeta Rumi, que dice que la herida es donde la luz entra en ti, es decir, la herida es donde la verdad entra en ti en el sentido de que la conciencia del dolor es la oportunidad de traer la iluminación y la libertad, Stiegler interpreta el sentido de la herida en la noción de Deleuze de repetición, es decir, de aquello de lo que morimos y de lo que salva y cura (Deleuze, 1994, p. 6).

4. II. PRINCIPIO NEGENTRÓPICO

Stiegler invoca lo que denomina un principio negentrópico para contrarrestar el auge de la estupidez o “bajeza”. Esto podemos entenderlo como el acontecimiento tomado como una singularidad como tal. Al preguntarse qué tipo de cuasicausalidad puede inventarse más allá de las tendencias enmarcadoras de las operaciones de *Big Data*, el efecto red y la ingeniería social, Stiegler está abordando formas de individuación, es decir, la manera en que el ser humano se co-constituye con y a través no solo de la tecnología, sino también de las artes, y en diferentes ámbitos filosóficos, científicos y políticos. En esta serie, el arte como técnica tiene un papel central frente a la estrategia de la invención. De nuevo, aquí el *pharmakon* está ligado a la noción

de cuasi-causalidad. Aquí, para Stiegler, la cuestión es cómo diseñar un “arte de control” que pueda prever o anticipar lo que Google, en su forma entrópica, no puede. Se trataría de crear acontecimientos más allá de la predicción algorítmica, de hacer una bifurcación que no pueda anticiparse según la lógica del paradigma o algoritmo dominante. Y para Stiegler, Google se lee como entrópico en la medida en que está restringiendo esencialmente la diversidad por el acto mismo de definir la naturaleza de la posibilidad misma. Por ejemplo, a pesar de la “increíble capacidad lingüística” (Feenberg y Stiegler, 2017) de Google, el buscador y sus servicios están produciendo un proceso de entropía en el lenguaje. El resultado es que Google está “destruyendo el lenguaje” (Feenberg y Stiegler, 2017). En la farmacología positiva de Stiegler, existe una preocupación por el proceso de subjetivación y la producción de conocimiento en redes de comunicación digital imposibles de controlar. Stiegler aboga por una nueva política de producción digital para contrarrestar la pérdida o proletarización del conocimiento. De hecho, tiene razón al señalar esto, ya que los países de todo el mundo están siendo testigos de un cambio de fase en la forma en que los medios digitales (de)forman y controlan las nuevas subjetividades. Al igual que el impulso autoritario elaborado en la vigilancia dirigida por el Estado y el control sistémico, el nuevo panóptico de control se gestiona a través de la vigilancia perpetua y la servidumbre voluntaria. Para contrarrestar esta trayectoria, Stiegler sostiene que las bifurcaciones negentropías impredecibles pueden enriquecer el conocimiento, haciéndolo más complejo e irreductible a la racionalización de la inteligencia. El principio negentrópico es, por tanto, una estrategia de diferenciación y diversidad, ya que afirma la reconstrucción de la facultad de la razón que, según Stiegler, ha sido devastada por la infraestructura y las operaciones de *Big Data*.

Como tal, Stiegler exige una nueva terapéutica del *pharmakon*. El arte del control es, pues, una estrategia de invención o imaginación. Ofrece un camino más allá de la resistencia y la reacción. Al considerar cuestiones como el *Big Data*, la exteriorización de la memoria y la explotación y expropiación de la memoria por parte del capitalismo, Stiegler se pregunta cómo pueden establecerse nuevas conexiones entre el cuerpo y la mente cuando marcas globales como Google, Amazon y Facebook se han convertido esencialmente en empresas de marketing. En suma: critica el modo en que las redes sociales manipulan y destruyen las relaciones sociales. En las sociedades de control, Stiegler afirma que el psico-poder garantiza ahora el control del comportamiento y, por lo tanto, los papeles de la ciencia policial y la ciencia del Estado se han impuesto a nivel del inconsciente por el imperio de la *management* y el marketing. Es evidente que Stiegler actualiza significativamente la *Posdata* de Deleuze para abordar el paso de la disciplina a la modulación (por los medios de comunicación de masas), y del individuo al dividuo.

Pero desde su perspectiva farmacológica, existe la posibilidad de inventar armas o herramientas más allá de estas nuevas formas de control. Para Stiegler, el intercambio de conocimientos entre trabajadores y usuarios en Internet es una contramedida contra la proletarización del saber y el cortocircuito de la individuación psíquica. Por ejemplo, Stiegler encuentra en el movimiento del software libre la posibilidad farmacológica de una nueva visión política del futuro, una economía contributiva (de forma similar, Guattari encuentra este sentido de contribución en Radio Alice, etc., véase Berardi, 2008, p. 31). Lo que es imperativo para Stiegler es que las culturas de contribución lleven consigo un potencial transindividual, es decir, que lleven consigo la capacidad de restaurar las relaciones sociales y, además, mientras lo digital en la nueva era de la organología conserva la posibilidad farmacológica de reconstruir circuitos de transindividuación, Stiegler pide, siguiendo a Timothy Berners-Lee, la invención de nuevas arquitecturas de la *World Wide Web* no basadas en el marketing ni en el consumo. Luchando contra la pobreza simbólica y espiritual y el reino de las pulsiones destructivas, e insistiendo, siguiendo a Deleuze, en que debemos seguir “creyendo en este mundo” (Deleuze, 2005, p. 172) Stiegler exige la invención de nuevas armas, reales y funcionales, para contrarrestar las tendencias y efectos de marketing de las empresas de *Big Data* y las redes sociales.

5. EL OPTIMISMO Y LA SINTOMATOLOGÍA DEL NIHILISMO

Hasta ahora, hemos abordado la interpretación de Stiegler de las sociedades de control en el pensamiento de Deleuze. Veamos ahora la consideración que hace Stiegler de la distinción entre técnica y máquina. Según Stiegler, hay un rastro improductivo de optimismo en el trabajo de Deleuze con Guattari (desde *El Anti Edipo* hasta *Mil Mesetas*). Esto se debe a que el potencial revolucionario de los flujos esquizo se postula como rival de la triangulación del capital, la tecnología y el deseo edípico. Stiegler argumenta que esto ha quedado en el olvido porque en la obra de Deleuze y Guattari hay un llamativo fracaso a la hora de establecer una teoría de la técnica: reconocer la relación organológica entre la evolución de los programas tecnológicos, la estructura represiva del capitalismo de consumo y las formas contingentes de deseo ligadas a la vida proletarizada. En otras palabras, como dice Stiegler en *What Makes Life Worth Living*, Deleuze “no nos permite pensar la relación entre el deseo y la técnica” (2010, p. 138). ¿Por qué es esto significativo? Para Stiegler, la cuestión del materialismo libidinal y la economía libidinal es cómo transformar las pulsiones y la libido en nuevos circuitos transindividuales o deseos transgeneracionales. Según él, éste sigue siendo un problema clave para Deleuze. En cambio, Stiegler aboga por una ecología del espíritu para transformar la propia subjetividad, para promover el cuidado de su entorno natural —el medio tecnológico— y de los seres vivos que coexisten en él.

Crowley lo aclara bien: “La búsqueda de Stiegler de lo que él llama ‘una política ecológica del espíritu/mente’... le compromete a discernir las posibilidades de individuación creativa que ofrece cualquier tecnología dada, por encima y en contra de las formas de explotación que también puede hacer posible” (Howells, 2013, pp. 130-131). Mi punto es que aquí es donde Stiegler resuena con la preocupación de Guattari en *Caosmosis* por la resingularización de la subjetividad y el desarrollo de nuevas formas de sensibilidad hacia el mundo, la sociedad y el cosmos. Stiegler lo denomina revalorización de la existencia. En el fondo, el problema para Stiegler es cómo imaginar e inventar nuevas posibilidades en y más allá de las sociedades de hipercontrol. Con optimismo, dice que no es demasiado tarde para transformar conceptos, herramientas teóricas y organizaciones para manifestar nuevas formas de sensibilidad y nuevas maneras de vivir. Esto me parece una influencia y una inspiración esencialmente utópicas y guattarianas. Aquí es donde encontramos la conexión entre la negentropía y la conexión con el concepto de la transvaloración de todos los valores influido por Nietzsche. Cuando Stiegler habla de la farmacología de la tecnología y Guattari de Universos de referencia en la era postmediática, ambas filosofías críticas comparten mucho en común.

La ecología del espíritu puede interpretarse como una extensión de las ecologías del medio ambiente, la sociedad y lo mental de Guattari en *Las tres ecologías* y, por tanto, parece coherente con la “ecología generalizada” de Guattari (2000, p. 52). En su iteración stiegleriana, la “ecología generalizada” se denomina organología general (Hörl y Burton, 2017, pp. 26-27). Significativamente, es posible argumentar que la “ecología generalizada”, tal y como la concibe Guattari, extendería la organología general al nivel cosmológico, cuestionando lo biológico, lo geográfico y la cuestión general de los sistemas y procesos cósmicos y enfrentándose al Antropoceno, el “*shock* que se nos da a pensar” (Hörl y Burton, 2017, p. 136).

6. JUEGO DE MANOS

Hemos observado la destreza y habilidad del trabajo de Stiegler al apropiarse de los conceptos de Deleuze y Guattari, pero la crítica a su trabajo tiene un fallo crucial y evidente. La distinción crucial que socava la crítica de Stiegler a Deleuze y Guattari es, por supuesto, entre máquinas y *technē*. Mi argumento aquí es que el concepto de máquina o maquínico no depende analíticamente de la *technē* como tal. Stiegler, por lo tanto, pierde el punto esencial de toda la empresa de Deleuze y Guattari. Si esto es así, podemos decir que Deleuze y Guattari no son principalmente escritores de tecnología o técnica, sino filósofos de lo maquínico o al menos de la máquina. Esto se debe a que se ocupan de lo maquínico, del *agenciamiento* o los ensamblajes, de la

función de los ensamblajes como multiplicidades. Lo maquínico es primero filosofía, no *technē*. Sencillamente, el ensamblaje nunca es puramente tecnológico. Más bien es siempre una cuestión de deseo más que de ontología como tal. O en términos de la filosofía de Guattari, el Capitalismo Mundial Integrado no es sólo una cuestión tecnológica sino maquínica. Lo maquínico es un término más abarcador que lo tecnológico. Perteneció a la interacción productiva de una multiplicidad de elementos: medioambientales, sociales, individuales, moleculares, inconscientes, etcétera. A lo maquínico se le concede una importancia ontológica primordial, mientras que a las instancias concretas y singulares de la tecnología se les otorga un papel secundario. Erich Hörl (2014) señala que la teoría maquínica de Guattari surgió de la conexión ‘originaria’ del deseo y la técnica: “Guattari ha reformulado su teoría maquínica del deseo como una cuestión de subjetivación en condiciones mediático-técnicas y ha postulado como parte de este proyecto nada menos que la conexión originaria del deseo y la técnica”. El punto aquí es que lo maquínico y no la técnica es el concepto a través del cual pensar la máquina tecnológica como una de *agenciamiento* maquínico, compuesta de estructuras autopoieticas y alopoieticas (Guattari, 1995). Además, podemos decir que la maquinaria *per se* no tiene por qué interpretarse como puramente tecnológica. Por ejemplo, el uso de herramientas (un objeto técnico) presupone una máquina (máquina abstracta) con dimensiones sociales. Si esto es así, cualquier máquina es social antes que técnica. ¿Por qué? Las máquinas técnicas están vinculadas a conjuntos más complejos supervisados por el poder formativo de un *socius* distinto. La tecnología como tal asume una forma social. Así que la crítica de Stiegler a Deleuze y Guattari por no tener una teoría sostenida de la revolución industrial y la *technē* como tal no se sostiene ante un examen más detenido, porque el modo de producción capitalista y el advenimiento de la revolución industrial pueden ser explicados por Deleuze y Guattari como una conjunción particular de máquinas técnicas y sociales; siempre es una cuestión de evolución maquínica. En “On Machines” (1995), Guattari lo explica con gran perspicacia:

En la historia de la filosofía, el problema de la máquina se ha considerado generalmente como secundario con respecto a un sistema más general: el de la *technē* y la técnica (*la technique*). Yo propondría una inversión de este punto de vista, hasta el punto de que el problema de la técnica sería ahora sólo una parte subsidiaria de una problemática de la máquina mucho más amplia. Puesto que la “máquina” se abre hacia su entorno maquínico y mantiene todo tipo de relaciones con los constituyentes sociales y las subjetividades individuales, el concepto de máquina tecnológica debería por tanto ampliarse al de *agenciamientos* maquínicos.

El maquinismo es positivo y productivo, mientras que la tecnología o la técnica, por el contrario, se perciben como siniestras e impersonales. El maquinismo consiste en conectar y crear armas a partir de la experimentación. La tecnología se percibe como el paso del sujeto y del proceso de individuación a algo ajeno y dominante. Rechazando el dualismo entre naturaleza y artificio y sugiriendo que la “evolución biológica” siempre ha sido una cuestión de técnica, Deleuze y Guattari insisten en *Mil mesetas*: “No hay biosfera ni noosfera, sino en todas partes la misma mecanósfera” (Deleuze y Guattari, 1987, p. 69; véase también Ansell-Pearson, 2012, p. 125). Su teoría de la involución creativa subsume así la noosfera o lo que podríamos llamar el “cerebro del mundo” (Bradley 2018) bajo el término mecanósfera. No encuentran *telos* en la noosfera. Esto es importante dado el reciente énfasis de Stiegler en la obra de Teilhard de Chardin y Vladimir Vernadsky (Stiegler 2018a).

El quid de la cuestión es el siguiente: mientras Stiegler insiste en que Deleuze y Guattari no tienen una teoría de la técnica tras el advenimiento de la revolución industrial, en la obra de Deleuze y Guattari encontramos, sin embargo, una teoría de la máquina y de lo maquínico, y además una teoría de la mecanósfera. Por ejemplo, en *El Anti-Edipo* encontramos una teoría del *Urstaat* y en *Mil Mesetas* un análisis de la megamáquina derivado de la obra de Lewis Mumford de 1934, *Technics and Civilization*, que precisamente entiende la tecnología como subsumida en máquinas sociales más amplias. La explicación de Genosko aborda aquí la cuestión con perspicacia:

Las megamáquinas están hechas de componentes humanos coaccionados; no se pueden definir en términos de mecanismos o dispositivos técnicos, aunque den lugar a estos. (2015, p. 9)

Además, para Genosko (2016, p. 43), la máquina como concepto no es sinónimo del sentido de noosfera en Teilhard de Chardin (ni de Vladimir Vernadsky o H.G. Wells) o de “cerebro mundial”. La noosfera o mente consciente como una piel que envuelve el planeta es más parecida, argumenta Genosko, a una versión “eterializada de la megamáquina” según Mumford en *The Myth of the Machine* (1970, p. 314). Sin embargo, si Genosko tiene razón al problematizar la idea de que la noosfera es parte de un proceso evolutivo no muy diferente del evolucionismo maquínico de Guattari de los “aparatos colectivos de subjetivación”, entonces se puede argumentar a favor de pensar la “inteligencia colectiva” (Pierre Lévy es importante aquí, véase Lévy, 1999) en términos de noosfera. De hecho, Guattari habla en 1992 de la necesidad de una “nueva conciencia planetaria”, una nueva alianza con las máquinas. Esta “nueva conciencia planetaria” se describe como una “mecanósfera que rodea nuestra biosfera” (Guattari y Genosko, 1996, p. 267). Además, no es tanto “el

yugo constrictivo de una armadura exterior”, sino más bien la “eflorescencia abstracta, maquina’, que explora el futuro de la humanidad” (267-268). Saldanha aclara el punto:

Deleuze y Guattari tampoco tendrían tiempo para las fantasías libertarias y mayoritariamente blancas y masculinas de una noosfera ciberespacial o un planeta-cerebro que se prepara para revolucionar la vida a nivel genético y colonizar otros planetas. Sin un concepto de mecanósfera, toda esa nueva creación de mitos reproduce en última instancia el viejo optimismo en el que el hombre está separado, ya es un individuo razonable y universal capaz de trascender la mera tierra. El materialismo deleuziano puede ayudar a repensar la universalidad que ha llegado al centro de la agenda política global evitando este tipo de humanismo arrogante. (2017, p. 38)

No obstante, si bien Stiegler tiene razón al centrarse en los efectos de las tecnologías de Internet disponibles de forma masiva desde principios de la década de 1990 y en la proletarización del conocimiento y las habilidades analizada por Marx en los *Grundrisse* de 1857, la falta de tratamiento de las formas tecnológicas de vanguardia a partir de mediados de los noventa no es culpa de Deleuze y Guattari. Pero uno de los argumentos consistentes de este artículo es que el trabajo de Deleuze y Guattari necesita actualizarse y reaplicarse como un prolegómeno para ofrecer una nueva interpretación de la informatización planetaria contemporánea y la vida algorítmica. Mi argumento es que la obra de Stiegler leída críticamente junto con Deleuze y Guattari ofrece herramientas vitales para esta tarea.

7. LA PRESCIENCIA DE GUATTARI

Pero ¿qué hay de la obra individual de Guattari? Aunque está claro que la obra de Deleuze y Guattari se adelanta al cambio de fase en la aceleración de la computación y la miniaturización de la tecnología y, por lo tanto, no puede dar cuenta plenamente de las transformaciones revolucionarias y epocales que hemos presenciado en las últimas décadas desde la comercialización masiva de Internet a partir de principios de la década de 1990, debemos comparar las similitudes entre la noción de Guattari de universos de referencia como se discute en *Caosmosis* (Guattari, 2013, p. 5) y la cuestión de lo digital en la nueva era de la organología en el pensamiento de Stiegler. Mientras que en Guattari existe una preocupación por pasar del caos al cosmos –o caosmosis procesual–, Stiegler se preocupa por el paso del caos al cosmos, aunque en el medio o la localidad, que es precisamente el lugar donde se manifiesta la negentropía.

Guattari afirma que los nuevos universos de referencia creados a partir de la revolución informática nos permiten ver el mundo de otra manera e incluso contemplar el futuro con mejores perspectivas. Por ejemplo, en “On Machines” (1995), escribe que los niños que aprenden el lenguaje con un procesador de textos ya no conciben ni imaginan de forma tradicional. A través de la modelización informática y la innovación tecnológica, la propia subjetividad se remodela constantemente. Sin embargo, mientras que Guattari dice que esto puede operar para “lo mejor o para lo peor” (Guattari, 1995, p. 5), Stiegler lo denomina el *pharmakon* inherente a la tecnología. Mientras Guattari insiste en que debemos comprender o diagramar los conjuntos colectivos de enunciación a través de los cuales emergen nuevos universos de referencia, Stiegler lo denomina “sistema mnemotécnico global” (o cerebro mundial) que archiva y disemina retenciones terciarias. Lo que quiero decir es que, a pesar de la diferencia de énfasis, los dos pensadores comparten puntos de vista similares con respecto a la crítica de los medios de comunicación de masas. Encontramos gran parte del enfoque de Stiegler en la siguiente cita de Guattari:

En el mejor de los casos se trata de la creación, o invención, de nuevos universos de referencia; en el peor, de la influencia amortiguadora de los medios de comunicación de masas a la que millones de individuos están condenados en la actualidad. Los desarrollos tecnológicos, junto con la experimentación social en estos nuevos dominios, quizá sean capaces de sacarnos del actual periodo de opresión y conducirnos a una era postmediática caracterizada por la reapropiación y resingularización del uso de los medios. (Guattari, 1995, pp. 5-6)

Al igual que Guattari, Stiegler escribe en contra de cualquier afirmación irreflexiva del transhumanismo tecnológico; en su lugar, busca nuevas posibilidades de autoexpresión abiertas por los sistemas de conectividad virtual, los *hyponmemata* (soportes técnicos externos de la memoria), o en los bancos de datos, las videotecas y las interacciones virtuales entre participantes que Guattari vio como el nacimiento de la era postmediática.

Curiosamente, Stiegler afirma que Guattari entiende esta relación organológica mejor que Deleuze. Mientras Stiegler encuentra un “bloqueo fundamental” en Deleuze (Wambacq, Ross y Buseyne, 2017, p. 141), el pensamiento se mueve de otra manera en Guattari porque este último es quizás más abierto respecto a la introducción de lo organológico (lo tecnológico) en la vida. En este punto, es evidente que las filosofías de Stiegler y Guattari, sobre todo en las monografías ecosóficas y esquizoanalíticas de este último, se complementan ya que ambas se preocupan por la cosificación y la esclerosis del deseo. Ambos se ocupan del futuro y del papel del inconsciente en el

deseo del futuro como tal. En otras palabras, ambos se ocupan de la dialéctica de la ecología del futuro y el futuro de la ecología. Además, podemos escuchar mucho del pensamiento de Stiegler en el siguiente comentario de Guattari en su ensayo “La mejor droga capitalista”:

El trabajo del analista, del revolucionario y del artista se cruzan en la medida en que deben derribar constantemente los sistemas que cosifican el deseo, que someten al sujeto a la jerarquía familiar y social. (Guattari y Rolnik, 2008, pp. 151-152)

8. LA COMPLETA REINVENCIÓN DE INTERNET

En los últimos años, y de forma constante, Stiegler aboga por “una reinención completa” de Internet. Por ejemplo, Stiegler afirma en *Automatic Society*, que las sociedades humanas desde 1993 han “entrado en una nueva época con el advenimiento de la web, una época que es tan significativa para nosotros hoy como lo fueron los ferrocarriles a principios del Antropoceno” (2016a, p. 9). Este sentido de la reinención completa de Internet se elabora concretamente a través de la “economía de la contribución” y la reconstrucción de la arquitectura de la *World Wide Web*. Se trata de una economía de la contribución futurista en el sentido de conservar el trabajo y el deseo como modos de reflexión noética y, por tanto, de crear procesos de transindividuación. La tecnología participativa de lo social se cita para ofrecer un respiro de la *bêtise* o la estupidez, o, en otras palabras, del aplanamiento mediatizado por las masas de la subjetividad en las sociedades de control de las que habla Guattari. Sin embargo, como Stiegler describe el hipercontrol digital como una forma de servidumbre voluntaria o algorítmica, generada por datos personales autoproducidos, autocontrolados y autopublicados por los propios usuarios, cuyos datos son manipulados consecuentemente y sin que ellos lo sepan por computadoras ultrapotentes que minan conjuntos de datos masivos, esto parece cuestionar su idea de la economía de la contribución (Stiegler, 2016b). Si se deja que la automatización de la modulación o “gubernamentalidad algorítmica” (Rouvroy y Stiegler, 2016) siga su curso, Stiegler insiste en que esto no solo conducirá a nuevas formas de neuromarketing y neuroeconomía, sino a la robotización total. Curiosamente, este sentido de servidumbre voluntaria también es entendido por Guattari, quien escribe con clarividencia que el control social en la década de 1980 se logró por medios pacíficos, aunque subrepticios. Son los jingles o estribillos, las voces esquizofrénicas en nuestras cabezas que mantienen al populacho en un estado de falta de libertad. Guattari escribe:

Ciertamente, nunca se ha logrado el control social con tan poca violencia como hoy en día. Las personas se mantienen prisioneras de su entorno: de las ideas, el gusto, los modelos, las formas de ser, las imágenes que se les presentan constantemente, incluso los giros de frase que les pasan por la cabeza. (Guattari y Rolnik, 2008, p. 249)

Además, al contrastar los “aparatos visibles de normalización” con fuerzas institucionales “privadas” menos directas (en nuestra época, pensemos en las cualidades seductoras y adictivas de las redes sociales), Guattari discierne lo que será el destino de nuestra época digitalmente intensiva. Escribe sobre la multitud de fuerzas institucionales privadas:

Así pues, el control hoy en día no es tanto una cuestión de sujeción directa de los individuos a sistemas “visibles” de autoridad, a aparatos de normalización organizados públicamente, como de una multitud de fuerzas institucionales más o menos privadas, asociaciones de todo tipo –deportivas, sociales y culturales, grupos comunitarios, clubes de jóvenes, iglesias, etc.–. (Guattari y Rolnik, 2008, p. 249)

Dado el uso exponencial de las redes sociales y el tiempo ciego y paralizado que la gente pasa en Internet, dada la “perseveración” (la patología de la atención) frente a las pantallas de la computadora –es decir, el grado a menudo excesivo de tiempo dedicado más allá de un objetivo deseado, o tal vez en palabras de Guattari, el estribillo o la repetición mortífera– dado el carácter adictivo de los juegos de computadora y del uso de Internet privados de un “estado de flujo” positivo (Csikszentmihalyi, 2016), dada la emergencia del “capitaloceno límbico”, que es “un fenómeno de consumo adictivo inducido por la proletarización generalizada” (Moore, Mylonas, Bossière, Alombert y Pavanini, 2019), dada la relacionalidad abstracta manifiesta en la sociedad entre las personas, entre jóvenes y mayores, entre padres e hijos –entre profesores y alumnos–, de todas estas manifestaciones, Guattari es claramente clarividente al notar tales tendencias a pesar de escribir solo sobre la “cúspide” de la revolución informática en los años ochenta y principios de los noventa. Por eso Guattari sigue siendo importante para la crítica de las “fuerzas institucionales privadas” como los servicios de redes sociales que se han convertido en poco más que herramientas de marketing en lugar de generadores de nuevas formas de conocimiento.

9. RESISTENCIA AL CONTROL Y A LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Volvamos a Deleuze para considerar la cuestión del control y la cuestión de la resistencia, ya que es necesario para comprender la diferencia entre invención y

resistencia. En la carta a Serge Daney titulada “Optimismo, pesimismo y viaje”, Deleuze (1995) habla de cómo los nuevos poderes de “control” canalizados a través de la televisión se han vuelto inmediatos y directos. Deleuze se pregunta si el control podría invertirse, utilizarse de otro modo que las exigencias del poder, para desarrollar un “arte del control”, una nueva forma de “resistencia” o crítica. Aunque la carta de Deleuze a Daney se refiere principalmente a la teoría y la historia del cine y, en particular, a los escritos del propio Daney sobre la televisión y la imagen, la carta es interesante por la forma en que trata la “pedagogía de la percepción” en el cine como algo que eclipsa la representación de la “enciclopedia del mundo”. Los comentarios pueden aplicarse igualmente a la problemática central del análisis de Stiegler de las retenciones terciarias y la crítica de los “objetos temporales industriales” como el cine. Deleuze escribe:

Por último, esta nueva era del cine, esta nueva función de la imagen era una pedagogía de la percepción, que ocupaba el lugar de una enciclopedia del mundo que se había desmoronado: un cine visionario que ya no se propone en ningún sentido embellecer la naturaleza, sino espiritualizarla de la manera más intensa. (1995, p. 70)

Deleuze opina que la televisión y su poder de control han socavado la promesa inicial del cine. Deleuze entiende que el control es el poder moderno, como afirma William Burroughs, y la televisión ha adquirido una función social de control y poder. En una nota crucial, aunque pesimista, Deleuze escribe a Daney:

La enciclopedia del mundo y la pedagogía de la percepción se derrumban para dejar paso a una formación profesional del ojo, un mundo de controladores y controlados que comulgan en su admiración por la tecnología, la mera tecnología. Las lentillas por todas partes. Aquí es donde su optimismo crítico se convierte en pesimismo crítico. (1995, p. 72)

Esto puede interpretarse y aplicarse de la siguiente manera: la utopía de la “enciclopedia del mundo” da paso a una distopía de la percepción dominada por la tecnología y la consiguiente erosión de la perspectiva crítica (en opinión de Stiegler, esto se debe al régimen tóxico de las retenciones terciarias digitales). En la carta a Daney, Deleuze escribe unos párrafos más adelante, comentando el ojo profesional y la forma en que el estribillo domina el *sensorium*:

La televisión es, en su forma actual, el consenso definitivo: es ingeniería social directa, no deja ningún resquicio entre ella y la esfera social, es ingeniería social en estado puro. Porque, ¿cómo podría la formación profesional, el ojo

profesional, dejar espacio para algo suplementario en forma de exploración perceptiva? (1995, p. 72)

Más allá de la negativa, Deleuze se pregunta si existe un atisbo de afirmación y la posibilidad de invertir el control (p. 75) y señala que el cine conserva una cierta función “estética y noética” (1995, p. 73):

Para llegar al meollo de la confrontación casi habría que preguntarse si este control podría invertirse, aprovechado por la función suplementaria opuesta al poder: si se podría desarrollar un arte del control que fuera una especie de nueva forma de resistencia. (1995, p. 73)

Stiegler (2016a) retoma la cuestión del “arte del control” o de lo que propiamente debería llamarse anticontrol, y se basa en ella para formular una crítica del hipercontrol. Stiegler rechaza la posibilidad de la resistencia deleuziana, prefiriendo en su lugar, como hemos visto, la invención concreta como medio para crear algo distinto al *status quo*. Sin embargo, y en desacuerdo con Derrida y la filosofía de la deconstrucción, lo que está en juego para Stiegler es la cuestión de una farmacología positiva que, según él, puede romper con el discurso de las formas pasivas de resistencia.

Stiegler describe esto como la invención del “arte del control” dentro y más allá de la razón (Stiegler, 2015, p. 79). Esto podría llamarse una terapéutica o pragmática de la cuasicausalidad. En respuesta a la forma en que las empresas de *Big Data* utilizan algoritmos para perfilar a los usuarios, para anticipar y moldear deseos y acciones, para modificar el comportamiento como tal, ¿cuál es la naturaleza del llamamiento de Stiegler a una auténtica revolución organológica, basada en la invención de nuevos instrumentos de conocimiento y publicación? Para Stiegler, si la invención es organológica, se trata siempre de inventar técnicamente, más allá del propio arte del control. En este punto, lo que hay que señalar es que Deleuze pasa por alto las cuestiones de la tecnicidad, el cine, el *pharmakon* o, de hecho, las tecnologías del poder. Stiegler insiste en que el problema radica en la transformación de los axiomas del conocimiento: *savoir vivre* [saber vivir], *savoir faire* [saber crear o hacer] y *savoir théoriser/savoir-théorique* [saber teórico o filosófico]. Parece que el énfasis de Stiegler está en desacuerdo con el aparente optimismo de la tesis de las sociedades de control de Deleuze, porque le preocupan, por un lado, las ramificaciones de cómo la aceleración computacional afecta al control, la vigilancia y la racionalización y, por otro, cómo conduce al crecimiento de la sinrazón, la estupidez en espiral (*bêtise*), la locura (*folie*) y, en última instancia, el terror. El antídoto es lo que él llama “disrupción” del hipercontrol (Stiegler, Jugnion y Nancy, 2018). El guante lanzado por Stiegler es que otros inventen técnicamente, es decir, que luchan contra la

desindividuación o la pérdida de conocimiento. Utilizando el lenguaje de Deleuze, escribe:

La invención es hoy el desafío de la lucha contra el estado de hecho que es una des-integración total de los ‘dividuos’ en que nos habremos convertido. (2016a, 61)

Cuando Deleuze dice que debemos intentar inventar un arte del control, Stiegler sugiere que lo que quizá quiere decir es que debemos apartarnos del control, del cálculo, para producir objetos incalculables, “singularidades incomparables e infinitas”. Si nos negamos a hacerlo, seguimos siendo cómplices de la dominación. Explicando su frustración con el concepto de resistencia, Stiegler afirma (2018b):

Intentamos, como suele decir la gente de izquierdas, resistir. Odio esa palabra. Odio esta palabra, “resistir”. Debemos inventar. Resistir significa aceptar la dominación e intentar limitarla. Pero no debemos aceptar la dominación en absoluto. No es necesario limitarla. Debemos invertir la situación. Esto es lo que llamamos un proceso revolucionario. Y para mí, la revolución no son las barricadas en las calles y todo eso. Puede ser eso, pero la revolución es ante todo un proceso de cambio intelectual y cultural.

A través de la lectura de los *Grundrisse* de Marx, la proletarización es el diagnóstico de Stiegler para la experiencia endémica de miseria simbólica percibida en la sociedad contemporánea, en el sentido de una exclusión colectiva de la creación de símbolos, del trabajo productivo. De ahí la necesidad de actualizar el concepto de “postmedia” de Guattari para repensar y actualizar el concepto de universos de referencia. Stiegler pide un replanteamiento del “*general intellect*” basado en las leyes de la contribución y la negentropía. En la época del Antropoceno, Stiegler sostiene que los usuarios de Internet pueden desarrollar un arte del hipercontrol para contrarrestar la sensación de desesperación predominante de que la conciencia del cambio climático profundiza la “mentira patente” de las “sociedades del conocimiento” (Lemmens, 2011, p. 33). Debido a lo que denomina disrupción, Stiegler considera que las formas de vida actuales en lo que denomina sociedades automáticas son cada vez más “invivibles” (Stiegler, 2018^a, p. 75), y ante esta crisis, reclama un tratamiento del pensamiento como cuidado, un medio para contrarrestar la entropía generalizada de la vida ecológica, psíquica, social, económica, noética en la época del Antropoceno. Esta forma de cuidado es una forma terapéutica de pensamiento, y una inversión de la toxicidad del pensamiento tecnológico digital. Pensar con *cuidado* en el Antropoceno es fundamentalmente pensar, volver a la “base del conocimiento” (Stiegler y Sloterdijk, 2016), pensar más allá del límite del Antropoceno hacia lo que él llama el negantropoceno (la posibilidad de una nueva era

epistémica para las formas noéticas de vida, véase 2018a). Se trata de rumiar los límites del pensamiento, la imposibilidad del pensamiento mismo, en el punto en que el pensamiento se enfrenta a la (im)posibilidad de pensar el fin del mundo. Este pensamiento liminal es también un acto de cuidado, que sugiere una nueva era epistémica para las formas noéticas de vida. Esto es coherente con la idea de una economía contributiva, con nuevas formas de conocimiento, con nuevas maneras de vivir, de hacer y de concebir de otro modo. Se trata de la inversión cuasi-causal del no-saber absoluto o de la estupidez endémica reflejada por Deleuze. Consistente entonces con su ecología del espíritu, el negantropoceno puede ser interpretado como un momento de oportunidad para confrontar la crisis existencial planetaria, o como dice Daniel Ross: “a nivel de los ecosistemas de la biosfera y los sistemas tecnológicos globalizados del capitalismo de plataforma” (Stiegler, 2018a, p. 23). De hecho, Ross, el principal traductor al inglés de la obra de Stiegler, lo expresa muy bien:

Sin ser necesariamente una cuestión de barricadas o de tomar y romper palancas gubernamentales o incluso corporativas, es, sin embargo, una cuestión de coraje revolucionario, de encontrar una forma de pensamiento y cuidado capaz de tomar la medida (y estar a la altura de la desmesura) de la situación revolucionaria en la que, en el siglo XXI, nos encontramos: revolucionaria, es decir, suspensiva, interruptiva, fatídica, inevitable, indeterminada y que requiere una conversión de nuestra mirada colectiva. (Ross, 2017)

9. CONCLUSIÓN

Se puede argumentar que la interpretación de Stiegler de Deleuze es importante porque actualiza y amplía algunos de los temas que se encuentran en el breve ensayo de Deleuze sobre las sociedades de control. Sitúa la filosofía de *pharmaka* en el centro de la era de los medios digitales. Además, Stiegler es un pensador que obliga a la filosofía a enfrentarse al nihilismo de la época, forzando quizás incluso un cambio de paradigma. Frente a su interpretación y las críticas de Deleuze y Guattari dentro de ella, corresponde a la erudición de Deleuze y Guattari examinar las nuevas formas de poder y control en la época de la razón digital. En este sentido, la filosofía de Deleuze y Guattari sigue siendo un arma clave de invención y creatividad para luchar contra el predominio de la desindividuación, la descualificación y la proletarización. Haciéndose eco del grito de guerra que se encuentra en las páginas de *¿Qué es la filosofía?* la filosofía se postula como una disciplina de invención y creatividad, cuya práctica consiste en ahuyentar los tristes afectos y los modelos predominantes de estupidez (*bêtise*) que se encuentran en el marketing. Stiegler denomina a esta agonía “la batalla de la inteligencia”, la batalla contra el devenir salvaje (*devenir mécréance*)

de la juventud. La batalla contra la estupidez produce una crítica farmacológica que a su vez engendrará un nuevo modo terapéutico. En efecto, tanto Deleuze como Stiegler llaman a la acción contra lo intolerable, el despilfarro de la juventud, y condenan el sinsentido o la estupidez de la juventud convertida en pulpa.

Sin embargo, dada la preocupación de Stiegler por la imposibilidad misma de pensar el futuro, volvemos a Deleuze y Guattari y nos preguntamos por el “pueblo-masa, pueblo-mundo, pueblo-cerebro, pueblo-caos” (1994, p. 218) del que hablan en *¿Qué es la filosofía?* ¿En qué sentido podemos hablar de ellos como pueblo? Creo que aquí no sólo tenemos que buscar a estas personas “por venir”, sino convertirnos en estas personas: reinventarnos a nosotros mismos, someternos a nosotros mismos, abrazar la herida que es nuestro destino, defender una expectativa positiva del futuro. ¿De qué manera se puede defender la afirmación de una expectativa positiva de futuro? La respuesta está en la resingularización de la subjetividad, que, según he argumentado, es un principio central de la filosofía política de Guattari. La tarea consiste en reinventar nuevas formas de conocimiento, bifurcar de nuevo el mundo, imaginar singularidades inéditas y futuros imprevisibles. Esta nueva tarea del esquizoanálisis es pensar la cuestión de la “desterritorialización absoluta”, la utopía, la esperanza; en otras palabras, reclamar una tierra y un pueblo nuevos en nuestro tiempo y para nuestro tiempo. En la filosofía contemporánea, es Stiegler quien nos recuerda la magnificencia de la filosofía de Deleuze y la clarividencia del pensamiento de Guattari, y es su filosofía la que lleva adelante una forma de su proyecto crítico.

NOTAS

Lo que he escrito es el resultado de ponencias y mesas redondas impartidas en talleres sobre postmedia en: Jamia Millia Islamia, en Nueva Delhi, India, como parte del proyecto de investigación SPARC del gobierno indio; en la Universidad Manipal, Jaipur; en la Universidad Panjab, Chandigarh; en varias universidades de Taipei y Seúl, y en la Universidad Teikyo, campus Kasumigaseki, en Tokio. Se presentó formalmente en las siguientes: El Congreso Mundial Deleuze y Guattari, Universidad Jamia Millia Islamia, Nueva Delhi, India, en febrero de 2020; la 12ª Conferencia Anual de Estudios Deleuze y Guattari en Royal Holloway, Universidad de Londres, en julio de 2019; La conferencia Post-Media Ecologies in Asia, en la Universidad Normal de Pekín, China, en julio de 2019; La 7ª conferencia Deleuze/Guattari Studies in Asia en la Universidad de Tokio, en junio de 2019; La 48ª conferencia de la Sociedad de Filosofía de la Educación en Australasia (PESA) en Rotorua, Nueva Zelanda, en diciembre de 2018; la 20ª Conferencia de la Sociedad de Fenomenología y Medios de Comunicación, Akureyri, Islandia, en marzo de 2018; y en la conferencia “The

Deleuze and Guattari Studies Collective in India” en la Universidad de Madrás, Tamil Nadu, India, en febrero de 2018.

Lamentablemente, también llega tras la muerte de Bernard Stiegler en agosto de 2020. Tenía 68 años. Dedico este ensayo a Stiegler, cuya obra creo que inspirará a una nueva generación de filósofos a resistirse a la ruina del pensamiento.

SOBRE EL AUTOR

Joff P. N. Bradley es catedrático de Filosofía e Inglés en la Facultad y Escuela de Posgrado de Lenguas Extranjeras de la Universidad Teikyo de Tokio (Japón). Joff ha sido profesor visitante en la Jamia Millia Islamia (Universidad) de Delhi e investigador visitante en la Universidad Kyung Hee de Seúl. Joff también ha sido profesor visitante en la Universidad de Nanterre en 2022, en la Universidad de Durham en el Reino Unido en 2022, y en la Universidad Nacional de San Martín en Argentina en 2023. Es vicepresidente de la Asociación Internacional de Estudios sobre Japón y miembro del consejo asesor de The International Deleuze and Guattari Studies in Asia, además de formar parte del consejo asesor del Deleuze and Guattari Collective de la India. Joff es coautor de *A Pedagogy of Cinema* y coeditor de: *Deleuze and Buddhism*; *Educational Ills and the (Im)possibility of Utopia*; *Educational Philosophy and New French Thought*; *Principles of Transversality*, *Bringing Forth a World*; *Bernard Stiegler and the Philosophy of Education I*. Ha publicado *Thinking with Animation* en 2021, *Schizoanalysis and Asia* en 2022, y *Schizoanalysis and Postmedia* en 2023. Sus nuevos proyectos se titulan provisionalmente 1) *Critical Post-Media Studies in Korea*; 2) *Bernard Stiegler and the Philosophy of Education II*; 3) *Bernard Stiegler and the Philosophy of Education III*; 4) *Critical essays on Bernard Stiegler: Philosophy, Technology, Education*; 5) *Bernard Stiegler and Philosophy: Interviews*.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbinnett, R. (2019). *The thought of Bernard Stiegler: capitalism, technology and the politics of spirit*. Routledge.
- Ansell-Pearson, K. (2012). *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. Taylor and Francis.
- Berardi, F. (2008). *Félix Guattari: Thought, Friendship, and Visionary Cartography*, trans. and ed. G. Mecchia y C. J. Stivale. Palgrave.
- Bankston, S. (2019). *Deleuze and Becoming*. Bloomsbury.
- Bradley, J. P. N. (2017). On the “Schizophrenic Taste” for Spinozist Weapons. *The Journal of Philosophical Ideas*, Special Issue, pp. 365-394.
- Bradley, J. P. N. (2018). Cerebra: “All-Human”, “All-Too-Human”, “All-Too-Transhuman”. *Studies in Philosophy and Education: An International Journal*. 37 (4): pp. 401-415.
- Csikszentmihalyi, M. (2016). *Flow: the psychology of optimal experience*. [Estados Unidos]: Joostr Ltd.
- Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense*, trad. Mark Lester junto a Charles Stivale. Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *October*, 59:1, pp. 3–7.
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*, trad. Paul Patton. Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1995). *Negotiations 1972–1990*, trad. Martin Joughin. Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2005). *Cinema 2: The Time-Image*, trans. Hugh Tomlinson y Robert Galeta. Continuum.
- Deleuze, G. (2009). *Essays Critical and Clinical*, trans. Daniel Smith y Michael Greco. Verso.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem y Helen R. Lane. University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. Brian Massumi. University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *What Is Philosophy?*, trad. Hugh Tomlinson y Graham Burchell. Columbia University Press.

- Feenberg, A. y Stiegler, B. (2017). *Technology at the End of the World. Critical Theory Workshop*. EHESS.
- Genosko, G. (2015). Megamachines: from Mumford to Guattari. *Explorations in Media Ecology*, 14.1: pp. 7-20.
- Genosko, G. (2016). *Critical semiotics: Theory, from information to affect*. Bloomsbury.
- Guattari, F., y Genosko, G. (1996). *The Guattari reader*. Blackwell Business.
- Guattari, F. (1995). On Machines. *JPVA Journal of Philosophy and the Visual Arts*, 6: ‘Complexity’, ed. A. Benjamin.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2008). *Molecular Revolution in Brazil*, trads. Karel Clapshow y Holmes, B. MIT Press.
- Guattari, F. (2010). *The Three Ecologies*, trads. Ian Pindar y Paul Sutton. Athlone Press.
- Guattari, F. (2013) *Schizoanalytic Cartographies*. Bloomsbury.
- Han, B.-C. y Butler, E. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power*. Verso.
- Hörl, E. y Burton, J. (2017). *General ecology: The new ecological paradigm*. Bloomsbury Academic.
- Hörl, E. (2014). Protheses of Desire: on Bernard Stiegler’s New Critique of Projection. *Parrhesia* 20, pp. 2-14.
- Howells, C. (2013). *Stiegler and Technics*. Edinburgh University Press.
- Lemmens, P. (2011). This system does not produce pleasure anymore: An interview with Bernard Stiegler. *Krisis, Journal for Contemporary Philosophy*, pp. 33-41.
- Lévy, P. (1999). *Collective intelligence: Mankind's emerging world in cyberspace*. Perseus Books.
- Moore, G., Mylonas, N., Bossière, M.-C., Alombert, A. y Pavanini, M. (2019). Planetary Detox and the Neurobiology of Ecological Collapse. *Arguments on Transition*, <https://internation.world/arguments-on-transition/chapter-9/>
- Mumford, L. (1970). *The Myth of the Machine: The Pentagon of Power*. Harcourt Brace Jovanovich.

- Roffe, J. (2017). Deleuze's Concept of Quasi-cause. *Deleuze Studies* 11:2, pp. 278-294.
- Ross, Daniel (2017). Technology, Knowledge, Truth. Melbourne School of Continental Philosophy, Lecture.
- Rouvroy, A. y Stiegler, B. (2016). The Digital Regime of Truth: From the Algorithmic *The Logic of Sense* to a New Rule of Law, *La Deleuziana*, 3: pp. 6–27.
- Simondon, G. (1989). *L'individuation psychique et collective: a la lumière des notions de forme, information, potentiel et Metastabilité*. Aubier.
- Stiegler, B. (2010). *What Makes Life Worth Living*, trad. D. Ross. Polity Press.
- Stiegler, B. (2011). *Technics and Time: 3*. Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2013). *Uncontrollable societies of disaffected individuals*. Polity Press.
- Stiegler, B. (2014). *Symbolic misery: the hyperindustrial epoch: Volume 1*. Polity Press.
- Stiegler, B. (2015). *States of Shock: Stupidity and Knowledge in the Twenty-First Century*. Polity.
- Stiegler, B. (2016a). *Automatic Society. Vol. 1: The Future of Work*. Polity Press.
- Stiegler, B. (2016b). Ars and Organological Inventions in Societies of Hyper-Control. *Leonardo*, 49, 5, pp. 480-484.
- Stiegler, B. (2018a). *The Neganthropocene*, trad. Daniel Ross. Policy Press.
- Stiegler, B. (2018b). Eviter l'apocalypse – Bernard Stiegler. *Le Média*, les-crisis.fr.
- Stiegler, B. and Ross, D. (2017). The New Conflict of the Faculties and Functions: Quasi-Causality and Serendipity in the Anthropocene. *Qui Parle*, 26.1, pp. 79-100.
- Stiegler, B., Jugnon, A., y Nancy, J.-N. (2018). *Dans la disruption: comment ne pas devenir fou?* Actes Sud, DL.
- Stiegler, B. y Sloterdijk, P. (2016). Welcome to the Anthropocene. Debate with philosophers Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler. Nijmegen: Radboud University, Lecture.
- Turner, B. (2016). Ideology and Post-structuralism after Bernard Stiegler'. *Journal of Political Ideologies*, 22, pp. 92-110.

- Turner, B. (2019). From resistance to invention in the politics of the impossible: Bernard Stiegler's political reading of Maurice Blanchot. *Contemp Polit Theory* 18, pp. 43-64.
- Wambacq, J., Ross, D. y Buseyne, B. (2017). We Have to Become the Quasi – Cause of Nothing – of Nihil: An Interview with Bernard Stiegler. *Theory, Culture & Society*, 177.