



Cuidar y educarnos a la locura del presente. Para un
“arte de vivir” con las tecnologías

Take Care and Educate Ourselves to the Madness of the
Present. For an “Art of Living” with Technologies

Sara Baranzoni

<https://orcid.org/0000-0002-9775-601X>

Universidad de las Artes. Guayaquil. Ecuador

sara.baranzoni@uartes.edu.ec

Recibido: 20/06/2022

Aceptado: 22/12/2022

Publicado: 30/12/2022

Citación/como citar este artículo: Baranzoni, S. (2022). Cuidarnos y educarnos a la locura del presente. Para un “arte” de vivir con las tecnologías. *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 1(2), 74-93.



Resumen

En este ensayo analizamos el estado de salud de la razón contemporánea y, en particular, su *devenir estúpida* con respecto a su relación con las tecnologías. La parte sintomatológica del texto se teje en una confrontación de los análisis de Félix Guattari con aquellos de Bernard Stiegler, para así resaltar la condición de imposibilidad de pensar y actuar que parece inmovilizar a los individuos (psíquicos y colectivos) a presente, la *pars construens* se armará en línea con la “farmacología positiva” de Stiegler y sus propuestas para cuidar de la razón, con y a través de las tecnologías, tanto en la sociedad que en las instituciones educativas, y así hacer posible el cambio necesario que nos proyectaría hacia un nuevo *arte de vivir*.

Palabras claves: Stiegler; Guattari; disrupción; farmacología; cuidar/pensar.

Abstract

In this essay we analyze the state of health of contemporary reason, and in particular, its *becoming stupid* with respect to its relationship with technologies. If the symptomatological part of the text is woven into a confrontation between the analyses of Félix Guattari and those of Bernard Stiegler, in order to highlight the condition of impossibility of thinking and acting that actually seems to immobilize the individuals (psychic and collective), the *pars construens* will be built in line with Stiegler’s “positive pharmacology” and his proposals to take care of reason, with and through technologies, both in society and in educational institutions, and thus make possible the necessary change that would project us towards a new *art of living*.

Keywords: Stiegler; Guattari; disruption; pharmacology; thinking/caring.

Introducción

Un día despertamos, y todo nos pareció invivible, pero al mismo tiempo urgente, a nivel planetario. Sentimos la necesidad de preocuparnos, y al mismo tiempo olvidar, porque los efectos inmediatos de *este mal* estar esquizofrénico se hacían insoportables, desastrosos y abrumadores. El *mal estar* no tenía que ver sólo con una condición individual, personal, sino que lo percibíamos a nivel colectivo (social, político e institucional), ambiental (en relación con la biosfera, pero también con los ambientes de vida en que estábamos acostumbrados a sentirnos cómodos) y hasta *temporal*: no sólo en relación con este presente devastador, sino también con un futuro muy incierto, hasta imposible. Luego revisamos imágenes, leímos comentarios en alguna pantalla, aprendimos de crisis sanitarias, desarmamiento de sistemas públicos, incidentes y escándalos varios, destrucciones económicas, y es como si nada de esto nos perteneciera. Consumimos información y cada vez nos sentimos más lejos de ella, como si no nos tocara y no nos diera razones suficientes para rebelarnos ni para vivir. Sin embargo, seguimos repitiendo las mismas dinámicas, como *drogados* por una relación de fascinación por los mismos rostros, las mismas frases, los mismos significados insignificantes que alguien más ha organizado por nosotros. Como si buscáramos refugio en esas redundancias proporcionadas por los dispositivos técnicos¹, pero en muchos casos, esto no hace más que aumentar nuestra pereza dejándonos inertes. Como ya escribía Freud en 2010 (p. 87), ante una situación de máximo sufrimiento algunos pueden quedar atrapados en una especie de “narcotización de los sentidos” frente a los estímulos, que se traduce en el abandono de toda expectativa y la incapacidad de proyectarse en un porvenir tolerable; sin embargo, en algunos otros, esto abre las puertas a aquellos rasgos de agresividad que la cultura se afana de mantener de alguna forma ocultos.

Uno de los primeros análisis detallados de semejantes fenómenos había sido producido en los años 40 por Horkheimer y Adorno (1998), quienes veían en las nacientes industrias culturales la causa de “un nuevo género de barbarie” (p. 51), por la cual el pensamiento ya no era posible por su sumisión y conformación a los imperativos del mercado, y se encontraba de esta forma sustituido por la *racionalidad técnica* (p. 166). No obstante, si el blanco de los dos autores de la Escuela de Frankfurt era la estandarización de las conciencias producida por el filtro operado a través del “esquematismo de la producción” (p. 170)², en la situación que estamos describiendo no solo se trata de generar respuestas automáticas y preordenadas, sino específicamente de la imposibilidad de pensar y actuar racionalmente ante un presente incomprensible.

Si esto hubiese acontecido en los años 80, Félix Guattari hubiera hablado de “años de invierno” (Guattari, 2009). Si en cambio nuestro despertar sin saber si la pesadilla ha terminado o seguimos en ella es contemporáneo, pues hablaríamos, con Bernard Stiegler, de “pérdida del sentimiento de existir” (2003), “desrazón” (2012), “disrupción” (2016), ausencia de época, “inmensa regresión” (2018). Con esto no queremos afirmar que desde los 80 (o los 30) nada ha cambiado: en cada caso se trata de momentos singulares, donde el mundo es claramente distinto, así como lo son las experiencias de las subjetividades a las que nos referimos. Y, sin embargo, los análisis de los dos autores que trajimos a colación

¹ El tema de las redundancias comunicacionales capaces de producir estereotipos comportamentales viene de Guattari (1996), en especial el capítulo 1, y es retomado y actualizado por Genosko (2017). Véase también Baudrillard (2002).

² Sobre la crítica a las industrias culturales de Adorno y Horkheimer en relación con el esquematismo kantiano, y su insuficiencia para examinar lo que acontece en la actualidad, véase Stiegler (2004).

parecen tratar de los mismos síntomas y de las mismas peleas – o propuestas terapéuticas – que abogan por la reinvencción de la vida bajo todos sus aspectos: desde la constitución de subjetividades inéditas y de nuevas articulaciones sociales, hasta una distinta relación con las tecnologías, lo que ambos nos invitan a hacer es no cerrar otra vez los ojos, no voltearse del otro lado, sino ver – cuidar, pensar – el problema. *Staying with the trouble*, en palabras de Donna Haraway (2019). Es en este sentido que el presente trabajo quiere ir apostando por aquellos pensadores que nos invitan a ver de cerca y hundirnos en la actualidad, para poder diagnosticar en ella los síntomas de un malestar que es en primer lugar colectivo, relativo a aspectos distintivos de la vida en común (Vignola, 2013). El filósofo sintomatólogo, o médico de la sociedad (Deleuze, 2005, p. 170), “interpreta los fenómenos, tratándolos como síntomas, cuyo sentido habrá que buscar en las fuerzas que los producen” (Deleuze, 1998, p. 108), para así encontrar dentro de ellos mismos una posibilidad de escape, una *contraefectuación* (Deleuze, 2005) o, como nos incita a pensar Stiegler con su perspectiva *farmacológica*, un posible remedio. Es desde este punto de vista, y así inscribiéndonos en una perspectiva filosófica por un lado atenta a lo que sucede, y por otro activa y productiva, cuidadora y educadora, es que queremos analizar lo que pasa hoy en nuestros aparatos psíquicos en relación con las tecnologías. Asimismo, intentaremos mostrar la posibilidad de un diálogo no acontecido entre ciertas intuiciones y precogniciones guattarianas y el desarrollo filosófico operado poco después por Stiegler³. Esto, no con la intención de minimizar la originalidad de los aportes stieglerianos a una sintomatología y una farmacología del presente, que en cambio nos parecen entre los más lúcidos y estimulantes recientemente producidos, sino para mostrar, por un lado, la importancia de una genealogía en la construcción de los problemas y las cuestiones⁴ que hoy nos atañen, y por otro, recoger los puntos comunes que nos permiten esbozar lineamientos útiles para la *lucha* en contra de la pasividad y la desesperación, hacia un “arte de vivir” con las tecnologías, que según nuestros autores debería ser el objetivo político y educativo actual.

De hecho, a pesar de una cierta incompatibilidad de fondo entre los dos pensadores, debida a las distintas referencias filosóficas de base – Stiegler es alumno de Derrida y desarrolla su perspectiva filosófica en respuesta a la fenomenología de Husserl y a la teorización de la técnica de Heidegger, mientras que Guattari es en primer lugar psicoanalista y produce su pensamiento sustancialmente en relación con la filosofía de Deleuze –, y neto de las diferencias terminológicas, se puede igualmente identificar una innegable continuidad entre sus pensamientos, la cual queremos aquí explorar, con todas las precauciones del caso, para enriquecer el análisis que nos estamos proponiendo.

³ Si bien esta continuidad nos parezca evidente, y si bien existen algunas referencias hacia Guattari en algunos de los últimos textos de Stiegler, esta no ha sido efectivamente desarrollada por el autor de *La técnica y el tiempo*. Por mi parte, he trabajado en varias publicaciones y conferencias sobre la continuidad entre el pensamiento de Guattari y Stiegler, en particular con respecto a (1) la comprensión de la tecnología como a su vez sujeto de procesos de individuación, (2) la crítica de la relación compulsiva que los seres humanos mantenemos con las tecnologías y el empobrecimiento generalizado (proletarización, en términos stieglerianos) que esto produce, pero al mismo tiempo la fascinación y la confianza con respecto a las posibilidades expresivas e individuantes permitidas por las mismas tecnologías (farmacología, otra vez en términos stieglerianos), (3) la necesidad de un pensamiento ecológico (ecosófico en términos guattarianos, organológico en términos stieglerianos) para enfrentar los desafíos del presente, (4) la experimentación activa en campo tecnológico (entre otros, la experiencia de Radio Alice para Guattari, el trabajo en el INA – Institut National de l’Audiovisuel – y en el IRI – Institut de Recherche et Innovation – de Paris para Stiegler). Entre otros, me permito reenviar a Baranzoni (2020).

⁴ Si la genealogía es aquí considerada como un gesto de procedencia nietzscheano-foucaultiana, la diferencia entre problema y cuestión es analizada por Stiegler a lo largo de su obra *Qu’appelle-t-on penser? 1* (2018). En resumen: el problema, que es algo que no se entiende todavía, se genera en relación con un *shock*, y necesita de una *segunda temporalidad*, aquella de la cuestión, para ser interrogado y proceder hacia una posibilidad terapéutica que pasa siempre por la constitución de nuevos saberes (veremos esto en detalle más adelante). En otras palabras: un problema no llega a ser todavía una cuestión, pero necesita un cuestionamiento para poder ser enfrentado (y curado). Asimismo, es necesario pensar, según Stiegler, también el paso de la cuestión al problema, en tanto es parte de su constitución (p. 11, 15).

Críticas de la crisis

Ahora bien, si en 1985 Guattari (2008a) diagnosticaba como el fracaso de una cierta idea de progreso y modernidad hubiese llevado consigo una desconfianza colectiva en la posibilidad de inventar nuevas prácticas sociales emancipadoras, y como la consiguiente “glaciación” de las relaciones sociales y la esclerotización de las perspectivas políticas hubiesen sido comúnmente aceptadas como un mal inevitable bajo el refrán neoliberal “no hay alternativa”, también se preguntaba si de verdad no quedaba más que adaptarse al “nuevo orden de la crueldad y del cinismo que está sumergiendo el planeta”. Al mismo tiempo, indicaba la pulsión capitalista como responsable de esta destrucción planetaria de los territorios sociales, de las identidades colectivas, de los sistemas de valores a los cuales esta misma intentaba sustituir identificaciones individualizantes, esquemas de poder (dominio) y sumisión gracias a la colaboración con el desarrollo prodigioso de las máquinas comunicativas e informáticas, capaces de focalizar sus efectos modulantes directamente sobre los aspectos más vitales de los seres humanos –la memoria, la percepción, el entendimiento, la imaginación–⁵, los cuales se encontraban así “despojados” de su humanidad y sin otra posibilidad que abandonarse a una peligrosa ola de conservadurismo (Guattari, 2008a, p. 129). Desconfiando en el poder de las ciencias humanas, a aquella altura ya víctimas de cierto reduccionismo derivado de la teoría de la información y las primeras investigaciones cibernéticas⁶ y, sin embargo, totalmente incapaces de comprender y manejar las tecnologías, Guattari abogaba por una *simbiosis* real y fructuosa de lo humano con lo maquínico, capaz a su vez de desarrollar procesos de subjetivación propios (véase también Guattari, 1991b) que deberían ser tomados en cuenta y asumidos como tales para, paralelamente, ir hacia la producción de esas nuevas subjetividades tan necesarias. Sin embargo, no sería el caso de confundir estas afirmaciones con una postura tecno-entusiasta: jamás para él la tecnología representará una “solución fácil” a cada problema, sino que siempre estará consciente de los aspectos patológicos que la necesaria –y hasta podríamos decir *originaria*– “interdependencia maquínica” conlleva⁷. De hecho, como escribía en *Caosmosis*, si “la consideración de estas dimensiones maquínicas de subjetivación nos mueve a insistir, en nuestra tentativa de redefinición, sobre la heterogeneidad de los componentes que agencian la producción de subjetividad”, al mismo tiempo, “[l]as transformaciones tecnológicas nos obligan a tomar en cuenta, a la vez, una tendencia a la homogeneización universalizante y reduccionista de la subjetividad y una tendencia heterogenética, es decir, al reforzamiento de la heterogeneidad y de la singularización de sus componentes” (Guattari, 1996, p. 15)⁸.

Poco más de diez años después y, asimismo, a lo largo de toda su producción teórica sucesiva que, como anticipado, nos gustaría de alguna forma considerar como una precisa focalización de esas intuiciones enunciadas *a contratiempo* por Guattari, Stiegler ha a su vez ha analizado cómo la relación entre hiper-capitalismo, consumismo y *neuromarketing* por un lado, y las condiciones de degradación del poder de la imaginación y producción de saberes

⁵ “Las máquinas tecnológicas de información y de comunicación operan en el corazón de la subjetividad humana, no sólo en el seno de su memoria, de su inteligencia, sino también de su sensibilidad, de sus afectos, de sus fantasmas inconscientes” (Guattari, 2008b, p. 58).

⁶ Una consideración parecida, con respecto a la filosofía del siglo pasado, la hace Stiegler (2012, p. 13) cuando afirma que “la herencia de los pensamientos producidos en el siglo XX parece dejar a los humanos del siglo XXI totalmente desarmados ante una situación que desde ya parecía desesperada”.

⁷ “Ya ningún dominio de opinión, de pensamiento, de imagen, de afectos, de narratividad puede pretender escapar a la influencia invasora de ‘la asistencia por computadora’ de los bancos de datos, de la telemática, etc. Así pues, llegamos a preguntarnos incluso si la propia esencia del sujeto –esa famosa esencia, detrás de la cual corre la filosofía occidental desde hace siglos– no se encuentra amenazada por esta nueva ‘maquino-dependencia’ de la subjetividad” (Guattari, 2000, p. 15).

⁸ He aquí un primer paso hacia la ambivalencia de la técnica, lo que en Stiegler, lo veremos, tomará el nombre de farmacología.

-la dicha miseria simbólica (Stiegler, 2013a), generada por la nivelación afectiva y de las posibilidades de elaboración de lo sensible causada por las industrias culturales y tecnológicas- llevan a los individuos a una minoridad y una disminución de la responsabilidad (Stiegler, 2012) que les hacen percibir una *perta del sentimiento de existir y de las razones para vivir* (véanse, entre otros, Stiegler, 2006a, 2016). Si desde siempre y a menudo esto ha llevado *ciertos individuos desafectados* a acciones literalmente locas⁹ y malvadas, de carácter impulsivo y (auto)destructivo, lo que llama la atención a presente es la difusión y la magnitud que han tomado esos fenómenos: la ola de violencia, de perta de sentido (y hasta el desprecio) de la(s) vida(s) y de los otros, el desinterés y la desconfianza hacia las políticas y la percepción común de una “ausencia de alternativa” (Stiegler, 2012, 2013b), que ya denunciaba Guattari, ya no son característica peculiar de algunos individuos aislados, sino que se han vuelto globales y masivas.

Efectivamente, el pensamiento y la acción han llegado, a nivel tanto cotidiano como filosófico, individual como colectivo, a tocar un límite. En este umbral de la racionalidad, si por un lado resulta casi imposible ver algún tipo de salida con respecto al desastre económico, político, social y ecológico actual -lo cual deja el paso a la insurgencia de teorías apocalípticas basadas en la “estética de la catástrofe” u otras que abogan por un “retorno a la naturaleza” y al pasado, confiando “los últimos días” a una nueva fusión con lo viviente no-humano-, por otro lado proliferan las sirenas transhumanistas y geoconstructivistas (véase Neyrat, 2016), que intentan poner un fin a la cuestión creyendo en la posibilidad de una reconstrucción (o sustitución) de cada forma de vida por medio de la tecnología y su apropiación estratégica - no sin un cierto y descarado provecho.

En ambos casos, según nuestros autores, se trata de teorías basadas en la “racionalidad tecnológica”, o bien en sentido pesimista, o bien en sentido optimista, que a pesar de no comprender holísticamente (u obviar a la comprensión de) la dimensión técnica de lo humano, logran obtener bastante popularidad, precisamente por la facilidad y la *desresponsabilización* que sus soluciones conllevan. Efectivamente, la reafirmación de semejantes teorías sólo conduce a una ulterior exacerbación del desaliento hacia las posibilidades (y necesidades) de actuar y pensar¹⁰, representando, en lugar de acabar con ella, la “antecámara de la locura” (Stiegler, 2016, p. 95). En cambio, nos dicen, en ningún caso se trata de ser pesimistas u optimistas con respecto a la técnica. No tienen ningún sentido desear el retorno a formas nostálgicas del pasado, y tampoco creer que es posible dejar de lado la delega técnica: como se preguntaba Guattari, “¿deberíamos añorar los ‘viejos tiempos’, donde las cosas eran las que eran, independientemente de sus modos de representación? ¿Será que este tiempo jamás ha existido en lugares otros que el imaginario cientista y positivista?” (Guattari, 1990). Según Stiegler, la respuesta es no. No solo, como veremos, en su teoría el ser humano es eminentemente un ser técnico (es decir que no podría existir sin esa delega técnica), sino que tampoco es posible pensar y construir saberes sin relacionarse con esos “órganos exosomáticos” (por fuera del cuerpo) que se produce(n). Paralelamente, tampoco es recomendable confiar demasiado en el poder de la tecnociencia, en la cual a menudo reponemos todas nuestras esperanzas de “salvación”, tanto de los individuos, como de la sociedad y el medio ambiente: si siempre existe una tecnología que

⁹ Es así como, en *Mércéance et Discrédit 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés* (Stiegler, 2006a) el autor describe las acciones varios sujetos protagonistas de masacres aparentemente sin sentido, refiriéndose en particular al caso de Richard Durn, protagonista del asesinato del municipio de Nanterre en 2002 quien, después de su acto, declaró “haber sentido la necesidad de hacer daño para, al menos una vez en [su] vida, tener la sensación de existir”. Sobre esto, véase también Stiegler (2003).

¹⁰ Conforme la teoría de Stiegler, es efectivamente este el orden operativo entre actuar -que llega primero- y pensar, que, como veremos, llega siempre después. Véase Stiegler (2002a).

nos puede sustituir por completo, tomando decisiones más rápidas y objetivamente de cualquier subjetividad humana, la razón se verá aún más menospreciada y será dejada sin falta proceder hacia su definitiva destrucción por parte de la economía de los *big data* (Stiegler, 2015, 2016).

De hecho, en *La société automatique*, Stiegler (2015) denuncia cómo este tipo de creencia es precisamente el producto de la desconfianza en la capacidad de pensar y tomar decisiones, para contar de forma cada vez más asidua en lo que él llama “la razón automática”, para la cual cada actividad humana se reduce a un *cálculo* de datos digitalizados, deviniendo así territorio para la dominación y el control generalizado operado por los algoritmos. En el mismo libro, Stiegler describe este tipo de “híper control”¹¹ cruzando la noción de “Gubernamentalidad algorítmica” de Antoinette Rouvroy y Thomas Berns (2016)¹² con el análisis del capitalismo 24/7 de Jonathan Crary (2015). Esto le permite, por un lado, entender como el almacenamiento de las huellas digitales dejadas por nuestros comportamientos y “decisiones” se explota a través del cálculo y la correlación algorítmica para convertirlas en una herramienta *a- o post-normativa*, es decir, capaz no sólo de prever, sino también de orientar las acciones humanas por adelantado, sin necesidad de prohibir a nivel legal (Rouvroy & Berns, 2016). Por otro, vinculando todo esto a la omnipresencia del *marketing* y a su capacidad de dirigir económica y políticamente las sociedades (superando en velocidad la producción de cualquier deseo y voluntad, hasta llegar a satisfacer “necesidades” que no han sido todavía expresadas, ni tampoco elaboradas), de ofrecer sin saberlo un completamiento a los presentimientos de Guattari (2017), que ya en los últimos años 80 empezaba a diagnosticar cómo el poder se ejerce hoy en día no tanto a través de órdenes concretas, es decir, de palabras de mando e imperativos normativos, o de relatos basados en la lógica discursiva y en la capacidad de convencer, sino por medio de “semióticas ordenantes”¹³. Esto es de sistemas de signos asignificantes, cuya valorización se basa en su ordenamiento estadístico y la capacidad de cálculo, y que no necesitan de ninguna comprensión racional para poder ser utilizados. Una vez aprendido su funcionamiento por exposición desde temprana edad, los individuos se encuentran perfectamente “entrenados” a este tipo de estímulos a-lingüísticos y, asimismo, a nivel macro, o sea de las instituciones tanto familiares como educativas, públicas y políticas, donde existe una cierta complicidad (consciente o no) en su uso, se refuerza la sujeción constante a estos códigos, capaces de controlar, repartir y dirigir sin normar ni persuadir¹⁴.

¹¹ La noción de híper control es concebida por Stiegler como una actualización de la crítica a las “sociedades de control” propuesta por Deleuze (1995, pp. 150-155).

¹² Podemos definir “Gubernamentalidad algorítmica” la forma particular de gestión de los individuos derivada de (1) la producción y recolección de un sinnúmero de datos brutos, generados consciente o inconscientemente, pero constantemente y como “huellas digitales” por los usuarios de los dispositivos tecnológicos y los programas (software) con los que interactúan (datamining o minería de datos); (2) el almacenamiento de semejantes datos y su correlación algorítmica para generar patrones de comportamiento, correlaciones que sustituyen de esta forma las teorías previamente utilizadas para el análisis de los mismos comportamientos (producción de “conocimiento”); (3) la venta de paquetes enormes de datos refinados y correlatos en patrones (big data) a empresas o entidades públicas o privadas que aplican esos patrones a los individuos, sin importar su identidad, de forma de inferir previsiones probabilistas sobre sus posibles comportamientos, preferencias, intenciones, propensiones, etc., y así anticiparlos y hasta orientarlos performativamente a través de intervenciones específicas sobre su entorno. Esto, según los autores, llega a originar un nuevo régimen de verdad digital que, encarnándose en varios sistemas automáticos, logra modelizar lo social sin necesidad de convencer o normar (Rouvroy & Berns, 2016).

¹³ “El poder económico capitalista no construye discursos, sólo quiere dominar las máquinas semióticas asignificantes manipulando los engranajes asignificantes del sistema. (...) Las máquinas asignificantes no reconocen ni a los sujetos, ni a las personas, ni los roles, ni siquiera los objetos delimitados. Esto es precisamente lo que les confiere una especie de omnipotencia: el poder pasar a través de sistemas significantes en cuyo seno se reconocen y se alinean los sujetos individualizados. Nunca se sabe dónde comienza y dónde termina el capitalismo” (Guattari, 2017, pp. 293-294).

¹⁴ “El poder económico capitalista no construye discursos, sólo quiere dominar las máquinas semióticas asignificantes manipulando los engranajes asignificantes del sistema. (...) Las máquinas asignificantes no reconocen ni a los sujetos, ni a las personas, ni los roles, ni siquiera los objetos delimitados. Esto es precisamente lo que les confiere una especie de omnipotencia: el poder pasar a través de

En suma, lo que se puede deducir es que, si no es la delega en sí el problema (tanto Guattari como Stiegler muestran cómo es en cambio necesaria para poder pensar colectivamente), sí lo es su exceso, que hace coincidir la interiorización de la experiencia con la serie de representaciones y códigos perceptivos proporcionados por los dispositivos tecnológicos, sin dejar espacio a la imaginación y la invención: en el momento en que esos lenguajes elaboran de forma casi totalmente automática las informaciones, se pierde la capacidad de sintetizarlas en nuevas imágenes, y por ende de soñar, proyectar visiones individuales y colectivas hacia el porvenir, y hasta desear (Stiegler, 2016). Y es sobre esta imposibilidad que se radican ciertos “discursos sedativos” que operan por “gestión de la desesperación”, es decir, instilando una gradual desvalorización de las singularidades y precarizando las existencias (Guattari, 2001, pp. 16-18).

En este sentido, para ambos autores se hace necesaria una tercera vía, que pase ineludiblemente por una reinención del discurso ecológico. Si en Guattari esta reinención toma notoriamente el nombre de *ecosofía*, para resaltar el vínculo analítico, conceptual y performativo que debe existir entre las “tres ecologías” particulares (mental, social y ambiental) (véase también Guattari, 2001), así como la necesidad de su revalorización, Stiegler afirma de forma resonante la obligatoriedad de emprender una crítica ecológica de las tecnologías y las industrias culturales (Stiegler, 2003, 2016), que proceda de la mano con una sintomatología de las vidas a nivel biológico, psíquico y colectivo (Stiegler, 2018, 2020). A su parecer, si no mostramos que la explotación ilimitada de las personas y la extracción de sus funciones noéticas y vitales para transformarlas en elementos de mercado conduce a una miseria comparable con aquellas causadas por la extracción sin cuidado de los recursos naturales por parte de los grandes países capitalistas que ha llevado a la destrucción socioeconómica de territorios *otros*, iremos sin duda hacia una explosión social *disruptiva* a nivel mundial. Una caracterizada por la represión y la negación, la pasividad y la cobardía, la incapacidad de ver y pensar a largo plazo, la desintegración social y una reticulación digital capaz de penetrar, invadir, parasitar y aniquilar tanto las relaciones sociales como la cultura, inaugurando una época de “nihilismo automático”, en que los individuos proceden hacia una desindividuación –o *dividucción*¹⁵– constante en tanto despojados de sus propias protensiones, es decir, de sus propios deseos, expectativas, voliciones, voluntad (Stiegler, 2016).

En realidad, continúa Stiegler, ni siquiera podemos afirmar que se trate de una verdadera época, sino más bien de “la época de una ausencia de época”, es decir, una situación *problemática* en que, debido a la velocidad de los cambios, ya no logramos *cuestionarlos*, y así constituir la “nueva época de los saberes” necesaria para que exista un equilibrio –aunque metaestable– entre los tres órganos que caracterizan el proceso de individuación: psico-somáticos, colectivos (las organizaciones sociales y sus instituciones de varios tipos) y técnicos¹⁶. Efectivamente, los aparatos técnicos producidos por la innovación constante siguen siendo, según el análisis que Stiegler inaugura en los tres tomos publicados de *La técnica y el tiempo* (2002a, 2002b, 2004), herramientas de almacenamiento de

sistemas significantes en cuyo seno se reconocen y se alinean los sujetos individualizados. Nunca se sabe dónde comienza y dónde termina el capitalismo” (Guattari, 2017, pp. 293-294).

¹⁵ Si el término desindividuación es la actualización stiegleriana de la “pérdida de individuación” teorizada por Simondon (2007); sobre la crítica de Stiegler a Simondon, (Stiegler, 2006b), él utiliza el término dividucción precisamente en referencia a los análisis de Guattari (Stiegler, 2015, p. 51, 68, 2016, p. 30).

¹⁶ El estudio de los procesos de individuación que caracterizan esta tríada es llamado por Stiegler (2013a) “organología general”: se trata del análisis según el cual facultades individuales, órganos técnicos y organizaciones sociales deben ser entendidos como un conjunto de co-operaciones y co-transformaciones inseparables que producen a cada rato nuevos saberes y nuevos órganos de los tres tipos, y que, para dar lugar a épocas “vivibles” y caracterizadas por una colaboración efectiva y productiva a nivel general, deben co-individuarse de forma recíproca o reajustarse constantemente.

memoria, es decir, mnemotécnicas o, en un lenguaje más husserliano, retenciones terciarias¹⁷, en tanto conservan, transmiten y generan los saberes y las formas de pensar gracias a la reapropiación sucesiva (reinteriorización) de lo que ha sido exteriorizado¹⁸—tanto por uno mismo como por las generaciones precedentes. Lo que sucede ante cada innovación técnica (o cambio de sistema técnico) es una *epoké*: una suspensión o estado de duda que interrumpe cada juicio. Si para la filosofía clásica (y también para la fenomenología) cada *epoké* corresponde al motor de una conversión de la mirada, y por ende de una nueva posibilidad de pensar, según Stiegler, siendo producida por un “shock tecnológico”, esto no sucede de forma sencilla: los saberes adquiridos para interactuar con la tecnología en épocas precedentes, tanto a nivel individual como colectivo, se demuestran obsoletos, y es precisamente por esto que ocurre la *epoké*, en tanto estupor que nos deja *estúpidos*, es decir, incapaces de actuar y de pensar. Efectivamente, comenta el filósofo, la estupidez podría considerarse *la forma primordial de la experiencia* (Stiegler, 2013b, p. XIV). Esto no quiere decir que la suspensión provocada por un nuevo sistema técnico no pueda engendrar una nueva forma de pensar y, de hecho, es siempre y precisamente un cambio técnico lo que funda una nueva época de los saberes, pero para que esto acontezca se necesita un *segundo tiempo* para que se produzca una respuesta, tanto individual como colectiva, al desajuste noético y social con respecto a la época anterior¹⁹. Semejante reajuste no es tampoco uno que suceda sin conflictos, ya que es necesario *redoblar* los saberes del pasado (en sus tres dimensiones de saber hacer [*savoir faire*], saber vivir [*savoir vivre*] y saberes conceptuales), relegándolos así a una época *anterior*, pero sin impedir el acceso a ellos, ya que es precisamente en esa confrontación y en la toma de conciencia de su inadecuación (la *epoké*) que se pueden producir nuevas formas de pensar y nuevos estilos, tanto políticos, como científicos, artísticos, y nuevas instituciones que se hagan cargo de ellos²⁰.

A su vez, Guattari (1991b) hablaba de “puntos de inflexión históricos” debidos a las mutaciones técnicas, capaces de llevar consigo, en condiciones propicias, cambios en los conocimientos y en las organizaciones de ellos, así como mutaciones jurídicas y científicas. Sin embargo, no se trata de una causalidad obligada: al contrario, es necesario buscar las formas y las posibilidades en que se pueden dar contaminaciones, influencias y otras causalidades entre los varios tipos de “máquinas” que caracterizan la vida²¹, comprendiendo por ejemplo cómo varían los procesos de subjetivación, cómo se fomenta la posibilidad de

¹⁷ A partir de la retención primaria (percepción) y secundaria (recuerdo) de Husserl, Stiegler concibe la retención terciaria como todo soporte mnemotécnico externo o exteriorizado, y en tanto tal, capaz de orientar las otras dos y, de hecho, formar así la consciencia. La tríada retencional se completa con las protensiones, es decir, las proyecciones hacia el futuro (imaginaciones, sueños, deseos...).

¹⁸ El proceso de exteriorización y reinteriorización así como pensado por Stiegler genera a menudo numerosas equivocaciones, precisamente por la procedencia husserliana del término “retención terciaria” que él utiliza para explicar los soportes externos de memoria. De hecho, si en la fenomenología, así como en otras perspectivas filosóficas basadas en la existencia de una consciencia o de un yo trascendental, el movimiento de exteriorización siempre procede desde un adentro (una interioridad), para Stiegler la exteriorización es un proceso que “llega primero”, es decir que solo en su mismo hacerse se crea la interioridad, precisamente en el momento de la (re)interiorización (2002a, p. 213). He analizado este tema, así como criticado detalladamente algunas de las equivocaciones generadas en Baranzoni (2017).

¹⁹ Stiegler retoma el tema de los ajustes y desajustes de los sistemas sociales en relación con las modificaciones de los sistemas técnicos de Bertrand Gille (1999).

²⁰ Es por ello que Stiegler habla de “doble redoblamiento epocal”: doble, porque se produce en dos tiempos (el primero siendo el del shock, y el segundo el de la producción de nuevos saberes), redoblamiento, porque parte de una época ya establecida que es necesario doblar dos veces, tanto a nivel técnico como a nivel histórico, constituyendo así un pasado —una época anterior— epocal, porque es a través de este proceso que pasa por una interrupción y un reinicio que se inaugura un presente actual, es decir, una nueva época (Stiegler, 2016).

²¹ Es preciso notar el uso particular que Guattari hace del concepto de máquina, que no se debería confundir con el de técnica de Stiegler (que la define como “materia inorgánica organizada”): la máquina guattariana es efectivamente una noción que permite “deconstruir” la oposición dualista entre orgánico e inorgánico porque se funda más bien en el tipo de conexión y operatividad productiva, basada en el deseo, que los compuestos de elementos en juego poseen. Véanse, entre otros, Guattari (1996) — en particular el capítulo 2, “La heterogénesis maquinaica” — y, Deleuze y Guattari (1985).

una plusvalía creadora, sin instalar un dualismo (o una oposición) entre seres técnicos y seres vivos²².

Así, volviendo a Stiegler, en otras palabras, una época no es una mera sucesión temporal de períodos históricos, sino lo que procede de una configuración específica de los deseos (y más en general, de las protensiones) individuales y colectivos que se tejen alrededor de nuevas retenciones terciarias y a partir de las precedentes retenciones colectivas transmitidas intergeneracionalmente. Según su análisis (Stiegler, 2016), hoy hablamos entonces de una ausencia de época por la incapacidad de los sistemas sociales de ajustarse a las novedades técnicas que se escapan totalmente a su comprensión, lo que conlleva, por un lado, una imposibilidad en la transmisión intergeneracional de saberes, a su vez cortocircuitados y anihilados por esas novedades, y por otro, un retraso general de los otros órganos que permanecen atrapados y desarmados en la *epoké*, es decir, en su estupidez sistémica, sin poder salir de ella. De hecho, sin poder insertar con éxito las novedades dentro de las prácticas de vida, y sin poder producir los saberes necesarios, se sigue interactuando con los elementos nuevos a través de automatismos (repetiendo relaciones estereotipadas), lo que no hace que cultivar el sentimiento de insuficiencia y *mal estar* con respecto a ellos –y a la sociedad en general–: es así, según la sintomatología stiegleriana, que acontece el triunfo del nihilismo y se da paso a las acciones *locas* que tanto nos preocupan.

¿Cómo hacer entonces, una vez comprendido que vivimos en un mundo amenazado por una locura (y una estupidez) generalizadas, para salirnos de esta jaula de sinsentido, cómo no quedarse atrapados en la aparente imposibilidad noética y moral que parece aniquilar toda esperanza, de vivir, de saber, de creer, y con ella toda razón *otra*? ¿Cómo no rendirse y no volverse locos ante la velocidad fulmínea de los cambios, cómo más bien *bifurcar* en esa *sociedad automática*?

Estados de salud de la razón contemporánea

Es en el momento en que nos encontramos ante esas preguntas, o *cuestiones*, que nos viene en ayuda la mencionada perspectiva *farmacológica* de Stiegler, la cual nos permite pensar, y en este sentido, *cuidar de*²³ el problema que se nos presenta. Retomando el análisis de Derrida (1997) del *Fedro* de Platón que, con el fin de deconstruir la metafísica platónica hace hincapié en la ambivalencia de la escritura en tanto *fármakon* (a la vez auxilio y fuente de degradación para la memoria), Stiegler rehabilita la pregunta socrática acerca de la

²² Ese dualismo tampoco existe en Stiegler (2002a), para quien la técnica es “la invención del hombre” (p. 203), donde este genitivo indica toda la ambigüedad y la indecidibilidad sobre el qué o el quién inventa o es inventado, y permite ir más allá de la necesidad de la existencia de un inventor para pensar la lógica de la invención (p. 60), postulando en cambio una coevolución recíproca. Por razones de espacio, no podemos profundizar aquí el tema de la tecnicidad originaria según Stiegler, sírvase entonces cotejar con la siguiente cita: “es la herramienta, es decir, la *techné*, la que inventa al hombre, y no el hombre el que inventa la técnica. E incluso: *el hombre se inventa en la técnica inventando la herramienta —exteriorizándose techno-lógicamente. Ahora bien, el hombre es aquí el “interior”:* no hay exteriorización que no designe un movimiento del interior hacia el exterior. Sin embargo, el interior es inventado por ese movimiento: no puede, por lo tanto, precederlo. Por consiguiente, interior y exterior se constituyen en un movimiento que inventa al uno y al otro a la vez: un movimiento en el que se inventan el uno en el otro, como si hubiera una *mayéutica techno-lógica* de eso que se llama el hombre” (Stiegler, 2002a, p. 213) —cursivas en el original—.

²³ En los dos tomos de *Qu’appelle-t-on penser?* (Stiegler, 2018, 2020), cuyo título representa un *détournement* de la obra heideggeriana “Was heißt Denken?” [literalmente, Qué es lo que se llama pensar, habitualmente traducido en castellano con “¿Qué significa pensar?” o “¿Qué quiere decir pensar?”], Stiegler aprovecha el juego posible entre las palabras *penser* [pensar] y *panser* [curar, en francés antiguo], que en francés se pronuncian de la misma manera, para armar una equivalencia entre el acto de pensar y cuidar de algo, es decir, afirmar que el pensar una cuestión es la primera forma de curar el problema que en ella se expresa. De hecho, un sentido parecido parece tenerlo el verbo castellano *cuidar*, ya que, según indica la Real Academia Española (RAE), éste deriva del antiguo *coidar*, que a su vez viene del latín *cogitāre*, *pensar* (RAE, s.f.). De aquí en adelante, y en los casos necesarios, explicitaremos esta correspondencia a través de la locución *pensar/cuidar*.

“naturaleza” de la escritura y extiende este carácter a todo objeto técnico, que así “aparece a la vez como obstáculo y como posibilidad última del pensamiento” (Stiegler, 2002a, p. 21)²⁴. A su propia manera, pues, cada objeto contiene esta doble posibilidad: por un lado, almacena en sí capas de *memoria*, es decir, sabiduría (los saberes técnicos y gestuales que han hecho posible su constitución, los saberes prácticos que permiten interactuar con ello y los saberes teóricos que a través de ello se desarrollan), permitiendo así su conservación, difusión y multiplicación. Sin embargo y, por otro lado, una vez exteriorizados y delegados al objeto técnico, los saberes “abandonan” la memoria humana, y aunque esto suceda con el fin de aliviarla, es decir, aligerarla de la necesidad de recordarlo todo, y así de aquellas tareas elementales que se pueden fácilmente delegar o automatizar, termina finalmente volviéndola *ignorante*, ya que la despoja de ciertas prácticas, de modos de hacer, ejercicios, de los que ya no necesita hacerse cargo. Este mecanismo conlleva un estado que Stiegler define de *proletarización* (2013a), que no corresponde exactamente a la situación del obrero descrita por Marx en relación con la pérdida de los medios de producción, sino a una condición generalizada de empobrecimiento noético y de la sensibilidad que afecta a todos, en la medida en que se da en la relación con todo objeto técnico que, en tanto exteriorización material de memoria y saberes, nos los hace “perder”.

Ahora bien, si hasta el momento esta perspectiva sigue pareciendo algo pesimista, no hay sin embargo que olvidar la *fármaco-lógica* que la caracteriza: es entonces necesario recordar que, en el mismo momento en que provoca un daño a la memoria, y por ende a las subjetividades y los individuos, el objeto técnico también la cura, y es precisamente en el aspecto *positivo* o afirmativo de la farmacología que hay que encontrar el camino posible para entender cómo contestar las anteriores preguntas. Así, para fortalecer los aspectos curativos del *fármakon* técnico se debería practicar tanto una farmacología negativa, es decir, una que permita enfrentar, comprender a fondo, criticar y así pensar/cuidar los problemas (individuales y colectivos) que la tecnología conlleva, como una positiva, con el fin de indagar los espacios de rescate (individuales y colectivos) que siempre y necesariamente van de la mano con los riesgos ya mencionados.

En este sentido, tanto según Stiegler como según Guattari es preciso asociar a la comprensión teórica de lo que sucede a nivel social una investigación acerca de la ecología mental, es decir, del estado de salud específico de la psiquis (y de las protensiones) con respecto a las diferentes máquinas o memorias exteriorizadas. Ya hemos visto cómo en la disrupción, la voluntad, llegando siempre demasiado tarde, deviene obsoleta: se trata de un estadio extremo de la racionalización tecnológica en el que los saberes se encuentran por un lado superados por la velocidad de los cambios, y por otro eliminados por la proletarización que cada cambio tecnológico conlleva. Y es así como la razón, entendida aquí no como “la razón lógica occidental”, ni la verdad apodíctica como canon, sino como la capacidad de efectuar aquella *bifurcación noética* que produce el doble redoblamiento epocal (Stiegler, 2018) ha llegado a un límite. Ya no se trata solamente de repetir comportamientos estandarizados y masificados prescritos por las industrias culturales, como acontecía en la época precedente (aquella de los medios de masa analógicos), sino de perder la esperanza de desarrollar cualquier tipo de futuro, cayendo así en aquel estado de desesperación y violencia extrema que ya describimos.

²⁴ Si bien en *La técnica y el tiempo* I no aparece todavía el término “*fármakon*”, ya se encuentra la reflexión acerca de la ambivalencia de la técnica.

Ahora pues, nos dice Stiegler, es preciso lidiar con el límite a que hemos llegado, hacer de ello “el defecto que necesitamos” [*Le défaut qu’il faut*] (Stiegler, 2002a) para hacer que la razón vuelva a funcionar. Es este el punto de partida que nos permite emprender una lucha en contra de la estupidez y la desrazón, considerando que, en palabras de Stiegler, “lo que es más estúpido (...), la estupidez *por excelencia*, es creer y hacer creer que es imposible de combatir la estupidez, y que no hay nada que *hacer* para pelear en contra de ella – inclusive haciendo o diciendo a su vez estupideces, ya que para combatir la estupidez es absolutamente necesario tomarse el riesgo de *decir y/o hacer* más estupideces” (2013b, p. XII). Esto es posible, continúa, precisamente por la forma en que se produce el pensamiento, que siempre procede de algo que podríamos definir loco, o estúpido. Recordando el mito de Prometeo y Epimeteo (Stiegler, 2002a), pasando por Aristóteles, Kant²⁵, pero también Canguilhem (1971) y Simondon (2007)²⁶, y sucesivamente apoyándose también en la teorización de la imagen dogmática del pensamiento y la estupidez [*bêtise*] trascendental de Gilles Deleuze (2002), Stiegler (2012) afirma que el pensamiento y la razón, y por ende, la inteligencia noética, no pueden ser que *intermitentes*, oscilando continuamente entre los polos de la progresión (elevación) y de la regresión (caída)²⁷, la formación y la deformación, en la misma lógica que reconoce entre tendencias a la individuación y la desindividuación en los procesos que atraviesan las subjetividades. En este sentido, la caída o recaída en la estupidez no solo es inevitable, sino típica de los seres humanos, que solo gracias a su *hybris*, es decir, la *desmesura* o el deseo trágico de querer superar sus límites (de no ser confundido con la “buena voluntad”), pueden producir algo que los sacuda y los lleve a pensar nuevamente²⁸.

Efectivamente –podríamos decir fusionando un poco los puntos de vista de Stiegler, Guattari y Deleuze– el hecho de que seamos *virtualmente* capaces de pensar no quiere decir que pensemos ya: en tanto potencialidad, esta debe ser *actualizada*²⁹ tomándose una responsabilidad que no es sólo individual, sino también colectiva (de las sociedades, pero también de las instituciones, especialmente aquellas educativas). Stiegler (2012, p. 36) afirma cómo el “pasar al acto de la razón” (lo que Aristóteles llama la *noesis*) está continuamente bajo condiciones retencionales –y por ende, farmacológicas– precisamente en el mismo sentido que se mencionaba en relación con la formación de los saberes en el segundo tiempo del doble redoblamiento epocal. Esto nos quiere decir que para que se forme la razón es necesario que la misma pase por una deformación: como dijimos, se trata de un estado esencialmente precario, condicionado e intermitente, cuya actividad debe ser constantemente reconquistada. En otras palabras, sostiene Stiegler (2012, p. 60), *la estupidez es la ley misma del pharmakon*, que a su vez es la ley del saber: una vez más, es desde el mismo *pharmakon* que debemos encontrar las posibilidades de luchar en contra de la estupidez, que sin embargo es necesaria para poder empezar esta lucha y desarrollar una farmacología positiva. De hecho, siendo la farmaco-lógica eternamente procesual y sin una finalidad específica, si hay una estupidez muy grande es pensar que se puede vencer la misma

²⁵ De hecho, la operación que Stiegler indica está muy en línea con aquella que Kant (1994) identificaba como el paso de la minoría a la mayoría de edad a través de una lucha en contra del prejuicio y la obediencia sin conciencia.

²⁶ Retomando lo que afirma Stiegler en la conclusión del primer párrafo de *Qu’appelle-t-on penser?* 1 (2018), la dinámica bipolar de la razón podría describirse, en el lenguaje de Canguilhem, en términos de “almas noéticas que oscilan entre los polos de la enfermedad y de la salud”, y constituyendo “lo que Simondon llama una diada indefinida”.

²⁷ Lo mismo había sido analizado por Horkheimer y Adorno en el ya citado *Dialéctica de la Ilustración* (1998), afirmando que, si la razón no emprende un trabajo de reflexión sobre sus propios momentos de regresión, la misma habrá sellado su propio destino.

²⁸ En el caso de Stiegler (2012), este algo es sin duda la retención terciaria, es decir, la técnica, en tanto órgano exosomático (por fuera del cuerpo) que, como hemos visto, es el motor del saber. En el caso de Deleuze (2002), en cambio, el motor del pensamiento reside en el encuentro con un signo, aunque también en este caso el resultado del encuentro genere un estado de shock y por ende una suspensión que deja al pensamiento estúpido.

²⁹ Los conceptos de actual y virtual se usan aquí en sentido deleuziano. Véase, entre otros, Deleuze y Parnet (2004).

estupidez: más bien, se debe luchar en contra de ella con la consciencia de que siempre volverá, y es precisamente a esto que corresponde el adoptar un punto de vista farmacológico.

De esta forma, se podría decir con Stiegler que la historia de los suplementos mnemotécnicos corresponde a la misma historia de la razón y de su pérdida, causada por las transformaciones técnicas y sociales y las tensiones que estas producen. Esto, porque las mutaciones tecnológicas hacen al mismo tiempo que se modifiquen los saberes, sus lugares, las relaciones espaciales y temporales dentro de una sociedad, y las formas de atención, así como las relaciones intergeneracionales que estas mismas inducen: si los saberes mismos pueden retroceder, y no ser válidos en una época distinta, es precisamente en el confronto intergeneracional que deben ser vivificados y actualizados (Stiegler, 2008). Pero no llegaríamos a entender correctamente el problema si no consideráramos las fuerzas que atraviesan y adocilan estas tecnologías para su provecho: nos referimos aquí a la economía y el *marketing*, que se sustituye a las instituciones públicas –en una dinámica doble de *plataformización de las instituciones e institucionalización de las plataformas* (Cristofari, 2021)–, adueñándose de las posibilidades de transmisión y vehiculización de las informaciones y los dichos “conocimientos” y al mismo tiempo desacreditando las demás y precedentes formas.

Farmacología del chivo expiatorio

Stiegler (2012, 2013b, 2016) hace remontar el inicio de este proceso de degradación de la razón a la revolución conservadora de los 80 –la misma analizada por Guattari (2017) en su crítica del *Capitalismo Mundial Integrado*– con la consiguiente afirmación de la ideología neoliberal y, en tiempos más recientes, ultraliberal. A partir de este periodo, con la tendencia a perseguir y aprovechar lo más rápidamente posible los efectos de la innovación tecnológica en vista de un alto provecho, y con el fin de no limitar la explotación económica por parte de los mercados, se han lanzado continuas innovaciones técnicas, de rápido decaimiento comercial (en línea con la “destrucción creadora” de Schumpeter), pero sin pensar en la necesidad de reglamentarlas y, asimismo, en sus posibles efectos a largo plazo. Siguiendo en el camino abierto por las industrias culturales y de programas, los grandes productores de tecnología han *de hecho* implementado la aniquilación de la posibilidad del segundo tiempo de los saberes, colaborando así a la destrucción de la razón y el pensamiento. Lo paradójico, hoy día, indica Stiegler (2018) es que se ha producido un sinnúmero de dispositivos técnicos que se promocionan haciendo creer que permitan *pensar* más eficaz y rápidamente y que, sin embargo, no hacen que bloquear esta posibilidad, precisamente a través de modalidades que no forman, sino *capturan* la atención.

Ahora bien, pasar de la formación de la atención a su captación significa sobrepasar el cuidado necesario para la construcción de los saberes para en cambio conquistar y capturar *el tiempo de cerebro disponible* para aprovecharlo a fines comerciales o de extracción de provecho (Stiegler, 2008). Y lo peor, continúa Stiegler en su sintomatología de la educación, es que este mismo mecanismo se ha difundido también en las instituciones escolares, donde la tendencia es aquella de intentar capturar constantemente la atención de los alumnos, así de hecho destruyéndola, en vez de entrenarla. En este sentido, las instituciones públicas que han permitido semejante desregulación y promovido la incuria

generalizada hacia el destino de las generaciones han inaugurado un *gobierno de la estupidez por la estupidez* (Stiegler, 2013b, p. 24) enmascarado con promesas de libertad y competitividad que solo se traducen en regresión social generalizada. Además, la incuria, siendo el exacto contrario del cuidado y de la atención, no solo produce un descuido en relación con los individuos, sino también hacia un sinnúmero de otras externalidades negativas, como contaminación sin límites, destrucción de los sistemas de protección (*welfare*) y de legislación (hoy superado por la rapidez anormativa de la correlación de datos), estimulación del conflicto entre las poblaciones que, si no se limitan, llevan a la destrucción de todos los procesos sociales y de reconocimiento mutuo (una vez más, las prácticas de atención). Otra paradoja, siempre según Stiegler (2021, p. 247), es que se suele definir esta época como una de la “economía de la atención”, siendo que los mercados se desarrollan a través de la pelea para su conquista: sin embargo, además de que ya sabemos que no se trata de una verdadera época, sería más correcto definirla como una de la *disipación y destrucción de la atención* y, por ende, una *deseconomía*.

Una vez más, esto nos hace volver hacia el síntoma inicial: es también para ganarse a su vez un poco de atención, para hacerse *reconocer* (“llamar la atención”) que algunos individuos llegan a producir comportamientos estúpidos, hasta locos y autodestructivos. Pero, gracias a todos los elementos aquí convocados, podemos ahora completar el análisis afirmando que este síntoma es aquello de un malestar extremo provocado por una crisis farmacológica, para la cual todo lo que parecía “bien hecho”, lo que parecía ayudarnos, agilizarnos y apoyarnos, parece ahora convertirse en mal, haciendo que la sociedad entera se perciba a su vez como enferma [*malade*] (Stiegler, 2013b, pp. XIV-XV). Y cuando una sociedad sufre de una forma que no llega a explicar ni a cuidar, la misma empieza a identificar en un “chivo expiatorio” de todos los males la supuesta causa que es de perseguir y condenar.

Si la lógica del chivo expiatorio (en griego, *pharmakos*) es según Stiegler (2008, 2012, 2013b) el resultado más obvio de la no comprensión del *pharmakon* (y de hecho, éste debería ser analizado, además de como veneno y remedio, también en su carácter de *pharmakos*, siendo imposible desligar los distintos aspectos), es también la misma que caracteriza las ideologías (Stiegler, 2013b, p. 43, 222), que funcionan disimulando las causas y ocultándolas detrás de sus efectos, los cuales se hacen así pasar por causas sin serlas. Y es precisamente cuando se denuncian ideológicamente los efectos sin entender o querer ver las causas que los provocan que se instala la persecución del chivo expiatorio como inversión de causalidad³⁰: la incompreensión del *pharmakon* lleva a la identificación de un *pharmakos* al cual adeudar la “culpa” o responsabilidad de este malestar que la relación enfermiza con el *pharmakon* conlleva. Esto sucede típicamente cuando no se puede pasar a una *farmacología positiva*, es decir, sacar del mismo fármaco venenoso su propio remedio: sufriendo, y sin saber cómo aliviar este mismo sufrimiento, los individuos buscan un chivo expiatorio sobre el cual reversarlo. Desde el punto de vista farmacológico, lo que entra en juego aquí es el resentimiento, que procede a su vez del nihilismo y de su “espíritu de venganza”, por el cual “si yo sufro, debo hacer sufrir los demás para aliviar mi sufrimiento”. Sufrimiento que así se convierte en más odio y resentimiento, en un bucle de retroalimentación infinito que vincula eterna y recíprocamente la culpabilidad (y el castigo) al sufrimiento: es así que quienes sufren, pretendiendo combatir su malestar sin

³⁰ Como explica Stiegler (2018), es esta la misma lógica ideológica que ha llevado Heidegger a abrazar el nazismo, o también, a que Nietzsche sea interpretado como nazista: se trata de una remoción de las cuestiones conjuntas del *pharmakon* y el *pharmakos*, tales de ocultar así la cuestión más compleja del cálculo y sus tecnologías.

comprenderlo o buscando al menos un desagüe, terminan substrayéndose a la lucha hacia la sanación y designando a otros, más enfermos aún (en tanto manifiestan los efectos de la estupidez y la locura de la ausencia de época), como sus chivos expiatorios, en vez de comprenderlos y cuidarlos.

Esta lógica agrega un elemento más a nuestro análisis de la desesperación que aniquila la contemporaneidad: para sintetizar, la falta de un tiempo para la comprensión del devenir técnico lleva a una regresión de las almas noéticas que, ya no capaces de revertir el segundo tiempo de la intermitencia de los saberes, se quedan paralizadas, sin saber qué (y *para qué*) hacer. Si esto genera un envenenamiento de masa, que se traduce en nihilismo general, la tarea de la farmacología positiva es entonces aquella de hacerse cargo de esta situación, pensando y cuidando precisamente este nihilismo negativo (pasivo), sin condenarlo en tanto chivo expiatorio, para que devenga un nihilismo positivo, es decir, en términos nietzscheanos, activo y terapéutico.

Conclusiones

Hemos visto cómo si salir de esta situación de bloqueo generalizado corresponde a empezar a pensar de otro modo, es decir, sustraerse a esta lógica del *pharmakos* para volver a concentrarse en aquella del *pharmakon* procediendo hacia una farmacología positiva, esto corresponde, en palabras de Stiegler, al buscar y afirmar una alternativa (bifurcación³¹) como terapéutica de la parte tóxica del *pharmakon*. La tarea no es sencilla ni a corto plazo, pero, a pesar de que vamos tarde –así como la filosofía siempre llega demasiado tarde para pensar el presente–, nunca es demasiado tarde para empezarla: como nos enseña el proceso del doble redoblamiento epocal, necesitábamos darnos cuenta del *impasse* a que hemos llegado para poder arrancar de nuevo hacia la producción de esos saberes tan necesarios.

Un primer paso: tratándose aquí de reinventar un pensar/cuidar de los aparatos psíquicos, del devenir estúpido de masa, y hasta de la locura generalizada que caracteriza el presente, deberíamos empezar repensando por completo el papel de las instituciones educativas. Si estamos viviendo una revolución retencional, con cambios tan rápidos de dejarnos continuamente suspendidos y sin la posibilidad de proceder hacia una nueva época de los saberes, y si la política parece no asumir esta tarea porque totalmente aplastada por las pretensiones del mercado económico y financiero global, es desde el concepto mismo de educación, y en primer lugar, a partir de la educación universitaria, en que se forman los saberes que las escuelas se encargan de transmitir, que se debe *responder la cuestión* (Stiegler, 2012, p. 245). El programa propuesto por Stiegler resulta desde el principio bastante claro: las instituciones deberían responder a la *desintegración* (psico-socio-técnica y de los saberes) en línea con la tarea ecosófica de Guattari, y procediendo hacia una *integración* (de los individuos psíquicos y colectivos, pero también técnicos) que no apunte a su vez hacia la captación de la atención y su estimulación por captura, sino a su *formación*, reinstalando aquel cuidado que corresponde al pensar y del cual, por ende, procede la formación de la razón. No vale la pena aquí, en sede de conclusiones, volver a trazar todo el diagnóstico de la atención y su transformación en relación con las técnicas que Stiegler arma en particular en *Prendre soin* (2008). Es suficiente recordar que, siendo la atención siempre a la vez individual y colectiva, y que estar atento significa mantener a la

³¹ Sobre la necesidad de una bifurcación para que un porvenir sea posible, y sobre las propuestas prácticas para que esto acontezca, véase en particular Stiegler y Collectif Internation (2020).

vez la capacidad de concentrarse y de dar atención, lo cual es el primer paso hacia el cuidado –de sí mismo y de los otros, así como de las demás formas de vida, pero también de los seres inorgánicos–; esta, la atención, es también lo que una civilización necesita para no volverse ciega ante los problemas del presente. Un tema que parece ser muy en línea con las recientes elaboraciones de Donna Haraway, quien habla a su vez de *responso-habilidad*, como necesidad *geoética* de volverse sensible y dotarse de la capacidad de responder a las necesidades vitales del otro –un paso primordial hacia aquella revalorización de las existencias invocada por Guattari en su empresa ecosófica.

Paralelamente, y hablando de ética, no es de olvidar que, según Stiegler (2015; véase también Stiegler & Collectif Internation, 2020), para cuidar el presente, es necesario también pensar la institución de procesos de individuación colectivos capaces producir los *derechos* necesarios para regular las relaciones transnacionales entre poderes –lo que Stiegler define a partir de Marcel Mauss “Internación”, y que desarrolla programáticamente y por puntos (Stiegler & Collectif Internation, 2020)– en vista de una rehabilitación del ejercicio de la razón, y por ende, de los saberes y los derechos. Esto es, pasar de un *estado de hecho*, instituido por el anhelo al provecho y al consumismo de la mercadotecnia una vez que esta ha tomado el lugar de las instituciones públicas en la organización y gestión de las vidas, a un *estado de derecho*, es decir, a la producción de externalidades positivas que puedan contraefectuar, aunque transitoria y localmente, los efectos negativos del crecimiento desregulado del *pharmakon*.

Concretamente, y en primer lugar, cómo la formación de la razón procede de las disciplinas tejidas –en tanto procesos de transindividuación³²– a partir de los saberes de épocas precedentes, y por efecto de su condicionamiento farmacológico, se hace necesario empujar hacia un repensamiento de las mismas a la luz de los cambios retencionales y de los nuevos saberes necesarios para que se instale el segundo tiempo del doble redoblamiento epocal: Stiegler define esta empresa una *organología de los saberes* (2012, p. 268). Una disciplina, siendo un sistema de retenciones (saberes), es a su vez un *pharmakon*, y como hemos visto, el *pharmakon* es lo que puede cortocircuitar los saberes o potenciarlos, para producir “nuevos circuitos largos de transindividuación”, es decir, aquella tensión hacia el infinito del saber que es tal porque siempre necesita su defecto para reproducirse y actualizarse (Stiegler, 2012, p. 268). Solo este repensamiento retencional (es decir, de los conocimientos) podrá abrir hacia la formación de las necesarias protensiones (nuevos conocimientos) necesarias, que jamás deben confundirse con el consumo de informaciones, así como promocionado por Google y las demás plataformas contemporáneas que se basan en la transformación de ésta en mercancía y en su venta.

En lugar de limitarse a repetir la afirmación derridiana que las Universidades deberían trabajar y funcionar “sin condiciones” (Derrida, 2002), afirmación que Stiegler (2012, p. 275) califica como “ciega” ante la complejidad de la formación de los saberes, hay que reconocer que las escuelas y las universidades no pueden que trabajar bajo condiciones farmacológicas, porque el proceso de elaboración y transmisión de los saberes es sobredeterminado por las retenciones terciarias en tanto mnemotécnicas y herramienta de trabajo de las mismas instituciones del saber (Stiegler, 2012, p. 253, 255), y que, por ello, *condicionan su libertad*. En este sentido, una Universidad digna del porvenir y no ciega ante

³² Stiegler forja este concepto a partir de lo transindividual de Simondon, volviéndolo proceso e indicando por medio de ello no solo la co-individuación de los individuos psíquicos que genera la individuación colectiva, sino también la metaestabilización que procede de la inserción en el proceso del componente técnico como tercera parte inseparable del proceso de individuación en su complejo. Véase Stiegler (2012, pp. 262-263).

ello será una que (1) pondrá las cuestiones organológicas y farmacológicas al centro de su trabajo; (2) hará de la retención terciaria no solo un objeto de estudio, sino también de prácticas; (3) a la luz de esto, sabrá estimular la creación de un nuevo sistema escolar, a todos los niveles; (4) se relacionará estrictamente con los nuevos dispositivos de publicación digitales, en tanto transforman el espacio, el tiempo y la *cosa pública (res publica)* sin apoyarse en los dictámenes de las industrias culturales y de plataformas; (5) sabrá repensar la cuestión del cosmopolitismo en ese contexto, organizándose en redes y cuidando la relación entre universalidad y diversidad; (6) emprenderá una nueva crítica de los saberes devenidos tecnocientíficos y (7) creará nuevos protocolos metodológico para una *investigación contributiva*³³, que sepa asociar los conocimientos producidos por las academias con aquellos generados por las sociedades y sus inteligencias particulares como base para la producción de valores que no correspondan sola y únicamente a aquellos económicos deseados por el mercado (Stiegler, 2012, pp. 277-278).

Semejante investigación contributiva –que, como reconoce Stiegler (2012, p. 329) también Guattari ya practicaba –toma pues la forma de una investigación-acción que redefine la distribución del trabajo intelectual sin limitarlo a los académicos, y hacia una performatividad de las producciones simbólicas, que no deben cristalizarse en saberes “museificados”, y por ende estériles, muertos, sino capaces de reactivar constantemente la formación y la producción de atención; todo esto, manteniendo una crítica firme hacia la (des)economía política que maneja la producción y la gestión de las retenciones terciarias contemporáneas. En otras palabras, Stiegler (2012, p. 344) señala que la institución de una economía de los saberes que revalorice la función de los medios puestos al servicio de una sociedad virtualmente pero todavía no actualmente sabia, o “sabía en potencia”, y que le otorgue las herramientas para devenirlo, es la única forma para que las instituciones educativas ganen de nuevo su autonomía, y así, puedan ayudar las generaciones, más o menos jóvenes, en su interrelación, a reconquistar la capacidad de pensar, soñar y actuar – aunque siempre y solo de forma intermitente.

Es solamente en este sentido que una civilización y una cultura – y en general, los sistemas sociales – podrán nuevamente definirse como sistemas de cuidado, dejando a lado la cobardía y la ceguera ante la disrupción presente. Esta es lo que ya Whitehead (2005), retomado por Stiegler, llamaba “la función de la razón”: promover *el arte de vivir* ante la tendencia a la degradación que caracteriza necesariamente la vida misma. La capacidad de pensar/cuidar y de desarrollar saberes son las armas que deben ser puestas al servicio de este cambio epocal tan necesario, para que se pueda no solo seguir sobreviviendo, sino vivir, y bien, hasta *mejor* (Whitehead, 2005) en los tiempos que nos esperan, y para que estos den lugar a *territorios existenciales nuevamente habitables*, así como Guattari soñaba.

Contribución de autoría

Sara Baranzoni fue la única autora.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

³³ La investigación contributiva, así como la nueva epistemología capaz de repensar las disciplinas a la luz de las transformaciones digitales que inaugura un nuevo campo de investigación académico llamado Digital Studies, son entre los últimos proyectos de terapéuticas retencionales realmente fomentados por Stiegler.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Referencias

- Baranzoni, S. (2017). Aesthesis and Nous: Technological Approaches. *Parallax* 23(2), 147-163.
- Baranzoni, S. (2020). Agujeros negros y dependencia maquina: La inactualidad de Guattari. En P. Landaeta & J. Ezcurdia (Eds.), *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Perspectivas actuales de una filosofía vitalista* (pp. 23-36). Metales Pesados.
- Baudrillard, J. (2002). *La ilusión vital*. Siglo XXI.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI.
- Crary, J. (2015). *24/7: El capitalismo al asalto del sueño*. Ariel.
- Cristofari, G. (2021). Bratton and the double movement of state platformization and platform institutionalization. *La Deleuziana*, 13, 83-101. <https://n9.cl/mc1fy>
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones 1972-1990*. Pre-textos.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (2004). *Diálogos*. Pre-textos.
- Derrida, J. (1997). La farmacia de Platón. *La Diseminación*, (pp. 91-260). Fundamentos.
- Derrida, J. (2002). *La Universidad sin condición*. Editorial Trotta.
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Alianza editorial.
- Genosko, G. (2017). Black Holes of Politics: Resonances of Microfascism. *La Deleuziana*, 5/2017, 59-67.
- Gille, B. (1999). *Introducción a la historia de las técnicas*. Crítica.
- Guattari, F. (1990). Vers un'ère post-média. *Terminal* 51, octubre-noviembre 1990.
- Guattari, F. (1991a). Modèle de contrainte ou modélisation creative. *Terminal* 53, abril-mayo 1991.
- Guattari, F. (1991b). La passion des machines [Entrevista]. *Terminal* 55, octubre-noviembre 1991, 44-45.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Manantial.
- Guattari, F. (2000). *Cartografías esquizoanalíticas*. Manantial.
- Guattari, F. (2001). *Las tres ecologías*. Radio Pirata Ediciones.

- Guattari, F. (2008a). Du postmoderne au postmédia. *Multitudes*, 3(34), 128-133.
- Guattari, F. (2008b). *La ciudad subjetiva y post-mediática. La polis reinventada*. Fundación Comunidad.
- Guattari, F. (2009). *Les années d’hiver 1980-1985. Les Prairies ordinaires*.
- Guattari, F. (2017). *Revolución molecular*. Errata Naturae ediciones.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos* (J. J. Sánchez, Trad.). Trotta.
- Neyrat, F. (2016). *La part inconstructible de la Terre: Critique du géo-constructivisme*. Seuil.
- Real Academia Española. (s.f.). *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 3 de noviembre de 2022, de <https://n9.cl/qtnus>
- Rouvroy, A., & Berns, T. (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación? *Adenda filosófica*, (1), 88-116.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo Libros.
- Stiegler, B. (2002a). *La técnica y el tiempo 1: El pecado de Epimeteo*. Cultura Libre.
- Stiegler, B. (2002b). *La técnica y el tiempo 2: La desorientación*. Cultura Libre.
- Stiegler, B. (2003). *Aimer, s’aimer, nous aimer: Du 11 septembre au 21 avril*. Galilée.
- Stiegler, B. (2004). *La técnica y el tiempo 3: El tiempo del cine y la cuestión del malestar*. Cultura Libre.
- Stiegler, B. (2006a). *Mécréance et Discrédit 2: Les sociétés incontrôlables d’individus désaffectés*. Galilée.
- Stiegler, B. (2006b). Chute et élévation. L’apolitique de Simondon. *Revue Philosophique de La France et de l’Étranger*, 196(3), 325-341. <https://n9.cl/srvd7>
- Stiegler, B. (2008). *Prendre soin 1: De la jeunesse et des générations*. Flammarion.
- Stiegler, B. (2012). *Etats de choc: Bêtise et savoir au XXIe siècle*. Mille et une nuits.
- Stiegler, B. (2013a). *De la misère symbolique*. Flammarion.
- Stiegler, B. (2013b). *Pharmacologie du Front National: Suivi du «Vocabulaire d’Ars Industrialis»*. Flammarion.
- Stiegler, B. (2015). *La société automatique I: L’avenir du travail*. Fayard.
- Stiegler, B. (2016). *Dans la disruption: Comment ne pas devenir fou?* Les liens qui libèrent.
- Stiegler, B. (2018). *Qu’appelle-t-on panser? 1: L’immense régression*. Les liens qui libèrent.
- Stiegler, B. (2020). *Qu’appelle-t-on panser? 2: La leçon de Greta Thunberg*. Les liens qui libèrent.
- Stiegler, B., & Collectif Internation (Eds.). (2020). *Bifurquer. Il n’y a pas d’alternative*. Les liens qui libèrent.

Vignola, P. (2013). *L'attenzione altrove: Sintomatologie di quel che ci accade*. Orthotes.

Whitehead, A. N. (2005). *La función de la razón*. Grupo Anaya.