

Cibernética e interrupción*

SERGIO VILLALOBOS-RUMINOTT

Desplazamiento

En la década de 1970, la sociología alemana presenció uno de sus hitos teóricos más relevantes: el debate entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann. Esta controversia no pretendía simplemente continuar la vieja disputa del positivismo que había enfrentado a Adorno y Popper en los años sesenta, sino redefinir radicalmente la naturaleza misma de la sociedad contemporánea y el papel de la teoría social (Habermas, 1982). Mientras que la teoría crítica frankfurtiana buscaba un anclaje normativo para la transformación social, Luhmann emergió con un enfoque disruptivo que desplazaba las mediaciones humanas, antropológicas y subjetivas en favor de una descripción abstracta, tecnológicamente consciente y post-humana de los sistemas sociales. El contraataque de Habermas frente a este desafío se estructuró a partir de un giro lingüístico fundamental, abandonando la filosofía de la conciencia para formular una pragmática universal de carácter intersubjetivo (Habermas, 1987). A través de esta reconstrucción teórica, argumentó que cualquier acto de habla contiene presupuestos cuasi-trascendentales orientados constitutivamente hacia el entendimiento mutuo. Su objetivo era doble: por un lado, proporcionar una sólida base normativa para consolidar la democracia constitucional en la Europa de la posguerra y, por el otro, erigir un dique de contención capaz de neutralizar la colonización del mundo de la vida, es decir, el avance alienante de la racionalidad económica, burocrática e instrumental sobre los espacios de solidaridad y comunicación humana.

Por su parte, Luhmann desmanteló las pretensiones ilustradas de su contraparte mostrando que las nociones de emancipación, subjetividad y racionalidad eran remanentes retóricos obsoletos ante la hipercomplejidad del entorno contemporáneo (Luhmann, 1998). Mediante una arquitectura conceptual inédita, planteó que la sociedad actual no estaba articulada por las interacciones humanas convencionales (tematizadas por la teoría de la acción y de los intercambios simbólicos), sino por flujos autorreferenciales de comunicación. Los diferentes subsistemas sociales, tales como el derecho, la economía o la familia, operan bajo dinámicas recursivas, regulándose y clausurándose sobre sus propios códigos binarios internos, mientras prescinden de las intenciones conscientes o las mediaciones normativas de los individuos. Este distanciamiento radical de los criterios cognitivos y hermenéuticos tradicionales se manifiesta con total claridad en el célebre análisis luhmanniano de los medios de comunicación de masas (Luhmann, 2000). Lejos de juzgar a las plataformas de información por la veracidad, sesgo o calidad moral de sus mensajes, el autor observó que su verdadera función radica en disputar el relato en torno a la construcción de la realidad, una prerrogativa sistémica que antaño perteneció a la religión y luego a

* Adelanto del libro *Ensayos infrapolíticos. Tecnología, anarquía, finitud* de próxima aparición por Irrupción ediciones.

la ciencia. De este modo, la comunicación mediática se devela como una operatoria ciega de acoplamiento y coordinación que estabiliza supuestos prácticos compartidos, permitiendo que la maquinaria social funcione con independencia de evaluaciones normativas ilustradas (y, por supuesto, más allá de la crítica moderna de la ideología). La sociedad ya no aparece ni como un agregado aleatorio de individuos y voluntades, ni como una substancia con peso ontológico independiente, sino como un *sistema*.

En este punto es donde se revela el verdadero motor epistemológico de la propuesta sistémica: el profundo impacto de la cibernética en su variante más sofisticada y conceptualmente elaborada (Luhmann, 1991)¹. Al asimilar los postulados de la cibernética de segundo orden desarrollados por Spencer Brown, Von Foerster, Maturana y Varela, Luhmann sustituyó los modelos causales lineales de la sociología tradicional por las dinámicas de autorreferencia, retroalimentación y la observación de la observación. La teoría de sistemas se revela así no solo como una descripción parcial de las estructuras institucionales, sino como una teoría de carácter totalizante. Sin embargo, a diferencia de las antiguas filosofías de la historia, se trata de una totalidad estrictamente operativa y no sustantiva: un entramado ciego que procesa flujos de información pura sin perseguir ningún fin metafísico, sujeto histórico ni destino moral.

Este descentramiento post-ilustrado de la teoría de sistemas ha llevado a pensadores contemporáneos como Peter Sloterdijk a trazar un sugerente paralelismo entre la propuesta luhmanniana y la deconstrucción (Sloterdijk, 2007). Desde la perspectiva de Sloterdijk, tanto la deconstrucción como la sociología sistémica “del sabio de Bielefeld” (no sin ironía) operan como maquinarias intelectuales que disuelven la ilusión de un centro soberano o un fundamento originario. El “cierre operativo” y el juego binario de los sistemas en Luhmann funcionarían de manera homóloga a la *différance* y la diseminación textual en Derrida: ambos enfoques demuestran que el sentido no es una sustancia preexistente ni el fruto de la conciencia de un sujeto, sino el efecto de una red diferencial de operaciones (ya sean acoplamientos comunicativos o trazas textuales) que solo pueden observarse desde sus propios puntos ciegos. De este modo, Sloterdijk sitúa a Luhmann no como un mero tecnócrata, sino como el ejecutor de una deconstrucción sociológica que desmantela el humanismo occidental mediante el andamiaje de la cibernética².

¹ La sofisticación de este andamiaje cibernético en Luhmann requiere precisar su genealogía teórica previa. El autor parte, más allá de su recepción sistemática de la teoría del *Sistema Social* de Talcott Parsons, de la *Teoría General de Sistemas* de Ludwig von Bertalanffy, adoptando el axioma fundamental de la diferencia sistema/entorno, aunque desplazando la noción tradicional de “sistema abierto” (basada en el flujo directo de materia y energía) hacia un modelo donde la apertura al entorno es una consecuencia directa de la clausura operativa; noción que radicaliza al asimilar la biología de Humberto Maturana y Francisco Varela para definir a los sistemas sociales como entidades autopoieticas. Asimismo, Luhmann asimila de Gregory Bateson y su ecología de la mente la definición radical de la información como “una diferencia que hace la diferencia”, clave para comprender cómo los sistemas sociales procesan las perturbaciones ambientales mediante códigos selectivos propios. Esta recepción se inscribe, finalmente, en una lectura crítica de la cibernética de primer orden de Norbert Wiener; mientras que de Wiener conserva los principios de control, información y bucles de retroalimentación (*feedback*), Luhmann neutraliza el sesgo informático-militar original (pues la cibernética surge, efectivamente, en los laboratorios del Departamento de Defensa de Estados Unidos) para desmitificar y deshumanizar el concepto de comunicación, despojándolo de toda pretensión de homeostasis orgánica o armonía ecológica para transformarlo en la operatoria ciega del sistema.

² Conviene clarificar que, en el fondo, la analogía planteada por Sloterdijk es solo heurística o superficial, pues no hay que pasar por alto que la *différance* no se sostiene sobre las premisas de la teoría convencional de los actos de habla (como las de Austin o Searle) ni sobre un intercambio de información codificada. Por

Por otro lado, la divergencia entre ambos autores (Habermas y Luhmann) se reproduce con idéntica claridad al abordar el problema del poder, el cual deja de ser concebido como una fuerza jurídica o un atributo de la soberanía para ser redefinido, en ambos casos, bajo la forma de un mecanismo comunicativo. Para Habermas, resulta crucial trazar una distinción analítica entre el poder comunicativo —aquel consenso legítimo que emerge de la deliberación intersubjetiva en el mundo de la vida— y el poder administrativo, cuya única función legítima debería ser la ejecución institucional de los mandatos democráticos (Habermas, 2010). El conflicto fundamental de la modernidad política radica, precisamente, en la patología de la colonización: el momento en que el aparato burocrático del Estado se independiza de las demandas ciudadanas, autonomizándose y clausurándose sobre sí mismo bajo una racionalidad instrumental y calculadora que anula la deliberación pública, remitiéndola a una suerte de bucle soberano.

Por el contrario, Luhmann neutraliza cualquier exigencia de legitimidad normativa o fundamentación moral, reubicando al poder estrictamente como un Medio de Comunicación Simbólicamente Generalizado (MCSG) cuya función evolutiva es la reducción de la complejidad y la regulación de la contingencia (Luhmann, 1995). Desde la perspectiva sistémica, el poder no pertenece a los sujetos ni nace del consenso, sino que opera de forma ciega e impersonal dentro del subsistema político para lograr que el subordinado adopte las decisiones del emisor como premisas de su propia conducta. Luhmann sostiene que la coacción o la violencia física no constituyen la máxima expresión del poder, sino el síntoma inequívoco de su colapso operativo, puesto que al eliminar la libertad de (s)elección del otro se interrumpe el bucle de la comunicación política; de este modo, mientras Habermas acusa a la teoría de sistemas de construir una apología tecnocrática que legitima el *statu quo* del capitalismo tardío, Luhmann descarta la propuesta habermasiana como un idealismo anacrónico e incapaz de asumir que las sociedades contemporáneas se gobiernan mediante la efectividad de sus códigos operativos y no mediante el diálogo ilustrado. En cierto sentido, Luhmann logra desplazar las pretensiones normativas de la teoría social, pero parece no detenerse suficientemente en los efectos normalizadores de los sub-sistemas y sus criterios de optimización.

el contrario, descansa en el efecto diseminante e iterativo del lenguaje. Esta condición descentrada introduce un suplemento inasimilable que termina por desestabilizar y complejizar la viabilidad misma del bucle operativo cibernético; la iterabilidad, al refractar o pervertir la supuesta originariedad del sentido, socava las aspiraciones de clausura recursiva y autorregulación sobre las que Luhmann edifica su arquitectura de sistemas. En este horizonte, convendría atender a la reciente intervención de Deborah Goldgaber, quien en su libro *Speculative Grammatology* (2021) relee a Jacques Derrida para señalar que la deconstrucción no es un idealismo lingüístico humano (un correlacionismo), sino un nuevo materialismo radical. Goldgaber argumenta que la noción derridiana de *archi-escritura* o *huella* describe la estructura misma de la materia física, biológica e inorgánica, la cual opera mediante registros e inscripciones independientes de la conciencia. Al conectar esto con el giro computacional de la cibernética, ella sostiene que la información o el código genético son la prueba material de una realidad automatizada hecha de huellas no-humanas. Bajo esta perspectiva materialista, Goldgaber cuestiona la noción de plasticidad de Malabou, quien afirma que el énfasis derridiano en la “escritura” fracasa por estar atado a soportes gráficos pasivos. Goldgaber replica que Malabou reduce erróneamente la escritura a marcas físicas en papel, ignorando que la *archi-escritura* es un proceso puramente dinámico de espaciamento y diferenciación celular, cuántica y tecnológica. Además, demuestra que la deconstrucción complejiza la oposición clásica materia/forma al entender el código como una fuerza immanente. Consecuentemente, la plasticidad —incluso su vertiente destructiva y traumática— no supera a la deconstrucción, sino que constituye el corazón mismo de la *différance*.

Máquina abstracta y cibernética

En efecto, para comprender la evolución de los mecanismos de poder y dominación contemporáneos, debemos abordar la intersección de la tecnicidad, la cibernética y sus presupuestos operativos, pues estos configuran un escenario donde el poder ya no solo reprime, sino que programa la realidad. En este panorama, la dominación contemporánea abandona los moldes disciplinarios tradicionales para operar a través de flujos de información y arquitecturas modulares de control físico y digital. Comprender esta transición exige analizar cómo la cibernética recursiva transforma los procesos de retroalimentación en bucles infinitos pero cerrados que automatizan la gobernanza social y las formas mismas de producción de subjetividad. Pero, como advertíamos ya, este engranaje sistémico no se apoya en las pretensiones logocéntricas de la lingüística general, sino que las desplaza radicalmente: al carecer de discurso (o ideología, en sentido convencional), la cibernética disuelve la estructura del sentido para instaurar una gramática puramente operativa de señales y comandos desubjetivados. Así, el lenguaje pierde su adjudicada potencia reflexiva y se convierte en el vector técnico definitivo para la reproducción e interiorización del orden establecido, se convierte, en otras palabras, en información³. Sin olvidar las tempranas críticas de Walter Benjamin a la traductibilidad y comunicabilidad general que definían la concepción antropomórfica y burguesa del lenguaje (2007, 2010), conviene ahora atender a algunas hebras del debate en torno al estatuto del lenguaje en los procesos de codificación y automatización que comienzan a determinar, casi ontológicamente, no solo nuestra representación de lo real, sino la misma forma en que lo real se configura.

En efecto, para comprender los sistemas de control contemporáneos y la correlativa gubernamentalidad algorítmica necesitamos ir más allá de las fronteras del giro lingüístico tradicional, es decir, más allá del llamado correlacionismo (Meillassoux,

³ Conviene precisar que esta transmutación del lenguaje en información —o de la experiencia en *data*— no constituye un evento disruptivo o inaugural de la cibernética del siglo XX (pues ya Benjamin ponía este problema al centro de su *Programa de la filosofía futura*). Por el contrario, representa la consumación tardía del proyecto general de la metafísica occidental y su organización principal. Como ha señalado Schürmann (2003), la historia de la filosofía es la historia de las economías principales, estructuras de ordenamiento donde cada época impone un principio hegemónico (un *arché*) encargado de traducir e integrar la singularidad anárquica de lo real bajo las reglas de un lenguaje de dominación epocal. La conversión cibernética de la experiencia en información es la última de estas traducciones metafísicas: el vector técnico contemporáneo para neutralizar la diferencia y estabilizar el lazo social. Por otro lado, la noción misma de información también debe ser precisada, pues su genealogía bifurca el pensamiento contemporáneo en dos posiciones irreductibles: la vertiente de la cibernética general (Wiener, Luhmann) y la ontología de Gilbert Simondon. Para la cibernética general, la información posee un carácter eminentemente cuantitativo, selectivo y técnico; funciona como una medida de orden contra la entropía (Wiener) o como una operación puramente interna al sistema que reduce la complejidad del entorno mediante un código binario (Luhmann). En este marco, la información opera bajo un esquema hilemórfico encubierto, donde un código o señal preexistente se impone desde fuera para estabilizar, controlar y clausurar recursivamente un sistema. En claro contraste, Simondon desplaza la información del plano de la transmisión técnica al plano de la *ontogénesis*. Para él, la información no es un dato codificado ni un mensaje que viaja entre un emisor y un receptor pasivos, sino la operación misma de la individuación. Es una fuerza immanente que desencadena la toma de forma en un sistema pre-individual metaestable. Mientras que para la cibernética la información es un vector de control que clausura el sentido y estabiliza el orden, para Simondon la información es una modulación continua que dinamita el equilibrio estático, manteniendo el porvenir del ser esencialmente abierto y en constante transformación.

2008). En este escenario, la figura del lingüista danés Louis Hjelmslev y su glosemática emergen no solo como una revisión acotada del estructuralismo, sino como una verdadera anomalía epistemológica que subvierte los cimientos de la semiótica antropocéntrica (Watson, 2009). Mientras que la tradición inaugurada por Ferdinand de Saussure trató el fenómeno comunicativo según el esquema dual del signo —atrapando la realidad en una relación de correspondencia entre un significante (acústico/visual) y un significado conceptual—, Hjelmslev (1971) descentra esta soberanía representacional. Su intervención dismantela la noción de que el mundo requiere de la aduana de la conciencia humana o de la mediación del lenguaje verbal para adquirir consistencia y producir efectos reales.

La consecuencia de este desplazamiento se expresa en la posibilidad de sustituir el binomio saussureano (significante/significado) por una matriz algebraica de cuatro cuadrantes independientes pero presupuestos mutuamente: la forma de la expresión, la sustancia de la expresión, la forma del contenido y la sustancia del contenido. Para Hjelmslev, la lengua no es una sustancia corpórea, sino un entramado puro de relaciones abstractas, una red de funciones que organiza flujos preexistentes. Al disociar la forma de la sustancia, la glosemática demuestra que las “sustancias” de la expresión no tienen por qué ser estrictamente fonéticas o alfabéticas; pueden ser flujos eléctricos, impulsos biológicos o códigos binarios. Del mismo modo, las sustancias del contenido dejan de ser monopolio de las ideas humanas o de la intencionalidad de la conciencia, abriéndose a las transformaciones físicas de los cuerpos y a las modulaciones materiales del entorno. Félix Guattari radicaliza este andamiaje algebraico al llevarlo hacia una diagramación dinámica de las fuerzas sociales, donde los cuadrantes hjelmslevianos dejan de ser meras categorías clasificatorias y se convierten en vectores políticos y deseantes en constante disputa. Al liberar la forma de su dependencia tradicional de una sustancia ya dada, Guattari introduce la noción de máquina abstracta: un plano de desterritorialización que opera transversalmente, conectando semióticas asignificantes y flujos materiales antes de que el orden social dominante logre codificarlos o estabilizarlos (Guattari, 2015; Watson, 2009).

Esta abstracción matemática y no jerárquica es la que permite a Deleuze y Guattari rescatar a Hjelmslev para su *esquizoanálisis*. En el tejido conceptual de *Mil mesetas*, los filósofos franceses leen la glosemática hjelmsleviana como el único modelo lingüístico plenamente desterritorializado, capaz de servir de base para lo que denominan semióticas asignificantes. Frente a las semióticas significantes que encierran al sujeto en la trampa de la interpretación infinita, la lectura asignificante que derivan de la matriz hjelmsleviana abre el campo a una *comunicabilidad puramente operativa*. Aquí, los signos no portan un sentido que deba ser comprendido o descodificado hermenéuticamente, sino que actúan como inductores directos de procesos materiales. La introducción de Hjelmslev en el debate contemporáneo resulta, por lo tanto, relevante: su analítica provee el andamiaje semiótico exacto para describir una época en la que las máquinas informáticas, la cibernética y la operatoria algorítmica coordinan la vida social prescindiendo por completo de la soberanía de la significación humana, al tiempo que nos entrega un potente punto de contraste frente a la operación cibernética tradicional de reducción de la entropía proyectada por Norbert Wiener (1948).

Es precisamente en la estela de esta torsión semiótica donde se despliega, a lo largo de *Mil mesetas* (2002) —particularmente en “10.000 a.C.— La geología de la

moral” y en “20 de noviembre de 1923 – Postulados de la lingüística”—, un desplazamiento radical del estatuto de la información. Al desmontar el dogma lingüístico que reduce el lenguaje a un vector comunicativo homogéneo, neutro y abstracto, Deleuze y Guattari revelan que la palabra opera como un agenciamiento colectivo de consignas y transformaciones incorpóreas vinculadas al poder. Frente a esta captura, la “cibernética” de *Capitalismo y esquizofrenia* emerge como una potencia deseante, productiva, molecular y abierta a las multiplicidades; un flujo que nunca se organiza según el imperativo de la clausura operativa, sino que se afirma en la constatación de las líneas de fuga y en la inmanencia de los cuerpos sin órganos. Más que una cibernética de segundo orden —que aún arrastra la ilusión de un sujeto observador que estabiliza el bucle—, lo que aquí se pone en juego es la recepción de la allagmática simondoniana. Esta se erige como una teoría general de la transducción que interrumpe la simetría del código e incorpora la opacidad de lo intraducible; una dimensión donde el desvío y el error no son fallas del sistema, sino la fuerza y la metaestabilidad necesarias para gatillar procesos de individuación y transindividuación. Frente a la estandarización y la gubernamentalidad algorítmica contemporánea, este barroquismo maquínico renuncia a la exactitud purificada para abrirse, anárquicamente, a la contingencia de la intensidad y de los devenires.

En efecto, el cruce entre la lingüística formal de Hjelmslev y la teoría del control y la comunicación de Wiener ha constituido el suelo conceptual sobre el cual se erigen las tecnologías de la información contemporáneas, revelando una profunda correspondencia en su desplazamiento del antropocentrismo tradicional. Para Hjelmslev, la lengua deja de ser un fenómeno corpóreo o psicológico para convertirse en una red puramente algebraica de funciones que organiza flujos materiales sin requerir de la conciencia humana. En perfecta simetría, Wiener destituye al sujeto como legislador soberano del sentido al definir la comunicación no como un intercambio cognitivo o hermenéutico, sino como la transmisión física de información orientada a la autorregulación en el animal y la máquina. Esta confluencia realiza técnicamente la abstracción de las semióticas asignificantes formuladas por el lingüista danés, donde las formas de la expresión se desvinculan del habla humana para operar directamente sobre la materia (cuestión enfatizada en la lectura de Deleuze y Guattari). A la señal cibernética de Wiener no le interesa la interpretación ni el “significado” en términos lingüísticos tradicionales, sino la magnitud matemática y probabilística del mensaje capaz de desencadenar una acción directa o contrarrestar el ruido dentro de un sistema dinámico. Sin embargo, detrás de esta correspondencia operativa subyace una divergencia que todavía necesitamos pensar: una diferencia fundamental en torno al destino de la contingencia y el control. Mientras que la cibernética de Wiener posee una naturaleza constitutivamente centrípeta, cuyo fin último es combatir la entropía y asegurar la homeostasis del sistema mediante bucles de retroalimentación que metabolizan el error, la “síntesis” de glosemática y allagmática propuesta por Deleuze y Guattari— opera bajo un principio de apertura y desterritorialización absoluta. En el modelo de Wiener, el código funciona como el “timonel” (*kybernētēs*) que captura y administra la diferencia para encerrarla en el loop autorregulado de la máquina cibernética. En contraste, la interpretación deleuziano-guattariana, transmutada en máquina abstracta, provee un plano ontológico donde las formas y sustancias de la expresión y del contenido mutan y se desfazan sin cesar, ofreciendo las herramientas

conceptuales para pensar líneas de fuga mutantes capaces de trizar la clausura homeostática de la gubernamentalidad digital actual.

En efecto, esta comunicabilidad asignificante encuentra su encarnación técnica e histórica más radical en el advenimiento de la cibernética y la ontología algorítmica contemporánea, en la que los entornos digitales y de automatización informacional, la distinción clásica entre las palabras y las cosas colapsa en favor de lo que se ha denominado “semio-físicas” o semióticas de código puro (Lazzarato, 2014). Esta mutación epistémica, como ha señalado Pablo Manolo Rodríguez (2019) en su relectura de las transformaciones del saber contemporáneo, implica que las palabras ya no representan a los objetos desde fuera, sino que se inscriben directamente en ellos, diseminando el lenguaje en flujos informacionales, algoritmos y biomoléculas que prescinden de la centralidad humana. Aquí, la matriz de Hjelmslev adquiere una vigencia literal: las formas de la expresión se configuran mediante arquitecturas computacionales y álgebras booleanas⁴ que estructuran los flujos de datos (sustancia de la expresión), mientras que las formas del contenido operan como protocolos de modulación directa sobre la materia orgánica, los flujos financieros y los comportamientos de los usuarios en red (sustancia del contenido). Los sistemas de aprendizaje automático y las infraestructuras de plataformas no requieren de la comprensión hermenéutica por parte de una conciencia; funcionan, más bien, mediante la traducción maquínica de cualquier variable vital a magnitudes conmensurables. De este modo, la cibernética actual realiza técnicamente la intuición glosemática al desterritorializar los lenguajes históricos y asimilar la contingencia del mundo a un entramado formal de operaciones puramente algorítmicas y diferenciales⁵.

Por lo tanto sería aquí, en esta convergencia entre cibernética y máquina abstracta —entendida como diagrama o plano de consistencia inmanente que rige, cruza y hace posible una organización concreta de la realidad— donde se manifestaría, para algunos, la profunda ambivalencia de la ontología deleuziana frente al capitalismo contemporáneo. Si bien el descentramiento del sujeto lingüístico parecía prometer una emancipación frente a los códigos despóticos de la representación, el capitalismo cibernético ha asimilado esta misma lógica de flujos ininterrumpidos para sofisticar sus propios dispositivos de dominación. Esta alarmante afinidad estructural fue tempranamente señalada por Slavoj Žižek en *Órganos sin cuerpos* (2004), donde advierte de manera provocadora que la celebración deleuziana de un devenir puramente desterritorializado y fluido corre el riesgo de convertirse en la ideología perfecta del capitalismo digital. Con todo, el propio Deleuze ya había anticipado que la transición desde las sociedades disciplinarias hacia las sociedades de control no implicaba una

⁴ Para decirlo con cierta premura, las síntesis booleanas (y, o, no) son pervertidas por los tipos de síntesis que Deleuze despliega en su *Lógica del sentido*, interrumpiendo así la operatoria y la codificación recursiva.

⁵ Conviene mantener presente que esta aparente pureza del código y su clausura recursiva no borran, sin embargo, la dimensión material de la infraestructura requerida para la implementación del modelo cibernético. Esto exige desplazar la cuestión de la semio-física hacia el plano de una nueva economía política que desborde el diagnóstico stigleriano centrado en la estandarización y la nueva proletarianización cognitiva. Se vuelve imperativo, en su lugar, no perder el sentido clásico de la crítica de la economía política: aquel que atiende a las brutales exigencias materiales y termodinámicas que el andamiaje extractivo de los centros de datos —en términos de huella hídrica, consumo energético y soberanía territorial— impone directamente sobre el mundo físico.

liberación, sino una reconfiguración radical del poder: la perfecta articulación entre la sujeción social —que todavía constituye identidades y perfiles estables para el consumo— y la servidumbre maquínica. En este nuevo régimen de captura, el poder ya no se ejerce principalmente sobre un “yo” consciente, sino sobre el “dividuo” bioinformático. Como enfatiza Alexander Galloway (2012), el usuario deviene un vector de datos e *inputs* integrado de manera funcional en bucles de retroalimentación automatizados, donde su propia fuerza vital descodificada —desde sus pulsaciones cardíacas hasta su atención neuronal— es capturada para alimentar la reproducción del capital.

Por otro lado, la resistencia frente a esta gubernamentalidad algorítmica enfrenta una paradoja inédita: dado que los sistemas cibernéticos operan de manera recursiva, nutriéndose del ruido para optimizar sus propias funciones de predicción, cualquier intento de sabotaje o desviación semiótica corre el riesgo de ser asimilado y procesado como un nuevo patrón de comportamiento (Tiqun, 2020). Por consiguiente, la resistencia ya no puede apelar a un retorno nostálgico al humanismo dialéctico o a la acción comunicativa tradicional. Pensar una línea de fuga frente al control cibernético exige situarse en el mismo plano abstracto del código, recurriendo a estrategias de opacidad, desconexión radical o a la inyección de una contingencia radical que desestabilice la autorregulación homeostática del sistema y fracture, así, el bucle recursivo de su retroalimentación.

Pero hay algo más, filósofos anti-correlacionistas como Quentin Meillassoux y Ray Brassier meten en el mismo saco de la “filosofía de la correlación” tanto a la deconstrucción como al llamado “vitalismo intensivo” de Gilles Deleuze y Félix Guattari. El argumento central de Meillassoux es que los autores de *Mil mesetas*, en su afán por destruir el antropocentrismo, caen de lleno en un “subjetivismo metafísico”: al afirmar que el universo está hecho de flujos de afección, memoria y percepción inmanentes, no eliminan la correlación entre el ser y el pensar, sino que la absolutizan, proyectando rasgos vitales y subjetivos sobre toda la materia del cosmos (un panpsiquismo sofisticado). Por su parte, Ray Brassier, en su obra *Nihil Unbound* (2007), acusa a Deleuze y Guattari de incurrir en una falacia mística que secuestra la autonomía del objeto físico en favor del proceso puro. Para Brassier, esta filosofía del deseo y del devenir es incapaz de pensar el afuera radical y extinguido que describe la ciencia física y matemática; es decir, un universo puramente inerte, ciego y anterior a la existencia de cualquier forma de vida o de experiencia virtual. Para los anti-correlacionistas, reducir la realidad a un entramado hiperconectado de agenciamientos impide teorizar sobre la materia muerta y desértica que permanece completamente indiferente a nuestras categorías e intensidades.

Lejos de esto, nos interesa mostrar que la crítica del realismo especulativo padece de un malentendido fundamental sobre lo que significa la *inmanencia radical*⁶. Desde esta inmanencia absoluta, las críticas de Meillassoux o Brassier siguen atrapadas en el dualismo kantiano que intentan denunciar, porque asumen que categorías como “pensamiento” o “percepción” (incluso deseo) pertenecen exclusivamente a una conciencia humana. La ontología deleuziana no pretende humanizar la naturaleza; busca deshumanizar el pensamiento. Un átomo que responde a una fuerza física o una solución química que cristaliza están “percibiendo” y “respondiendo” a gradientes

⁶ Ver la segunda nota del ensayo anterior titulado Dispositivos.

intensivos. El cerebro no es un sujeto frente al mundo; es solo un agenciamiento material más en un cosmos donde el alma humana es una modulación de los mismos flujos que componen a una roca.

Frente a la apología de la materia muerta de Brassier (y la multiplicación exponencial de metafísicas de la naturaleza agente en el horizonte contemporáneo), la réplica deleuziana afirmaría que el “en-sí” matemático, frío e indiferente de los realistas especulativos es la verdadera abstracción idealista. Para los autores del *Anti-Edipo*, las matemáticas cartografían singularidades, vectores y transformaciones dinámicas de la materia en sintonía con la física no lineal. Lo que Brassier llama “materia inerte” no es una sustancia metafísica opuesta al movimiento, sino simplemente el grado cero de la intensidad, un estado que sigue cargado de velocidades infinitas y fuerzas virtuales. El “plano de inmanencia” disuelve, por lo tanto, el espejo del correlacionismo: no hay un sujeto y un objeto que se miran de frente; el pensamiento y el mundo son pliegues de una multiplicidad que no puede ser conjugada o calculada de una vez por todas. En definitiva, los filósofos anti-correlacionistas todavía parecen querer resucitar una metafísica pre-crítica clásica y dogmática camuflada bajo el manto del realismo científico. Mientras que el realismo especulativo congela el “afuera” convirtiéndolo en un objeto ancestral muerto al que solo se accede mediante la formalización matemática abstracta, Deleuze parece sostener que el afuera es la potencia de variación, mutación e imprevisibilidad que habita en el corazón molecular de la realidad. El verdadero desafío no consiste en contemplar pasivamente un cosmos extinguido, sino en cartografiar los potenciales de una materia vibrante que siempre desborda cualquier intento de fijación o predicción conceptual⁷.

De este modo, Deleuze (y Guattari) se distancia críticamente tanto de la ontología substancialista como del mecanicismo de la cibernética de primer orden y del organicismo de la cibernética de segundo orden. En primer lugar, esta ruptura se ejecuta en Deleuze a través de una práctica de lectura que él mismo describió como una “perversión o distorsión”, una aproximación de la cual emerge una nueva actualidad no para los sistemas totalizantes, sino para la herencia de los antiguos físicos estoicos y sus “causas pre-armónicas”, cruzando este vitalismo dinámico con sus lecturas singulares de Hume, Leibniz, Spinoza, Kant, Nietzsche y Bergson, entre otros. Por otro lado, su recepción de Gilbert Simondon lo sitúa en una posición óptima para pensar la materialización e individuación de los flujos y del deseo. Al sustituir la

⁷ Conviene señalar que la movilización de categorías como potencial, intensidad y variación no reinstala en la ontología deleuziana una metafísica tradicional de la fuerza, una reactivación de la *potentia* o una actualización de la *entelequia* del aristotelismo. El vitalismo deleuziano —si es que cabe retener el término— no es un espiritualismo organicista ni un animismo ingenuo de la naturaleza, sino una cosmofísica caosmótica. Esta perspectiva solo deviene inteligible mediante una lectura radical a contrapelo tanto del hilemorfismo y la física del acto/potencia, como de la metafísica idealista del *Kraft* (la fuerza romántica o dialéctica) y las economías políticas del *Macht* (el poder soberano o la voluntad de dominio). Lejos de concebir la intensidad como una virtualidad latente que aspira a realizarse en una forma final estable, Deleuze y Guattari desplazan la fuerza hacia la noción de afecto, entendido como la capacidad puramente material, molecular e inmanente de un cuerpo para afectar y ser afectado. Las intensidades y los potenciales caosmóticos no son el motor de un desarrollo armónico u orgánico, sino vectores anárquicos de diferenciación y mutación que se despliegan en un plano de consistencia no-estratificado, operando siempre en el umbral donde el orden físico colapsa y coemerge con el caos. Queda para otra oportunidad pensar las resonancias entre este cosmos y sus intensidades con la problemática de la difracción expuesta por Karen Barad.

lógica binaria de la cibernética por la allagmática simondoniana —entendida como la teoría general de las transformaciones y los intercambios de energía—, Deleuze ya no concibe la máquina tecnológica como una estructura de control autorregulada, sino como un umbral de transducción inmanente donde la energía potencial se actualiza y el código muta en una fuerza plástica y física de co-constitución de lo real.

No olvidemos que para Simondon⁸, la allagmática se erige como una ontología de la operación y el devenir que desborda el marco de la cibernética, incluso en sus variantes más sofisticadas de segundo orden. Mientras que la cibernética se enfoca en las estructuras de control, la autorreferencialidad y el mantenimiento de la identidad, la allagmática se consagra al estudio de las operaciones transductivas y metaestables. Esto significa que no analiza cómo un sistema se conserva estable frente a su entorno, sino cómo la interacción entre regiones de saber y ser se acumula tensión energética hasta que esta muta e inventa una estructura completamente nueva a partir de un medio metaestable. Esta diferencia conceptual se traduce en una ruptura radical con el principio de equivalencia general que subyace a la recursividad cibernética. La cibernética tradicional necesitaba codificar la realidad bajo una unidad de medida común (el bit o la señal codificada) para alimentar sus bucles de retroalimentación (*feedback*). La cibernética contemporánea abandona esa pretensión codificante mediante el recurso a una axiomaticidad inmanente expresada en la noción de recursividad. En contraste, la allagmática simondoniana sostiene que el saber/ser es constitutivamente inconmensurable consigo mismo. Es decir, la individuación no es el resultado de un cálculo recursivo que equilibra una ecuación técnica, sino la resolución dramática y asimétrica de fuerzas pre-individuales que inicialmente eran incompatibles. No se trata solo de entender que el individuo es posterior a la individuación, sino que la individuación nunca ocurre en el aire: está siempre inscrita en el cruce de flujos e intensidades diversas: “La condición previa de la individuación, según Simondon, es la existencia de un sistema metaestable. [...]. Pero lo que define esencialmente un sistema metaestable es la existencia de una ‘disparidad’ entre al menos dos órdenes de magnitud, dos escalas dispares de realidad entre las cuales no hay interacción comunicativa. Implica, por tanto, una diferencia fundamental, como un estado de disimetría” (Deleuze 1966/2005: 116).

Cuando esta “disimetría” se traslada al plano colectivo, el abismo entre ambos modelos se vuelve político. La sociocibernética y las teorías de sistemas contemporáneas tienden a interpretar la sociedad como una gigantesca red de comunicación donde nodos ya constituidos intercambian información equivalente; un enfoque que reduce lo social a una homeostasis de la conectividad, a un mercado de mensajes autorregulados y, finalmente, transparentes o decodificables. Simondon dinamita este reduccionismo con la noción de transindividuación, planteando que el tejido social no es una máquina de control de flujos, sino un espacio de creación impredecible. La transindividuación no emerge de la comunicación superficial entre sujetos aislados, sino de la puesta en común de la carga de realidad pre-individual que excede y acompaña permanentemente a la individuación vital: aquel potencial energético y afectivo

⁸ Los textos tempranos (1953) de Simondon a este respecto son “Cibernética y filosofía” (37-68) y “Epistemología de la cibernética” (169-190), ambos incluidos en *Sobre la filosofía: 1950-1980* (2018), así como el apéndice titulado “Allagmática” (469-480), perteneciente a *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (2014, originalmente 1958).

que coexiste con el “individuo” como una reserva inagotada e inasimilable por la mera ontología biológica. Lo colectivo se convierte así en un salto cuántico ontológico, en un desborde creador en el que los seres humanos inventan una nueva dimensión psicosocial compartida que renuncia a la recursividad que vuelve sobre lo mismo para estabilizar el sistema, abriéndose, en cambio, a una apertura radical hacia lo por venir⁹. En este contexto, resulta evidente cómo la carga y el roce acumulados en la intraducibilidad no solo generan una opacidad que funciona como sombra de la recursividad, sino que, en el horizonte metaestable teorizado por la allagmática, hacen posible una noción de individuación anticipatoria de la problemática del acontecimiento en Deleuze, radicalmente distante de las metafísicas schmittianas de la excepción y del evento.

Desde esta perspectiva, la cibernética de segundo orden no realiza ni neutraliza las demandas simondonianas expresadas en la allagmática, sino que ofrece una alternativa constructivista y autorreferencial obsesionada con la clausura operacional. El segundo orden busca sofisticar la conservación de la identidad del sistema, mientras que la allagmática celebra la metamorfosis y la ruptura. Para Simondon, la información no es un código lingüístico que un observador introduce en un mapa mental, sino un acontecimiento físico y ontológico: el acto puro de información o toma de forma que altera irreversiblemente al propio ser que opera. En definitiva, la allagmática sugiere la posibilidad de desoperar la lógica del capitalismo algorítmico moderno, lógica que pretende reducir la vida, el afecto y el pensamiento a datos conmensurables y controlables mediante bucles cibernéticos. Frente a la equivalencia general de la red algorítmica que busca predecir y modular el comportamiento, la individuación y la transindividuación muestran que la realidad siempre desborda a la máquina. El devenir no se cierra en un bucle recursivo perfecto; es una espiral abierta y cargada de potenciales que escapan a cualquier intento de gobernanza tecnológica.

Vacilaciones

Este es el horizonte en el que habría que leer el importante trabajo de Yuk Hui, desde sus elaboraciones en torno a la cuestión de la tecno-diversidad, hasta sus elaboraciones en torno a la capacidad recursiva de las máquinas (basadas en el modelo kantiano del juicio reflexivo). Sobre todo porque la propuesta de Hui en torno a la recursividad introduce una seria dificultad cuando se confronta con la sofisticación del control algorítmico actual. La recursividad cibernética no es una mera repetición mecánica, sino un bucle reflexivo capaz de absorber la indeterminación y los errores para optimizar su propio funcionamiento; opera, fundamentalmente, como una fuerza centrípeta que metaboliza el ruido exterior y lo traduce en información útil para el sistema —una nueva e inquietante actualización de la astucia de la razón¹⁰—.

⁹ Como debería ser claro, esta transindividualidad, como colectividad, se distancia radicalmente del colectivismo como hipérbole del subjetivismo que señala Heidegger.

¹⁰ Conviene precisar que Hui —en el segundo capítulo de *Recursividad y contingencia* (2022), titulado significativamente “Lógica y contingencia”—, argumenta que la cibernética no se limita a realizar un modelo mecanicista clásico, sino que consume el tránsito de la teleología orgánica de la *Crítica del juicio* kantiana hacia el pensamiento especulativo de la lógica hegeliana. Para él, el concepto de recursividad encuentra su

En este escenario, cabe preguntarse si la noción de contingencia formulada por el filósofo hongkonés posee la potencia necesaria para fracturar esta dinámica o si, por el contrario, termina siendo reducida a una “diferencia interna administrada” por el propio *loop* informático (repitiendo así las dificultades que la noción de negatividad —determinada— tenía en el sistema hegeliano). La máquina de captura cibernética ya no teme a lo inesperado; lo necesita. Al incorporar la contingencia como un vector de optimización —como ocurre en el modelado probabilístico del *machine learning*—, el sistema neutraliza la posibilidad de un afuera, convirtiendo cualquier anomalía o desvío conductual en un dato más dentro de su matriz de modulación asignificante.

Por lo tanto, la “cosmotécnica” y la apertura a la contingencia propuestas por Hui corren el riesgo de quedar atrapadas en la misma ambivalencia que Žižek, desde una posición hegeliana, reprocha al pensamiento de los flujos deseantes. Si la recursividad es constitutivamente capaz de integrar lo imprevisto para estabilizarse y expandirse, la contingencia corre el peligro de operar meramente como el combustible que dinamiza la actualización del algoritmo. Desafiar esta captura centrípeta exige algo más que la producción de accidentes o variaciones locales; requiere interrogar la potencial existencia de formas de alteridad que se resistan por completo a la traducción binaria. Para que la contingencia sea efectivamente emancipatoria, no puede funcionar como una variable computable dentro del bucle, sino como un colapso semio-físico irreducible que interrumpa la propia capacidad del sistema para autorregularse¹¹.

Por otro lado, sin embargo, esta lectura de una recursividad algorítmica con capacidad ilimitada de amortiguación y absorción plantea una delicada aporía en el

prefiguración más sofisticada en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, específicamente en la estructura del “concepto” y en la relación reflexiva del ser con el otro que se resuelve en la identidad del automovimiento. Hui muestra cómo la retroalimentación (*feedback*) de la cibernética opera de manera homóloga a la *Aufhebung* (superación/conservación) hegeliana, donde la contradicción y lo negativo son interiorizados para posibilitar el desarrollo dinámico del todo. De este modo, fundamenta que la recursividad contemporánea opera como una actualización de la lógica reflexiva hegeliana, otorgando una dimensión inmanente al automovimiento del concepto en los sistemas de cómputo actuales. Esta asimilación exige, sin embargo, ser leída a la luz de la temprana y crucial reseña de Gilles Deleuze al libro de Jean Hyppolite, *Lógica y existencia* (recopilada en *La isla desierta y otros textos*, 2005: 21-25). En dicha reseña, Deleuze elogia explícitamente el esfuerzo de Hyppolite por consumir una ontología pura al desplazar la lógica fuera de los márgenes de la antropología y del humanismo. No obstante, Deleuze introduce allí su objeción fundamental: al fundamentar la ontología en el automovimiento de un saber especulativo, el sistema de la contradicción permanece irremediabilmente preso de la centralidad del concepto y del primado de la identidad. Para Deleuze, la dialéctica hegeliana es incapaz de pensar la diferencia real o la multiplicidad anárquica, pues toda alteridad es reducida a un momento negativo internalizado por la totalidad recursiva. En este sentido, la actualización de la lógica que describe Hui debe ser pensada desde la advertencia deleuziana: la recursividad cibernética contemporánea no es más que la actualización técnica de ese impase metafísico, un aparato de captura algorítmica que simula apertura e interioriza contingencias solo para neutralizar la multiplicidad radical e inasimilable del afuera.

¹¹ En una dirección afin, esta postulación de una alteridad refractaria a la traducción binaria halla un suelo teórico en la noción de “*poiesis in black*” (o “pensamiento en desorden”) formulada por R. A. Judy (2020) en su obra *Sentient Flesh*. Lejos de proponerse como una mera alternativa culturalista o antropológica, la *poiesis in black* emerge como un vector de inmanencia —arraigado en la concomitancia irreducible de carne, pensamiento y potencia performativa— que opera agrietando las arquitecturas de la ontología y la epistemología occidentales. No busca ensanchar los márgenes de inteligibilidad del bucle recursivo, sino fisurar su lógica desde un plano aposicional (*aformativo*): una forma de acontecimentalidad (*eventfulness*) que no puede ser recursivamente rendida ni archivada, pero sobre la cual tampoco podemos fundar una nueva política (convencional). En un próximo volumen intentamos pensar esto desde el punto de vista de la singularidad de las revueltas.

pensamiento sobre la técnica: ¿es la arquitectura cibernética la que posee empíricamente dicha potencia asimiladora, o se trata de una proyección maximalista que teoriza el dispositivo tecnológico bajo una lógica hegeliana invertida? Al postular que todo residuo, ruido o contingencia material es constitutivamente internalizado por el sistema para asegurar su propia autopoiesis, la sospecha dialéctica de Žizek se sitúa en un terreno resbaladizo. Al intentar desmitificar la supuesta inocencia revolucionaria de los flujos desterritorializados, su crítica corre el riesgo de sustantivar a la misma cibernética, transformándola en el nuevo ropaje técnico del Espíritu Absoluto. En este sentido, representarse el *loop* informático como una astucia de la razón digital —capaz de metabolizar toda alteridad como diferencia interna administrada— deifica la lógica de la captura y obtura de antemano la posibilidad de fallas estructurales o colapsos sistémicos reales. Frente a esta clausura metafísica, la insistencia de Deleuze y Guattari en un “afuera inmanente” (en una *extimidad* o pliegue) y en la inestabilidad (o metaestabilidad simondoniana) de los planos no debe leerse como una ingenuidad pre-dialéctica, sino como una advertencia materialista y aleatoria contra la ilusión de un control absoluto y perfectamente integrado.

Esta fuga se operativiza mediante lo que Deleuze y Guattari definen como el diagrama o la semiótica mutante: una fuerza que no comunica información, sino que produce mutaciones en lo real de manera irreversible. Frente a la servidumbre maquínica que incluye al usuario como un componente funcional del feedback, ellos proponen la construcción de “mesetas” de intensidad, tales como su lectura de Lewis Carroll y sus trastocaciones del sentido y de la causalidad, o la aproximación a Francis Bacon y su pintura (2002) como una intensificación que despliega una *lógica de la sensación* capaz de obturar toda articulación recursiva, haciendo visible una intensidad que el concepto no puede capturar y que interrumpe, efectivamente, el flujo de retroalimentación. Esto implica desplegar estrategias de opacidad, desfiguración, desmetaforización y descodificación que actúan como un cortocircuito: en lugar de alimentar al algoritmo con respuestas negativas o erráticas —que el sistema procesaría como simple ruido a optimizar—, se introduce una contingencia absoluta mediante el silencio, el sabotaje técnico y la cuestión, no suficientemente abordada, de los devenires minoritarios, los cuales interrumpen estadísticamente los flujos al instalar una serendipia indomesticable. Al romper la circularidad del feedback, la línea de fuga fractura la fuerza centrípeta del sistema, permitiendo que los flujos de vida y deseo escapen de la captura informática para trazar nuevos planos de consistencia inasimilables para el código contemporáneo; trazos y líneas centrífugas que desbaratan la clausura operativa, volviéndola inoperante, loca. De lo contrario, la recursividad sería inexpugnable, abriendo un bucle infinito que solo termina en la extinción de toda exterioridad, al modo de una contracción absoluta del universo, sin difracción o diferencia.

Deseo y artificio

Sin embargo, esta insistencia en una “resistencia inmanente” y la misma apelación a líneas de fuga “deseantes” nos sitúa ante otra dimensión problemática en este horizonte: el estatus de la vida y el deseo en el andamiaje deleuziano, concebidos como

potencias capaces de desbordar la captura cibernética. Es fundamental precisar que Deleuze y Guattari no reintroducen en absoluto una concepción ingenua, romántica o pre-crítica del vitalismo ni de las pulsiones biológicas subjetivas. Para ambos autores, el deseo no guarda relación con una espontaneidad naturalista ni con una pureza afectiva previa a la sociedad; el deseo es constitutivamente maquínico, una ingeniería de acoplamientos y producciones de flujos que solo cobra existencia a través de agenciamientos históricos precisos. No se trata, por lo tanto, de liberar un “impulso vital” reprimido por los algoritmos, sino de oponer a la máquina cibernética una máquina deseante que funciona mediante la invención de conexiones imprevistas y desterritorializaciones radicales.

Todavía necesitamos, sin embargo, interrogar la comprensión del deseo que opera en esta concepción maquínica, el cual pareciera estar despojado de toda negatividad o carencia, afirmándose de forma estrictamente positiva y productiva. Si el deseo es producción pura y carece de un sujeto consciente que lo gobierne, la frontera entre las dinámicas mutantes de las máquinas deseantes y la propia lógica expansiva e inherentemente innovadora del capital algorítmico se vuelve peligrosamente porosa, reactivando la sospecha de su asimilación o yuxtaposición contingente y funcional. En segundo lugar, este vitalismo maquínico debería ser cruzado con la interrogación que Derrida (2023) despliega en su seminario *La vida la muerte* en torno a lo que denomina la “lógica del viviente”. Allí, a través de una deconstrucción del discurso de la biología molecular y de la cibernética clásica —especialmente en diálogo crítico con las tesis de François Jacob—, muestra que pretender situar la auto-organización, la fluidez y el dinamismo de lo vivo como un afuera absoluto o una resistencia pura frente al texto y al código no hace más que reinstaurar otra variante de la metafísica de la presencia.

Al concebir la vida como un principio de inmanencia pura o una fuerza de desborde irreductible, el supuesto vitalismo deleuziano se arriesgaría a hipostasiar una presencia originaria que ignora la *différance* y la tecnicidad originaria. Para la lectura derridiana, no existe un dinamismo vital que anteceda a la inscripción de la huella; lo vivo está desde siempre habitado por la muerte, por la prótesis y por el retraso de una huella que imposibilita cualquier pureza o inmediatez autorregulada (Derrida, 1989a). Así, el problema de la emancipación en la era digital no puede resolverse mediante la apelación a una “potencia de la vida” que fracture el código centrípeto, dado que el propio código cibernético ya se estructura bajo la lógica de la autorregulación y la homeostasis de lo vivo. La salida de este bucle informático exige asumir que no hay un “afuera” vital latente listo para ser liberado; toda resistencia debe articularse en la torsión interna de la propia huella, asumiendo que el campo semio-físico y digital no es un obstáculo para la vida, sino la condición técnica y aporética en la que la “vidamuerte” se despliega y se resiste a ser administrada.

Como sea, ni Heidegger concebía al *Dasein* en su arrojio como la demanda de un acceso a la existencia prelapsaria, ni tampoco es cierto que Deleuze y Guattari sostengan una postura ingenua o acrítica respecto a la ontología de los flujos. Como el mismo Deleuze (2007) precisara en su célebre prefacio para la edición italiana de *Mil mesetas*, la conceptualización del inconsciente como una fábrica maquínica y productiva exigió una rectificación constante para no ser confundida con un panfleto de

agitación espontánea, marcada por la efervescencia del 68¹². De hecho la introducción a *Mil Mesetas*, “Rizoma”, puede ser leído como una elaboración que desplaza el inconsciente fabril y el modelo arbóreo o raicilla del libro, en función de la multiplicación de mesetas que no constituyen *un* libro. Pero esto no significa claudicar frente a las determinaciones antropológicas o psicoanalíticas del deseo, lejos de eso, en su diálogo de 1977 con Claire Parnet, unos años antes de *Mil Mesetas*, Deleuze insiste en esto:

Sobre el *Anti-Edipo*, sobre las máquinas deseantes, sobre lo que es un agenciamiento de deseo, las fuerzas que moviliza, los peligros que afronta, se nos han atribuido muchas tonterías. Nosotros no las habíamos dicho. Lo que nosotros decíamos era que el deseo no está, en absoluto, ligado a la “Ley”, y no se define por ninguna carencia esencial. Sólo un cura podría defender lo contrario: la ley constituyente como núcleo del deseo, el deseo constituido como carencia, la santa castración, el sujeto escindido, la pulsión de muerte, la extraña cultura de la muerte. Qué duda cabe que es así cada vez que se piensa el deseo como un puente entre un sujeto y un objeto: en ese caso el sujeto del deseo sólo puede estar escindido, y el objeto, perdido de antemano. Lo que nosotros intentábamos mostrar, por el contrario, era cómo el deseo estaba fuera de esas coordenadas personalógicas y objetales. Nos parecía que el deseo era un proceso, y que desarrollaba un plano de consistencia, un campo de inmanencia, un “cuerpo sin órganos”, como decía Artaud, recorrido por partículas y flujos que se escapan tanto de los objetos como de los sujetos ... El deseo no es, pues, interior a un sujeto, ni tampoco tiende hacia un objeto: es estrictamente inmanente a un plano al que no preexiste, a un plano que es necesario construir, y en el que las partículas se emiten y los flujos se conjugan. Si no hay desplegamiento de ese campo, propagación de tales flujos, emisión de tales partículas, no hay deseo. Lejos de suponer un sujeto, el deseo tan sólo puede alcanzarse en el momento en que uno pierde la posibilidad de decir YO (*je*). Lejos de tender hacia un objeto, el deseo tan sólo puede alcanzarse en el momento en el que uno ni busca ni capta un objeto, ni tampoco se vive como sujeto. (Deleuze & Parnet, 1980: 101-102).

Las máquinas deseantes nunca operan en el vacío ni se alimentan de insumos puros, sino que están constitutivamente expuestas a la reterritorialización de sus propios engranajes en las estructuras del capital. Por consiguiente, sería equívoco homologar su particular comprensión de los pliegues, los devenires moleculares y las formas inoperantes de resistencia —aquellas micro-fisuras dirigidas precisamente contra la plasticidad flexible con la que la cibernética conjuga lo múltiple— con una simple apelación onto-política de la “multitud”, las identidades fragmentarias o las luchas minoritarias basadas en un deseo de emancipación, porque esto sería, otra vez, adjudicarle al deseo una intencionalidad subjetiva, reinscribirlo en una economía de las carencias y las abundancias, del sujeto y el objeto¹³. Por el contrario, hay que inscribir

¹² Nos dice Deleuze: “*Mil mesetas* (1980) es la continuación de *El Anti-Edipo* (1972). Pero ambos han tenido objetivamente destinos muy diferentes. Sin duda a causa del contexto: para éste, época de agitación, que aún formaba parte del 68; para aquél, la calma ya desinflada en cuyo momento nació”. (Deleuze, 2007: 277). Pero también: “*El Anti-Edipo* tenía una ambición kantiana, había que intentar una especie de *Crítica de la razón pura* en el orden del inconsciente. De ahí la determinación de unas síntesis propias del inconsciente; el desarrollo de la historia como efectuación de estas síntesis; la denuncia de Edipo como “ilusión inevitable” que falsifica toda la producción histórica” (2007: 278).

¹³ “Un cuerpo sin órganos no es un cuerpo vacío y desprovisto de órganos, sino un cuerpo en el que lo que hace de órganos (¿lobos, ojos de lobos, mandíbulas de lobos?) se distribuye según fenómenos

el deseo en la misma revisión que las nociones de fuerza e intensidad demandan, para acceder a una física materialista que no quede traducida a la economía psicologista y psicoanalítica del sujeto.

Al traducir la problemática del pliegue y la multiplicidad a una retórica bienintencionada sobre “deseos emancipatorios” y “agenciamientos colectivos”, las versiones más convencionales del deleuzianismo tienden a pasar demasiado rápido a las luchas efectivas sin advertir un obstáculo insoslayable: estos movimientos siguen aconteciendo en el suelo histórico-ontológico determinado por la propia operación cibernética. En esta apresurada traslación pragmática se difuminan por completo los matices del debate sobre el control digital y la recursividad centripeta. Lo múltiple y lo fluido ya no parecen constituir un obstáculo; emergen como el núcleo mismo de la gubernamentalidad algorítmica, la cual descentraliza, modula y promueve la diversidad para gestionarla más eficazmente en sus redes de optimización. Mientras que, la resistencia deleuziana, lejos de conformarse con la afirmación sustantivada de la diferencia, exige una opacidad radical (el pliegue barroco) que desestabilice el marco de captación mismo, asumiendo que cualquier revuelta que no desfigure el código informático que la acoge se convierte de inmediato en el combustible que dinamiza la actualización del sistema¹⁴.

Este callejón sin salida nos obliga a retomar, desde una perspectiva radicalmente distinta, la aparente división binaria entre el deseo y la máquina, entre deseo y artificio. La presuposición de que existe una “vida pura” o una “fuerza deseante” que es posteriormente capturada o alienada por la mediación técnica es insostenible bajo el prisma de la llamada tecnicidad originaria (recordemos nuestra decisión de pensar *la Gestell*, en femenino, como matriz de incubación co-originaria). Tal como demostró André Leroi-Gourhan (1971) desde la paleoantropología –y como posteriormente profundizaría el mismo Derrida (1989a) a través de la lógica del suplemento—, el ser humano y la vida misma no anteceden a la técnica; el proceso de hominización es el resultado de una exteriorización material donde la memoria y la experiencia biológica se depositan desde siempre en soportes artificiales. No hay un sustrato vital incorrupto que preceda al código, pues lo vivo es constitutivamente indisociable de la prótesis y de la inscripción de la huella; se trata de una co-creación en la que la hominización presupone la tecnificación y viceversa.

El mismo Hui (*Kant Machine*, 2026) retoma esta problemática para articular su comprensión de la tecnología a través de su elaboración en torno a la “máquina kantiana”. Inspirado en la tercera crítica de Kant (el estatuto auto-fundado del juicio reflexionante), Hui explica que los sistemas tecnológicos contemporáneos han dejado de operar bajo

de masa, siguiendo movimientos brownianos, bajo la forma de multiplicidades moleculares. El desierto está poblado. El cuerpo sin órganos se opone, pues, no tanto a los órganos como a la organización de los órganos, en la medida en que ésta compondría un organismo. No es un cuerpo muerto, es un cuerpo vivo, tanto más vivo, tanto más bullicioso cuanto que ha hecho desaparecer el organismo y su organización. Unas pulgas de mar saltando en la playa. Las colonias de la piel. El cuerpo lleno sin órganos es un cuerpo poblado de multiplicidades. El problema del inconsciente no tiene nada que ver con la generación, y sí mucho con el poblamiento, la población. Es un asunto de población mundial en el cuerpo lleno de la tierra, y no de generación familiar orgánica.” (2002: 37).

¹⁴ Central aquí sería la referencia al excedente de toda codificación, la imposibilidad de operativizar todo, incluyendo el resto o excreción del “cuerpo” en su abstracción cibernética: “En Kafka, la construcción de una gran máquina burocrática paranoica va unida a la creación de pequeñas máquinas esquizofrénicas de un devenir-perro, de un devenir-coleóptero” (2007: 40).

la causalidad lineal mecanicista para asemejarse a organismos vivos auto-productores, capaces de auto-legislarse (de dotarse a sí mismos de juicios reflexivos). En este contexto, la relación entre los bucles de autorregulación y los accidentes externos es vista por él como la tensión entre recursividad y contingencia. A diferencia de las máquinas lineales de primer orden, donde el error o ruido representa un defecto que debía ser eliminado, la cibernética avanzada se alimenta del accidente (de la contingencia). En otras palabras, a diferencia de la cibernética de primer orden constituida desde un exterior que la funda y la programa, la de segundo orden no reposa en un principio de razón suficiente. Se apoya, más bien, en la constitución de una autopoiesis o auto-legislación que omite la exterioridad, generando un pliegue o bucle infinito de retroalimentación; una multiplicidad de *loops* que generan su propia meseta.

Así, cuando la “máquina” kantiana-cibernética a la que apela Hui se enfrenta a una irregularidad imprevista, no se destruye; por el contrario, asimila dicha contingencia de manera flexible mediante su bucle recursivo, modificando su propia organización interna para evolucionar hacia un nivel de complejidad superior. Luego, y de manera coherente, frente al prisma homogeneizador occidental, Hui propone el concepto de “tecnodiversidad”, sugiriendo que la multiplicación de diversas “cosmotécnicas” locales —sistemas técnicos arraigados en ontologías no occidentales— puede fracturar el devenir mono-técnico y fragmentar el futuro que se presenta como inevitable (Hui, 2020).

La cuestión es precisar si la recursividad flexible termina por ahogar materialmente la contingencia en lugar de liberarla. La efectividad del capital tecnológico contemporáneo radica precisamente en su capacidad para legislarse a sí mismo y metabolizar el fallo con el fin de incrementar su propia performatividad. En términos convencionales el “sistema contemporáneo” asimila la alteridad y el accidente, convirtiendo lo que antes amenazaba con romper la máquina (sistema) en el combustible que estabiliza su marcha. Al dotar a la máquina/sistema de esta capacidad de auto-organización, el modelo recursivo perfecciona la estructura de emplazamiento de la tecnología teorizada por Heidegger, inmunizando al “sistema” contra cualquier interrupción radical mediante la mercantilización de su propia variabilidad. Al hacerlo, la máquina/sistema cancela todo residuo de un existir que comparezca “sin porqué”, puesto que todo accidente es inmediatamente forzado a rendir cuentas ante el principio de razón calculable. En este sentido, el límite más problemático del proyecto de la tecnodiversidad radica en que Hui parece confundir la imposibilidad de una totalidad explicativa o lógica con la contundencia de una totalidad fáctica o material. En términos más cáusticos, parece olvidar que la *Gestell* se materializa a través de una imperialidad cuyas manifestaciones materiales no pueden obviar la forma en que la auto-constitución de la misma *Gestell* “occidental” es también la constitución de un mundo con sus jerarquías y zonas de sacrificio. Al tratar a la *Gestell* como una especie de marco epistemológico “occidentalista” susceptible de ser desafiado por el Daoísmo o el animismo, el autor hongkonés pareciera soslayar el alcance de la planetarización extractiva del capital. El despliegue fáctico del capitalismo de plataformas opera en la infraestructura física, en los protocolos globales de red y en las cadenas globales de valor que unifican materialmente el planeta.

Sin embargo, una lectura más atenta del proyecto de la tecnodiversidad sugeriría que Hui no peca de idealismo epistemológico, sino que opera bajo una estrategia de

inmanencia radical. Para Hui, la planetarización extractiva del capital y la unificación infraestructural del mundo son condiciones de partida inevitables que vuelven obsoleta cualquier resistencia basada en un “afuera” primitivo o en un ludismo nostálgico. Si la *Gestell* ha capturado la materialidad del planeta, la única vía de escape no es la oposición frontal —la cual es inmediatamente metabolizada por el bucle adaptativo—, sino la introducción de una heterogeneidad ontológica en el núcleo mismo del desarrollo técnico. Al movilizar el taoísmo o el animismo, Hui no busca oponer cosmovisiones discursivas a los centros de datos, sino cuestionar la aparente inevitabilidad de la racionalidad que gobierna su diseño. La recursividad, en esta línea de defensa, no sería un mecanismo de inmunización perfecta, sino un terreno de disputa: una estructura de bucles abiertos cuya sensibilidad a la contingencia local posee el potencial de desviar los fines monoculturales de la optimización del capital. Así, la tecnodiversidad no soslaya la infraestructura material; por el contrario, intenta transformarla al postular que si la tecnología se abre a múltiples lógicas y memorias relacionales, las infraestructuras resultantes no tendrían que replicar necesariamente las jerarquías de la imperialidad occidental ni la violencia de sus zonas de sacrificio, sino dar lugar a modos de existencia técnica que cohabiten con el entorno de maneras radicalmente distintas¹⁵.

Sin embargo, este movimiento lleva a Hui a postular, en consonancia con el perspectivismo antropológico y los nuevos materialismos, una sustitución de la onto-teología por una multiplicación de ontologías regionales, eludiendo dar el paso decisivo hacia lo que el último Heidegger y, posteriormente, Reiner Schürmann tematizan bajo la noción de una constelación anárquica de la presencia. Mientras que el proyecto de la tecnodiversidad busca abrir la técnica a marcos cosmológicos plurales para gobernar su recursividad, la perspectiva schürmanniana de la anarquía ontológica apunta a la destitución de cualquier principio rector que organice el aparecer. No se trata aquí de gestionar las bifurcaciones de la máquina mediante la inyección de lógicas locales, sino de experimentar la quiebra de la época técnica como el colapso del mismo principio de razón, liberando una presenciación que ya no puede ser coordinada ni por el capital ni por el Estado, ni por ninguna abstracción. Esto no constituye, por supuesto, una carencia o un descuido en el andamiaje de Hui, sino la puesta en evidencia de nuestra propia lectura crítica, la cual busca situar el problema de la contingencia

¹⁵ Como ejemplo paradigmático de esta recursividad entendida como campo de batalla, cabe remitir al debate contemporáneo en torno a la inteligencia artificial de segundo orden y las problemáticas de la alineación de objetivos (goal alignment) y de valores (value alignment). Mientras que los conglomerados corporativos concentran sus esfuerzos en acelerar exponencialmente el desarrollo de modelos generativos, permanece postergado el debate sustantivo sobre cómo asegurar ambas dimensiones de la alineación para evitar no ya un uso malintencionado de la tecnología por parte de agentes individuales, sino que la propia IA determine sus criterios recursivos de optimización con total prescindencia de los marcos normativos humanos. No obstante, y este constituye el nudo ciego menos discutido del problema, la determinación de dichos criterios de alineación con respecto a “valores humanos” reintroduce de inmediato la pregunta ontológico-política por el quién de la programación. Es aquí donde el debate adquiere su gravedad contemporánea: el diseño e implementación de estos criterios de control algorítmico global corre a cargo de la nueva vanguardia de Silicon Valley. Bajo figuras como Peter Thiel o Alex Karp (Palantir), esta élite tecnocrática justifica su monopolio infraestructural mediante la retórica de una defensa existencial de Occidente, una narrativa reactiva donde resuenan tanto las viejas agendas geopolíticas de la soberanía imperial como las nuevas modulaciones de las derechas identitarias globales en contra de lo no occidental. La alineación corporativa se revela así no como una solución neutral de gobernanza técnica, sino como la imposición de una axiomática política monocultural encargada de clausurar autoritariamente la tecnodiversidad planetaria.

informática no en el plano de una reordenación cosmotécnica, sino en relación con la fisura anárquica como revés de la dominación técnica.

Desenlace

Eso que Deleuze y Guattari (1980/2002) teorizaban ya como axiomática capitalista y como Capitalismo Mundial Integrado (Guattari, 1989/2015) no desaparece porque la máquina sea auto-reflexiva o autopoietica, sino que se naturaliza constituyéndose en el reverso fantasmático de la planetarización contemporánea. En este escenario, las contingencias emergentes de las diversas cosmotécnicas locales corren el riesgo de ser subsumidas inmediatamente como nichos culturales que aportan “diversidad” y “personalización” de interfaz a una base técnica global que permanece inalterada a pesar de las llamadas diferencias locales.

En efecto, la resistencia fragmentada y diversificada que propone Hui corre el riesgo de formular una fantasía académica que, lejos de interrumpir la disponibilidad total, diseña involuntariamente su próxima actualización adaptativa. Mientras que Hui parece confiar en la flexibilidad de la cibernética actual para albergar la diferencia cosmotécnica, la orientación destructiva se revela fácticamente más precisa: el peligro ontológico de la técnica contemporánea no estriba en su rigidez o en la posibilidad de que falle, sino en su totalizadora capacidad de funcionar a la perfección a escala planetaria. Al absorber toda contingencia, termina por cancelar el espacio para un habitar no mediado por la articulación onto-política que Occidente reivindica como su gran invención (la invención de la política, como espacio de la recursividad del orden).

En este contexto, la intervención de Bernard Stiegler (2020), particularmente en sus *Nanjing Lectures (2016-2019)*, ofrece una mediación fundamental y un giro que nos permite destrabar la encrucijada que aquí se le objeta a Hui. Mientras Hui aborda el problema desde una aproximación organicista inspirada en el neo-confucianismo chino y en su lectura hábil de Kant y la lógica sistémica de la recursividad, Stiegler introduce una perspectiva termodinámica, organológica y farmacológica. Para Stiegler, la técnica no es un mero marco de representación o una estructura algorítmica aislada, sino un proceso de exosomatización —la producción de órganos artificiales fuera del cuerpo biológico— que opera directamente a escala planetaria. Esta noción de una tecnicidad originaria expandida le permite romper con la versión convencional e instrumental de la tecnología sin que ello implique, de manera crucial, reducir la lectura heideggeriana de la técnica a una problemática social o socio-política relativa a la dominación. Por el contrario, historizando los procesos de gramatización (lingüística, analógico-mecánica y digital-algorítmica) Stiegler puede pensar las sociedades hiper-industriales contemporáneas, marcadas por una gramatización digitalizada de la experiencia, y por una realización del proceso de proletarización como externalización y objetivación sin revés. De esto se sigue, otra vez, el que la *Gestell* no pueda ser concebida como una superestructura ideológica ni como una mera herramienta de opresión de clase; es, por el contrario, la condición ontológica y

material dentro de la cual se constituye la propia existencia humana¹⁶.

En efecto, la relativización de esta clausura algorítmica encuentra un anclaje fundamental en las *Nanjing Lectures*, en las que se redefine el Antropoceno como un *Entropoceno*. Para Stiegler, la automatización digital generalizada que caracteriza a la sociedad automática contemporánea no constituye un mero avance técnico, sino un vector de disipación que acelera la entropía en tres niveles interconectados: la destrucción física de la biosfera (entropía termodinámica), la pérdida de biodiversidad (entropía biológica) y, de manera más insidiosa, la estandarización y proletarianización de las facultades críticas de la psique humana por medio del hiper-control de las plataformas digitales (entropía informática y psicosocial). Al operar como un *pharmakon* devorador, el bucle del *machine learning* funciona precisamente automatizando las protenciones humanas; es decir, calcula y neutraliza el deseo antes de que acontezca, despojando a los sujetos de sus saberes locales o acotados (*savoir-faire*) y de su capacidad de bifurcación crítica, sumiendo al entorno social en un estado de desorientación sistémica y nihilismo entrópico.

Frente a esta catástrofe de la optimización ciega, Stiegler plantea la urgencia de forzar una ruptura terapéutica y política (una bifurcación) hacia el *Neganthropoceno*, un horizonte donde la infraestructura técnica sea redirigida intencionalmente para producir neguentropía, esto es, diferenciación, singularidad y complejidad viva. Esta transición exige una práctica de la “desautomatización” que se acopla de forma precisa con el diagrama mutante y las líneas de fuga centrífugas de corte deleuziano. La desautomatización implica utilizar los órganos técnicos no como aparatos de captura y modulación asignificante, sino como soportes para cultivar la inteligencia colectiva y el cuidado, interrumpiendo el *feedback* algorítmico mediante la irrupción del acontecimiento impredecible, un nuevo tipo pensamiento crítico y el descarrilamiento estético (un descarrilamiento desde la estética en primer lugar). De este modo, la propuesta del

¹⁶ Para cartografiar con precisión la gravedad de esta condición material, resulta indispensable trazar una triple distinción epistemológica y organológica. En primer lugar, es necesario separar la cibernética de la inteligencia artificial: mientras la primera apela a un sistema general de comunicación y control, la IA contemporánea —especialmente en su giro conectivista y de aprendizaje profundo— no solo opera en la dimensión noética, sino que abandona el paradigma deductivo para simular procesos cognitivos y predictivos autónomos basados en la inyección masiva de datos, cuestión exponencialmente agravada por la computación cuántica y su lógica de la predictibilidad. En segundo lugar, este desplazamiento exige diferenciar entre una IA de primer orden y una IA de segundo orden. La primera funciona como un automatismo heterónomo que ejecuta reglas lógicas rígidamente programadas por el ser humano. La segunda, en cambio, opera bajo un régimen de autonomización radical: se trata de una maquinaria automatizada que, mediante redes tecno-neuronales profundas y optimización recursiva, es capaz de alterar sus propios pesos matriciales y generar sus propias pautas adaptativas, independientemente de la intervención o la comprensión del programador humano (incluso —y este es el gran temor contemporáneo— la IA no solo optimiza sus procesos, sino también sus propios soportes materiales). Es en este umbral de automatización integral donde cobra sentido el análisis de Stiegler sobre las retenciones y protenciones terciarias. Las retenciones terciarias son las memorias, saberes y huellas de la experiencia humana exteriorizadas en soportes técnicos, desde la escritura analítica hasta los grandes modelos de lenguaje. Al automatizarse e industrializarse en la IA de segundo orden, estas retenciones terciarias no solo almacenan el pasado, sino que pre-calculan algorítmicamente las protenciones; es decir, anticipan mecánicamente las expectativas, decisiones y deseos del viviente. Esto desencadena una nueva fase de la proletarianización como estupidez sistémica: la pérdida masiva del saber-hacer, del saber-vivir y del saber-pensar, operada por la delegación total de la noesis en el soporte material-virtual de la IA. Es crucial advertir, bajo una estricta mirada farmacológica, que esta estupidez no es un efecto ontológico intrínseco o un “daño colateral” de la mediación tecnológica en sí misma —la cual es constitutiva del ser humano—, sino que es sistematizada, acelerada y explotada por el diseño utilitarista y securitario del capitalismo de plataformas.

neganthropoceno en las *Nanjing Lectures* no busca un retorno nostálgico a un humanismo pre-tecnológico, sino una reorganización organológica radical que quiebre la circularidad del control digital, obligando a la máquina cibernética a abrir su clausura operativa hacia la producción incalculable de un porvenir neguentrópico¹⁷.

Por supuesto, esta comprensión de la técnica como co-constitutiva de la hominización resuena profundamente con la temprana intuición de Walter Benjamin (“La obra”, 1936/1989), para quien las transformaciones de las condiciones materiales de producción no solo alteran las dinámicas políticas, sino que reconfiguran de manera radical el sensorium humano, es decir, la estructura misma de la percepción y la experiencia histórica. Stiegler comparte este planteamiento para argumentar que la mutación digital del capitalismo contemporáneo no es un fenómeno puramente exterior, sino una transformación íntima y epifilogénica que altera los soportes mismos de la memoria y la noesis. En las *Nanjing Lectures*, Stiegler media en esta discusión reinterpretando la *Gestell* de Heidegger ya no solo como una estructura metafísica de cálculo, sino como la infraestructura material y entrópica del Antropoceno.

Esto coincide con nuestra observación relativa a la subsunción fáctica: el capital tecnológico opera mediante una asimilación real y destructiva que unifica materialmente el planeta. Sin embargo, su originalidad radica en traducir esta dominación en términos físicos y termodinámicos: la *Gestell* es un sistema *entropogénico*, una máquina planetaria masiva productora de entropía, entendida como desorden, degradación masiva y destrucción tanto de la biodiversidad como de la noodiversidad. Al asimilar toda contingencia bajo la lógica del rendimiento y la performance, la recursividad algorítmica del capitalismo de plataformas no se vuelve verdaderamente orgánica, sino que acelera la disipación entrópica, proletarizando la mente humana al sincronizar su sensorium y conduciendo al planeta hacia una extinción gestionada. Aquí, lo que la máquina aniquila es precisamente el destello de lo viviente que acontece *ohne Warum*, forzándolo a disiparse en el ruido de la aceleración entrópica.

Esta lectura desarma tanto el optimismo de la tecno-diversidad como las interpretaciones parroquiales de la *Gestell* mediante su apelación al carácter farmacológico de la técnica, entendida como veneno y remedio. El argumento de Stiegler es que las máquinas autopoieticas y recursivas contemporáneas actúan como “retenciones terciarias digitales” —sistemas de memoria externa automatizada— que cortocircuitan el pensamiento humano y expropian el saber de los individuos. No obstante, al ser un

¹⁷ Este imperativo de inventar una vida invaginada y protésica que resista a la clausura de una racionalidad totalizante encuentra un antecedente crítico fundamental en la obra de Bolívar Echeverría. En sus análisis sobre el ethos barroco, Echeverría conceptualiza el barroco no como un mero estilo estético, sino como una sofisticada “prótesis de subsistencia” y una estrategia de resistencia cultural al interior del plexo de la razón imperial hispánica y su violenta modernidad capitalista (tan inescapable en el siglo XVII como es hoy el orden tecno-capitalista). Al igual que la desautomatización stiegleriana, el comportamiento barroco tematizado por Echeverría opera mediante una invaginación existencial: ante la imposibilidad de destruir la máquina de captura de la Corona y el imperio, el sujeto barroco se introduce en sus mismos códigos y estructuras abstractas, multiplicándolos, distorsionándolos y teatralizándolos desde dentro. Esta “perversión interna” de la matriz dominante convierte al dispositivo opresor en una prótesis vital que permite la subsistencia y reproducción de una alteridad prohibida, reconstruyendo un plano de consistencia —o una forma de vida mestiza o híbrida, pero lejos del hibridismo culturalista— allí donde el código imperial decretaba el exterminio o la asimilación absoluta (Echeverría, 1998, cap. 2). Esto no hace sino redundar en la idea de que la *Gestell*, como útero artificial (pero cuando la idea misma de artificialidad ha perdido su resonancia ontológica), tolera o posibilita procesos de invaginación que alteran sus propias síntesis operativas.

fármaco, el veneno de la recursividad absoluta contiene también la única posibilidad de su remedio. La contingencia, por lo tanto, no debe ser buscada en un “afuera” místico o en una cosmotécnica aislada —lo cual es fácticamente imposible bajo la planetarización de las infraestructuras del tecno-capital—, sino en la propia capacidad del tejido técnico para bifurcarse y producir lo que hemos llamado neguentropía: procesos de orden, cuidado, retraso del desorden y diferenciación organológica. La tarea es pensar esta neguentropía como desistencia de la demanda onto-política, como fisura infrapolítica, hacia la posibilidad de un clareamiento existencial que sin la nostalgia acostumbrada por la ya perdida edad del hombre, se abra a la *constelación aletheologica y anárquica de la presencia* donde no solo el animal y el hombre encuentran nuevas formas de relacionalidad, sino también los objetos y aparatos se muestren en esa relacionalidad, resistiendo su aislamiento funcional y su reducción instrumental.

Frente a la ilusión de una fragmentación que la axiomática del capital fáctico puede absorber fácilmente como nicho de mercado o personalización estética, Stiegler propone la necesidad geopolítica e institucional de pasar del Antropoceno al Neganthropoceno. Esto no se logra rechazando el hardware o abstrayéndose de la red globalizada, sino reorientando políticamente la propia recursividad de la máquina para que sirva a la reconstitución de los lazos transindividuales, necesarios para una *economía contributiva*. Para él, la única forma de frenar la subsunción totalizante del capitalismo mundial integrado no es multiplicando las interfaces culturales sobre la misma base extractiva, sino librando una batalla material e institucional para transformar la infraestructura planetaria de una máquina de control entrópico en un ecosistema abierto de diversificación noética. En este sentido, su intervención reconoce la contundencia de la dominación de la infraestructura que caracteriza a la planetarización contemporánea, pero rechaza que la única respuesta sea el (supuesto) “silencio místico” del último Heidegger o la capitulación ante el fatalismo unidimensional de la tecnología como pura manipulación. De esta manera, la máquina kantiana de Hui debería ser evaluada bajo el prisma de esta organología general de Stiegler: si el algoritmo recursivo se abandona a la axiomática del capital, ahogará toda contingencia y destruirá el sensorium humano junto con la biosfera; pero si esa misma recursividad es intervenida a nivel infraestructural, puede convertirse en el soporte técnico y de retención que posibilite una nueva forma de habitar el planeta que resista a la propia desintegración de Occidente y del mundo.

Sin embargo, esta “intervención a nivel infraestructural” revela el límite más problemático del programa para las sociedades hiper-industriales formulado por Stiegler. Si se evalúa superficialmente, la apelación en Nanjing a la reconstrucción del lazo transindividual mediante economías contributivas, cooperativas de datos y la refundación de las instituciones del saber parece recaer, de manera paradójica, en una suerte de reivindicación abstracta de la deliberación liberal y democrático-gubernamental. Frente a la velocidad de la disrupción computacional con la que el capital destruye el tejido social, la salida de Stiegler corre el riesgo de parecer, paradójicamente, un neo-habermasianismo regulatorio que intenta frenar una axiomática algorítmica planetaria con una burocracia institucional basada en las premisas de una orientación democrática al mutuo entendimiento. Para salvar la propuesta de Stiegler de este liberalismo fortificado pragmáticamente, es preciso entender que su “intervención” no es parlamentaria, sino organológica. Su objetivo no es debatir abstractamente sobre la

técnica, sino reescribir materialmente el código de las retenciones terciarias digitales mediante el software libre o arquitecturas de red horizontales capaces de sabotear la sincronización industrial de las conciencias y de los cuerpos.

Con todo, este esfuerzo permanece inevitablemente atrapado dentro de las coordenadas de la antropogénesis y de la preservación de la polis humana. Es en esta encrucijada donde la consideración de un pasaje infrapolítico se desmarca de la urgencia farmacológica de Stiegler, demostrando que cualquier intento de gestionar, controlar o reorientar voluntaristamente la infraestructura —incluso bajo los loables fines del bien común o de la neguentropía— sigue siendo un acto técnico que pertenece a la lógica interna de la *Gestell*. Para Heidegger, la respuesta ante la planetarización de la técnica no es un silencio místico, un repliegue pasivo o una capitulación fatalista (como se sigue insistiendo desde todos lados), sino la apertura a una forma de serenidad que destituya el vínculo entre ontología, tecnología y política. La serenidad se muestra como una desistencia respecto de la voluntad de dominio y del cálculo metafísico; una suspensión que no busca salvar al ser humano como soberano de la biosfera ni perpetuar la preeminencia epistemológica del *Dasein*.

Al deponer la exigencia de que todo sea, finalmente, justificado por el principio de razón suficiente, la *Gelassenheit* abre la posibilidad de acoger una nueva constelación de la presencia, entendida anárquicamente: *ohne Warum* y *ohne arché*. Se perfila así una ecología radical y descentrada que no gira en torno al hombre ni a sus instituciones deliberativas, sino que piensa el habitar desde una coexistencia no-utilitaria donde las cosas, lo viviente y lo no-viviente escapan a la métrica de la productividad y del rendimiento. Mientras que Stiegler se ve forzado a operar en la inmediatez del fármaco material porque teme que la destrucción del sensorium humano clausure toda posibilidad de pensamiento antes de que acontezca un cambio de época, Heidegger parece apostar (según Schürmann) a que la salvación no vendrá de una máquina reformada o reprogramada para la democracia, sino de la implosión ontológica de la razón calculadora, la cual sería posible siempre y cuando el pensamiento se atreva a abandonar su composición principal: *la techné deriva en el an-arché*.

En este horizonte, la infrapolítica no debe ser leída como una renuncia claudicante a la política, sino como la impugnación radical de su articulación sacrificial. Su politicidad, por lo tanto, no se refugia en un retiro místico o contemplativo del mundo, sino que se despliega en una apertura incondicional a las formas variadas y heterogéneas de la existencia. Se trata de “potencias” contra-comunitarias que se resisten a ser sustantivadas o capturadas por una identidad fija, pero que, en coyunturas específicas, emergen bajo una modalidad estrictamente post-hegemónica: como una suspensión de la transferencia representativa y una recusación anárquica de todo mandato soberano. En este sentido, más que clausurar el diálogo o simplemente oponerse a las filosofías contemporáneas de la técnica, la pregunta que moviliza este pensamiento apunta a la preservación irreductible de ese espacio de desobediencia. Una inflexión que no alude ni a las coreografías de un anarquismo convencional ni a la nostalgia de un ludismo pastoril, sino que restituye la pregunta por la técnica a su raíz más propia: como una pregunta indisociable por la existencia.

INTERLUDIO 6. – Oscilación

En una entrevista dirigida por Matthieu Giroux, para la revista francesa PHILITT, a propósito de la reciente aparición del segundo tomo de su *Metafísica del antropoceno* (2024), Jean Vioulac resume claramente los elementos centrales del capítulo tres de dicho libro (“Machination”, pp. 95-170). La entrevista tiene el siguiente título: “Jean Vioulac: ‘Notre époque révèle que le principe de raison était principe de mort’, y puede servirnos para señalar cómo el principio de razón leibniziano (*Nihil est sine ratione*), que en español circula como “nada es sin razón” o “nada es sin una razón suficiente”, no es una hipótesis filosófica entre otras, sino un principio que articula, en su propia tracción jurídica y matemática, el horizonte metafísico moderno¹⁸. Veamos la respuesta de Vioulac a la pregunta “Usted consagra páginas apasionantes a Leibniz, a quien entrona como el pensador del “advenimiento del maquinismo” y de la “era cibernética”. ¿Qué es lo que caracteriza a este régimen ontológico?” (Giroux, 2024). Vioulac responde:

La obra de Leibniz es absolutamente crucial [...]. Nuestra época se caracteriza por el advenimiento de la informática, del internet, de la digitalización universal, de la regulación algorítmica, de la inteligencia artificial... Asistimos aquí a la instauración de un nuevo poder que domina a los hombres, aunque solo sea por la masa de sus datos, su capacidad de almacenamiento y su potencia de cálculo, y que, de hecho, ha transformado profundamente el mundo del trabajo, las sociedades, las vidas individuales, la relación con el tiempo y el espacio, con la realidad y con la verdad... Norbert Wiener, ya en 1949, comprendió que la informática era un poder y la renombró como “cibernética”, del griego *kubérnè-sis*, “pilotaje”, “gobierno”. La cuestión consiste, por lo tanto, en comprender este poder, un poco como Hobbes en el siglo XVII había concebido el nuevo tipo de poder devenido con el aparato de Estado; y a esto es a lo que nos enfrentamos: la emergencia de un ciber-Leviatán, un Leviatán que ya no es estatal sino digital. Su originalidad radica en ser el poder de una abstracción, que es lo que lo vuelve tan difícilmente concebible y lo que impide reconocer en él un poder real. La cibernética es el poder del software, es decir, de una cierta configuración de la lógica, ella misma resultado de toda una historia. Wiener, pero también los principales fundadores de la informática como Gödel o Turing, se reclamaron todos herederos de Leibniz: y en efecto, a finales del siglo XVII, Leibniz lleva a su término el proyecto de matematización de la racionalidad que define a la modernidad europea; identifica el pensamiento con el cálculo y la realidad con lo calculable, elabora una lógica binaria hecha de 0 y 1 que permite la digitalización universal, automatiza todos los procedimientos deductivos, elabora una ontología de la red y del espacio no-local de lo virtual, concibe el universo como una “máquina de máquinas” y a Dios como *Mens ordinatrix*, “intelecto ordenador” o “computador”, que ha establecido su programa... La obra de Leibniz atestigua que la instauración del dispositivo cibernético mundial no es el simple efecto de invenciones empíricas; es el cumplimiento de una potencialidad de la racionalidad occidental, es decir, de su régimen de verdad o régimen ontológico

¹⁸ En efecto, Vioulac lee a Leibniz como la realización del proyecto cartesiano de racionalización (que abarca la óptica, la mecánica y la epistemología en general), la cual resulta consistente con el intento hobbesiano por depurar la lengua del contrato social de cualquier intromisión a partir de un proceso sostenido de axiomatización, basado en su vinculación entre antropología filosófica y soberanía jurídica. Leibniz no surge como una anomalía, sino como un momento de desarrollo y realización eventual de dicho proyecto.

específico. El advenimiento del dispositivo cibernético es una marea de fondo que culmina una historia milenaria, lo cual reduce a sus justas proporciones las pretensiones de quienes afirman que todo esto está bajo control y que saben exactamente lo que están haciendo. (Giroux, 2024)

Como se ve, no se trata de una lectura superficial, una lectura que responsabilice a Leibniz de un error o una desviación lamentable. Por el contrario, para Vioulac, Leibniz *realiza* un proyecto de matematización que caracteriza a la modernidad europea y que, en tanto que tal, se muestra como culminación del proyecto ontológico clásico de determinación del ser (culminando así “una historia milenaria”). Pero, si Leibniz es la culminación de la pulsión ordenadora, también es el antecedente directo de los desarrollos de la informática, la lógica y la cibernética contemporánea. En el libro, complementa esta apreciación de la siguiente forma:

El principio ontológico fundamental del pensamiento de Leibniz puede formularse así: *Ens et Machina convertuntur* [el ente y la máquina son convertibles], lo cual hace de la máquina la esencia de todo ente, y de la maquinabilidad —la calculabilidad algorítmica como principio ontológico— el horizonte de todas las cosas y el horizonte mismo del pensamiento divino; y, finalmente, *Esse et Machinatio convertuntur* [el ser y la maquinación son convertibles]: el ser es maquinación. Por lo demás, resulta notable que, en las listas de definiciones que Leibniz preparaba para su lengua universal, haya incluido, entre los actos fundamentales del intelecto, la *machinatio*, definida como *meditari artificiosam productionem*, es decir, por el hecho de “preparar una producción artificial”. (Vioulac, 2024:118).

Esta secuencia entre ser, máquina y maquinación resuena perfectamente con la lectura heideggeriana de la *Gestell* como emplazamiento de la maquinación (*Machenschaft*) universal en la época del nihilismo consumado. Sin embargo, en el seminario dictado por Heidegger durante el semestre de invierno de 1955-1956 —publicado en el volumen 10 de su *Gesamtausgabe* bajo el título de *Der Satz vom Grund* y traducido como *El principio de razón* o *La proposición del fundamento* (1991)— podemos apreciar una lectura que no solo anticipa la de Vioulac, sino que también la relativiza. En efecto, no debemos desconsiderar que este seminario fue dictado a mediados de los años cincuenta; por lo tanto, difiere de sus intervenciones previas dedicadas a Kant. Mientras que en *Kant y el problema de la metafísica* (1929) o en *La pregunta por la cosa* (1935-36) Heidegger recurría a la *Crítica de la razón pura* para establecer el alcance ontológico de la filosofía kantiana —sin reparar necesariamente en que su marco general estaba dado por la física clásica de Newton, el horizonte de su curso sobre Leibniz cambia por completo, aunque continúe con la misma interrogación ontológica y no epistemológica. En 1955, el pensador de Friburgo ya no interroga la mecánica de los astros o de los cuerpos sólidos, sino que diagnostica la emergencia de la era atómica y la cibernética. El principio de razón suficiente ya no es una mera regla lógica del entendimiento, sino el mandato ontológico invisible que despliega la era de la automatización global, donde la realidad deja de ser un conjunto de objetos para convertirse en información computable y energía disponible.

Para Heidegger, Leibniz es el auténtico programador metafísico de la modernidad tardía, precisamente a través de su triple condición de padre del cálculo diferencial,

teórico del “mejor de los mundos posibles” y pionero de la lógica computacional. Al inventar el cálculo infinitesimal, Leibniz dota a la filosofía de una herramienta capaz de reducir el movimiento continuo de la materia a variaciones calculables de grado, abriendo la vía para una matematización total de lo viviente. Esta lógica se corona en su *Teodicea*: el “mejor de los mundos posibles” no es una categoría moral o idílica, sino el resultado de un riguroso cómputo divino óptimo, un balance de máximos y mínimos donde Dios opera como el supremo calculador. Al exigir que todo ente deba “dar cuenta y razón” (*reddere rationem*) para certificar su derecho a la existencia, Leibniz prefigura el algoritmo cibernético contemporáneo, donde lo real se homologa estrictamente con aquello que es capaz de ser optimizado, procesado e integrado en un sistema general de rendimiento eficiente.

Sin embargo, la lectura que Heidegger despliega en este seminario *vacila* y no puede reducirse a una simple homologación de Leibniz con la metafísica realizada. Esta vacilación –vinculada con las nociones de *ser*, *fundamento* y *salto* (*Sprung*)— se hace explícita en la Lección VII, en la que Heidegger advierte: “Nada es sin fundamento”, reza la proposición del fundamento. ‘*Nihil est sine ratione*’. Llamamos, a esta versión del principio, la versión común.” (Heidegger, 1991: 91). Y esta versión común sería precisamente la que ubica a Leibniz como el artífice o el articulador del programa metafísico que desemboca en la cibernética. Por supuesto, esto no es falso, sin embargo, agrega Heidegger:

Pero últimamente escuchamos la proposición del fundamento en otra tonalidad. En vez de: “*nada es sin fundamento*”, ahora reza: “*nada es sin fundamento*”. El acento se ha desplazado del “nada” al “es”, y del “sin” al “fundamento”. La palabra “es” nombra siempre, de algún modo, al ser. El desplazamiento del acento nos permite escuchar una consonancia entre ser y fundamento. La proposición del fundamento, escuchada en la nueva tonalidad, dice: al ser le pertenece algo así como fundamento. La proposición habla ahora del ser. Es verdad que lo que la proposición dice decae fácilmente, al pronto, en una falsa interpretación. Que “al ser le pertenezca un fundamento” podría entenderse en el sentido de que el ser tenga un fundamento, es decir, que esté fundado. El *principium rationis*, comúnmente entendido y aceptado como válido, nunca habla de esto. De acuerdo a la proposición del fundamento, sólo lo en cada caso ente está fundado. “Al ser le pertenece fundamento” dice, por contra: ser es, en cuanto ser, fundante. Sólo por este motivo tiene el ente, una y otra vez, su fundamento. (1991:92).

En efecto, si la metafísica tradicional acentuó el principio como “nada es *sin* razón”, subordinando el ser al cálculo y derivándolo de un fundamento, el pensamiento meditativo puede dar el *salto* hacia el abismo al escuchar “nada es *sin* razón”. Al concebir el ser *qua* fundamento, Heidegger descubre que si el ser (de la ontología leibniziana) es lo que fundamenta todo, el ser mismo carece de un porqué ulterior; el ser es, por tanto, el abismo o lo abismal (*Abgrund*), una donación originaria que desborda las cadenas de la causalidad técnica. “El cambio de tonalidad es súbito. Detrás del cambio de tonalidad se oculta un salto del pensar. Ese salto sin puentes, es decir, sin la continuidad de un progresar, lleva al pensar a otra región y a otra manera de decir” (1991: 95). En última instancia, insiste Heidegger “Hablando propiamente, ya no nos es lícito decir que la proposición del fundamento es una proposición acerca del ser, sino que tenemos que decir que la proposición del fundamento es una trasposición al ser en cuanto ser, es

decir, en cuanto fondo” (1991: 95). Este cambio de tonalidad, por lo tanto, instala una oscilación en la lectura de Leibniz, en la forma en que lo recibimos.

Esta oscilación desestabiliza la aparente solidez de la racionalidad tecnológica al mostrar que la propia exigencia leibniziana de fundamentación absoluta, llevada a su máxima tensión, termina por resquebrajarse. La insistencia cibernética en rastrear y computar la causa de todo tropieza, paradójicamente, con la gratuidad infundada del hecho mismo de que las cosas sean. Al desplazar el eje de la *ratio* hacia el misterio del *es*, Heidegger sabotea desde dentro la homologación de Leibniz con el engranaje de la técnica (incluso, con la misma representación de la técnica como engranaje)¹⁹. El mundo ya no comparece como una maquinaria perfectamente articulada e indiscutible, sino como una existencia suspendida sobre una ausencia de fundamento otro que su ser *qua* existencia. La imagen tecnológica de la técnica parece exigir razones para dominar la tierra, pero el énfasis en el “*es*” revela que el ser de lo real es un acontecimiento sin fundamentación ni necesidad, un juego sin porqué que la voluntad de poder es incapaz de capturar o clausurar definitivamente.

En efecto, la torsión de la Lección VII opera una deconstrucción acústica del principio de razón suficiente que fractura la linealidad inexpugnable de la onto-teología occidental, desde el primado de la idea platónica hasta la madurez de la cibernética leibniziana. Al desplazar el acento tonal del ente que exige justificación al ser que acontece como abismo, el pensar abandona su función de tribunal lógico y se transforma en un aguzar el oído; un ejercicio de escucha radical que no busca reconocer las categorías ya dadas de la presencia, sino sintonizar con el retiro del fundamento. Esta fisura (*Riss*) tonal suspende la marcha ininterrumpida de la *ratio* calculatoria y rompe drásticamente con la determinación del ente, el cual tradicionalmente ha comparecido aprisionado en la economía jerárquica de la ontología clásica, una estructura sacrificial que reduce la existencia a mera disponibilidad técnica y convierte al ser en una hipótesis metafísica abstracta. Lejos de proponer un nuevo sistema de coordenadas cognitivas, la fisura del *Satz* como salto (*Sprung*) inaugura una forma de entonar el mundo no asistida por los andamiajes teológicos del fundamento, abriendo un claro existencial (*Lichtung*) donde el viviente, despojado de la exigencia del cálculo, se expone al misterio de lo que es sin porqué.

Sin embargo, la lectura sistemática de Vioulac, inclina el péndulo de la oscilación heideggeriana hacia el polo de la calculabilidad, clausurando la salida metafísica

¹⁹ Aunque la sistemática lectura del cuadrante (*The Fourfold*, 2015) elaborada por Andrew J. Mitchell insista en señalar que la *Machenschaft* responde al periodo intermedio del pensamiento heideggeriano, y que la *Gestell* (que él prefiere traducir como *positionality*, y no como *enframing* o enmarcamiento) emerge después del fin de la Segunda Guerra Mundial no como un simple cambio terminológico, sino como efecto de una maduración del pensamiento tardío de Heidegger que apunta a la topología y la constelación de la presencia en términos relacionales —para lo cual la conferencia *La cosa* (y la respectiva diferencia entre objeto/*gegenstand* y cosa/*ding*) es crucial (*La cosa*, 1949/1994e)—, esto demanda un comentario más detallado. Por ahora, bástenos con señalar que las opciones y la lectura general de Mitchell apuntan a leer la *Gestell* no como una estructura pasiva y estática en la que se inscribiría la existencia, sino como una dinámica constelada relacionamente, que no deja de albergar la posibilidad misma de un pasaje hacia el cuadrante, como si *Gestell* y *Geviert* coexistieran en el horizonte del acontecimiento (*Ereignis*) que complejiza las acusaciones realistas y correlacionistas contra Heidegger y su supuesto *Dasein*-centrismo. Desde nuestra comprensión inspirada en Schürmann, el desplazamiento de la supuesta centralidad del *Dasein* no debería llevarnos a pensar la cosa, en toda su relacionalidad, como centro (sin centro), pues se trata de poner el énfasis en la relacionalidad, que se muestra en el momento de la diremción de los principios, desjerarquizada y anárquicamente proliferante.

mediante una materialización con un cierto tono catastrófico (“nuestra época nos muestra que el principio de razón ha sido un principio de muerte”). Para el francés, el recurso “poético” de Heidegger –su juego con el “salto” y el “es”– resulta insuficiente frente a la brutalidad histórica del Antropoceno y la cibernética global: la exigencia leibniziana de “dar cuenta” no ha abierto ningún abismo místico, sino que se ha materializado empíricamente como devastación material de la biosfera, explotación industrial y abstracción capitalista. El principio de razón parece no admitir fisuras, expresándose como la catástrofe física y efectiva de un planeta devorado por una racionalidad técnica totalitaria que parece no dejar escapatoria alguna.

Pero, al modo de un fuerza opuesta que intenta balancear el péndulo de la oscilación heideggeriana, Deleuze (*El pliegue*, 1989), revisita a Leibniz para acentuar la posibilidad de una *bifurcación* del mismo principio de razón que, como luz divina, se refracta y fragmenta, para abrirse a una multiplicidad de devenires inanticipables. En efecto, para su lectura de Leibniz relacionada con un cierto barroquismo de las formas que interrumpen el principio de la luz y sus planos transparentes, la razón en Leibniz no solo unifica o aplasta el mundo en un bloque homogéneo calculable; al contrario, el cálculo infinitesimal captura la continuidad de una materia infinitamente porosa y plegada. La teoría leibniziana de los mundos emerge como una textura de pliegues donde las mónadas no se cierran sobre una identidad fija, sino que expresan las disonancias y las variaciones de un caos que es continuamente modulado y enriquecido. De ahí el recurso al barroco, concebido no al modo de una teoría cultural o estética, sino como horizonte de enrevesamiento epocal, un enrevesamiento o estriación que agrieta, multiplicando, las mesetas del sentido histórico²⁰.

Esta ontología del pliegue deleuziano subvierte el determinismo informático al mostrar que la multiplicación diferencial no engendra una prisión de control absoluto, sino una textura barroca donde cada elemento vibra de manera singular. Al descentrar el principio de razón suficiente, Deleuze no busca anular el rigor matemático de Leibniz, sino liberar su potencia microscópica y virtual. La bifurcación leibniziana emerge ahora como una resistencia interna a la homogeneización tecnológica: el cálculo infinitesimal ya no sirve para fijar el rendimiento de una máquina industrial, sino para cartografiar los flujos continuos y los micro-acontecimientos de la materia. Así, la aparente rigidez de la *ratio* moderna estalla desde su propio interior, transformando la exigencia de dar cuenta y razón en un proceso de alteración continua, donde calcular deja de ser un acto reglado y se expresa como un artificioso salto al abismo.²¹

²⁰ Sería necesario emprender una revisión más acabada de la noción de bifurcación. En el pensamiento de Malabou (*Ontología del accidente*, 2018), por ejemplo, el término es asimilado a una “plasticidad destructiva” de corte epigenético y traumático; mientras que Stiegler (*Bifurcate*, 2021) la teoriza en clave farmacológica como una interrupción neguentrópica de la automatización algorítmica. No obstante, la ontología del acontecimiento de Gilles Deleuze (*El Pliegue*, 1989) le otorga su estatuto más radical al operar como una reformulación subversiva de la armonía preestablecida leibniziana. Mientras que para Leibniz la divergencia de las líneas del mundo se resuelve mediante un cálculo divino que excluye lo “imposible” en favor del mejor de los mundos posibles, Deleuze concibe la bifurcación como la actualización de la virtualidad. Al afirmar la imposibilidad no como exclusión, sino como coexistencia en un mismo plano de inmanencia (el *caosmos*), la bifurcación deleuziana ya no sirve a la pacificación de una jerarquía ontológica prefijada por el fundamento, sino que abre el ser a la proliferación anárquica de líneas de fuga, desmantelando así el andamiaje sacrificial de la teodicea clásica.

²¹ Esta subversión deleuziana del proceso informático a través del cálculo diferencial constituye el eslabón fundamental de una genealogía alternativa que rompe con el determinismo metafísico y su correlato

Necesitamos mantener esta tensa oscilación pendular en torno al principio de razón precisamente porque en ella se juega la posibilidad de un entrecruzarse con la cibernética, más allá de la crítica moderna y sus operaciones de desenmascaramiento, refutación o falsación. Más allá de toda filosofía de la sospecha, la oscilación heideggeriana nos sitúa ante la exigencia de un abandono de la estructura sacrificial del saber y del ser, esto es, del poder. Comprender la cibernética desde el abismo del *es* implica deponer la voluntad de fundamentación absoluta, renunciando a la ontología del dominio y al ser entendido como presencia constante, para aprender a habitar un mundo donde las cosas, al igual que la rosa, tengan derecho a comparecer sencillamente sin porqué. En efecto, no se trata de elaborar una crítica de la cibernética, sino de habitar en ella y atender a sus texturas y configuraciones laberínticas.

Es precisamente esta apertura radical a la multiplicidad, a la proliferación maquínica o técnicamente mediada y a las formas históricas de existencia, la que salva a nuestra posición de ser confundida con un mero recurso existencialista, con una añoranza nativista o con un repliegue neo-humanista que pretendiera resguardar la pureza de una existencia prelapsaria. Lejos de cualquier nostalgia por un origen incontaminado o un suelo común, nuestra insistencia se muestra como un abandono de la estructuración sacrificial de la onto-política y de su movilización total; un desasimiento operado en nombre de una afirmación del viviente en su relación singular y asimétrica con la finitud. En la era de la automatización integral y de la gubernamentalidad de las plataformas, esta relación irreductible con la finitud no debe leerse como una potencia pasiva, sino como la marca de nuestra historicidad y como nuestra tarea histórica fundamental: la tarea ética (salvaje) y anárquica de resistir, mediante todas las formas posibles, la expropiación algorítmica de la decisión de existencia.

* * * * *

pesimista. Esta recepción de Leibniz se cruza de manera decisiva con el pensamiento de Alfred North Whitehead, para quien la mónada leibniziana deja de ser una sustancia clausurada y deviene un vector de transmutación abierto al flujo del universo, desplazando la rigidez del principio de razón suficiente hacia una "metafísica del proceso y del acontecimiento creativo". Dicha veta leibniziano-whiteheadiana es radicalizada hoy por Isabelle Stengers (1997/2010) mediante una cosmopolítica y una ecología de las prácticas que fracturan la imagen monolítica de la ciencia y la técnica. Para Stengers, multiplicar, fragmentar y bifurcar el principio de razón no equivale a destruirlo, sino a "civilizarlo": despojarlo de su pretensión totalitaria de dominio —el ciber-Leviatán industrial y bárbaro— para transformarlo en una herramienta de atención a los micro-acontecimientos y a las singularidades situadas. De este modo, la ontología del pliegue se despliega como una ciencia no determinista, inclinando el péndulo hacia una ontología de la creación donde resuena, no Heidegger, sino Bergson.