



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DELEUZE, INTELIGENCIA Y VIDA: RESISTENCIAS VITALES FRENTE A LA
FATALIDAD ALGORÍTMICA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ARTURO GÓMEZ JIMÉNEZ

TUTOR:

DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ
[FFYL-UNAM](#)

Ciudad de México, Méx., [Febrero](#) 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PROTESTA UNIVERSITARIA DE INTEGRIDAD Y HONESTIDAD ACADÉMICA Y PROFESIONAL (Graduación con trabajo escrito)

De conformidad con lo dispuesto en los artículos 87, fracción V, del Estatuto General, 68, primer párrafo, del Reglamento General de Estudios Universitarios y 26, fracción I y 35 del Reglamento General de Exámenes, me comprometo en todo tiempo a honrar a la institución y a cumplir con los principios establecidos en el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, especialmente con los de integridad y honestidad académica.

De acuerdo con lo anterior, manifiesto que el trabajo escrito, titulado

Deleuze, inteligencia y vida: resistencias vitales frente a la fatalidad algorítmica

que presenté para obtener el grado de Maestría en Filosofía, es original, de mi autoría y lo realicé con el rigor metodológico exigido por mi Programa de Posgrado, citando las fuentes de ideas, textos, imágenes, gráficos u otro tipo de obras empleadas para su desarrollo.

En consecuencia, acepto que la falta de cumplimiento de las disposiciones reglamentarias y normativas de la Universidad, en particular las ya referidas en el Código de Ética, llevará a la nulidad de los actos de carácter académico administrativo del proceso de graduación.

Atentamente

Arturo Gómez Jiménez 415019062

(Nombre, firma y número de cuenta de la persona alumna)

Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
Capítulo I. De la fatalidad algorítmica.....	18
Cibernética social	18
Fatalidad algorítmica.....	26
El sujeto modulado.....	37
La vida inteligente	47
Capítulo II. De UNA Vida	53
Inmanencia absoluta	53
Una vida.....	60
<i>Una vida</i> contra a la Inteligencia Artificial	67
I. Diferentes inmanencias	69
II. Diferentes singularidades	78
Capítulo III. De la resistencia vital.....	91
<i>Una vida</i> como arte de la existencia	91
<i>Una vida</i> como fundamento de resistencia	101
Una resistencia impersonal.....	108
Atisbos de una resistencia frente a la IA.....	128
Conclusión.....	139
Bibliografía	143

Agradecimientos

Agradezco al doctor Alberto Constante por su continuo apoyo y su acompañamiento a lo largo de esta investigación. Sus comentarios y sus cuestionamientos me ayudaron a desarrollar muchas de las ideas que han quedado planteadas en esta tesis. Asimismo, le agradezco a la doctora Leticia Flores Farfán y a los doctores Ramón Chaverry, Enrique Linares y José Ezcurdia, por leerme y por acceder a ser mis sinodales.

Agradezco también a la doctora Itzel López, secretaria académica del programa de posgrado. Su atención y su apoyo siempre fueron eficientes y oportunos.

Finalmente, le agradezco también al CONAHCYT (Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnologías) por el apoyo que me proporcionó para poder llevar a cabo esta investigación. Sin dicho apoyo habría sido mucho más difícil realizar este trabajo.

Introducción

En mayo de 1997, el entonces campeón mundial de ajedrez, Garri Kasparóv, fue derrotado en una partida a seis juegos por *Deeper Blue*: computadora que fue desarrollada por IBM con la única finalidad de correr un programa capaz de obtener este resultado. Además de mostrar el avance computacional del momento, aquella victoria ocurrida al término del milenio, demostró que finalmente se habían conseguido programar algoritmos lo suficientemente complejos, como para lidiar con la exorbitante cantidad de escenarios que se producen en un juego de ajedrez del más alto nivel. Logro que, hasta ese momento, representaba un desafío insuperable dentro del campo de la inteligencia artificial.¹

Ahora bien, sin la intención de menospreciar el mérito de la inteligencia artificial al obtener esta victoria, lo cierto es que a pesar de la inmensa cantidad de escenarios posibles que existen en el ajedrez, podría afirmarse que dicho juego siempre había estado bien dispuesto para adaptarse al cómputo y al procesamiento matemático. Ello, en la medida en que el ajedrez es un juego que se desarrolla en un tablero bien cuadrículado, dentro del que cada una de las piezas posee una posición inicial fija y un comportamiento específico, que define sus movimientos y sus enfrentamientos más comunes.² Características que explican por qué es que casi veinte años antes de la victoria de *Deeper Blue* sobre Kasparóv, el ajedrez había sido descrito por Deleuze y Guattari como un ejemplar aparato estructurado; productor del

¹ Poniendo la magnitud de este logro en perspectiva, el número de posiciones posibles después del primer movimiento de un juego de ajedrez es de cuatrocientos, mientras que después del tercer turno ese número crece hasta más de ciento veinte millones. Aumento proporcional considerable que continua efectuándose a lo largo de los turnos, hasta llegar a un número que en teoría es más grande que el de la cantidad de átomos en el universo.

² Aquí seguimos las consideraciones hechas por Gilles Deleuze y Félix Guattari en torno al ajedrez. Estas consideraciones puede consultarse en las primeras páginas de la meseta número 12 del libro *Mil mesetas*. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 360-361.

espacio cerrado e invariable al que dichos autores terminaron por definir bajo el concepto del *espacio estriado*.³

Así, en tanto que las piezas del ajedrez parten de una posición fija y están codificadas de un modo intrínseco e invariable, es pues que ha de poder decirse que, pese a la casi infinitud de posiciones relativas que ellas pueden ocupar, estas piezas siempre han obedecido una regularidad bastante compatible con la lógica algorítmica. De manera que, si como afirmaron Deleuze y Guattari, “el caballo siempre es un caballo, el alfil un alfil, el peón un peón [...]”⁴ y además tales piezas están condenadas a partir de un cierto lugar y a relacionarse entre sí de ciertas maneras; entonces, quizá no debió de haber sido tan sorprendente e inesperado, que el ajedrez fuese lo suficientemente previsible como para que incluso la computación y la inteligencia artificial de hace más de veinte años, lo consiguieran descifrar.

En una dimensión de complejidad completamente distinta a la del ajedrez, un juego que aún en las décadas posteriores a la derrota de Kasparóv, continuó representando un desafío insuperable para la inteligencia artificial, fue el *go*. El cual, curiosamente, posee una mínima cantidad de reglas y códigos. De hecho, la razón de que este juego aparentemente simple, constituyera un mayor desafío para la IA⁵ que el ajedrez, se encuentra precisamente en su sencillez, que paradójicamente lo convierte en un juego mucho más difícil de ser sometido al orden y la previsión matemática.

Puesto que no parte de un gran manojó de reglas, no establece una posición inicial de sus piezas y no asigna un comportamiento concreto e inherente a ellas, el *go* es un juego en el que no parecen identificarse escenarios ni enfrentamientos ejemplares y en el que, por ello mismo, existe un gran margen para la inventiva y la sorpresa. Lo que explica por qué este juego sea usualmente caracterizado por

³ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.361. Con respecto a este tema lo escrito por Deleuze y Guattari es lo siguiente: “Por último, no se trata del mismo espacio: en el caso del ajedrez, se trata de distribuir un espacio cerrado, así pues, de ir de un punto a otro, de ocupar un máximo de casillas con un mínimo de piezas. En el *go*, se trata de distribuirse en un espacio abierto, de ocupar el espacio, de conservar la posibilidad de surgir en cualquier punto: el movimiento ya no va de un punto a otro, sino que deviene perpetuo, sin meta ni destino, sin salida ni llegada. Espacio “liso” del *go* frente a espacio “estriado” del ajedrez”.

⁴ *Idem*.

⁵ Siglas de *Artificial intelligence* que a partir de este momento emplearemos en algunos casos en lugar del sintagma completo.

entusiastas y jugadores profesionales, como un juego altamente espontáneo e impredecible.⁶ Descripción que se comprueba mediante la gran dificultad que la IA ha tenido a la hora de intentar descifrar y predecir los movimientos de este juego ancestral.

Si en el ajedrez nos encontramos con la constitución de un espacio cuadrículado, en el que piezas concretas se comportan de una manera estable; en el *go*, por el contrario, hallamos un espacio más grande y más extraño, en el que las piezas —simples puntos abstractos— adquieren funciones y determinaciones de manera transitoria, modificándose por completo de un instante a otro. Pues, al funcionar de manera colectiva e impersonal, las piezas del *go* —como también lo señalaron los propios Deleuze y Guattari— solamente adquieren propiedades de acuerdo a su situación. A partir de la cual pueden ejercer funciones tan diversas como la de bordear, cruzar, limitar, romper o incluso destruir todo un conjunto importante de piezas del adversario. Siendo capaces, las mismas piezas, de transformar su función inmediatamente después de haber participado en alguna de estas operaciones.⁷

A la par de esta distinción, la manera de ocupar el tablero en el *go* no está definida por un código ni una forma concreta de relaciones y funciones intrínsecas, que establezcan un punto de partida único y permitan anticipar y clasificar los posibles movimientos de acuerdo a jugadas específicas —como el *gambito de dama*, el *mate del pastor* o la *defensa siciliana*—. Pues de hecho, además de que las piezas del *go* no poseen una determinación intrínseca, algo más que caracteriza al juego del *go* es que

⁶ Esta caracterización la encontramos en múltiples referencias hechas por profesionales y conocedores del juego en el documental *Alpha go* (2017). Dicho documental puede verse de manera gratuita en la plataforma de Youtube <<https://www.youtube.com/watch?v=WXuK6gekU1Y>>. [Consulta: 26 de octubre, 2020].

⁷ De nuevo, resulta conveniente hacer referencia a un fragmento de lo que Deleuze y Guattari escribieron al respecto: “Los peones del *go*, por el contrario, son bolas, fichas, simples unidades aritméticas, cuya única función es anónima, colectiva o de tercera persona: 'El' avanza, puede ser un hombre, una mujer, una pulga o un elefante. Los peones del *go* son los elementos de un agenciamiento maquínico no subjetivado, sin propiedades intrínsecas, sino únicamente de situación. También las relaciones son muy diferentes en los dos casos. En su medio de interioridad, las piezas de ajedrez mantienen relaciones biunívocas entre sí, y con las del adversario: sus funciones son estructurales. Un peón de *go*, por el contrario, sólo tiene un medio de exterioridad, o relaciones extrínsecas con nebulosas, constelaciones, según las cuales desempeña funciones de inserción o de situación, como bordear, rodear, romper. Un solo peón de *go* puede aniquilar sincrónicamente toda una constelación, mientras que una pieza de ajedrez no puede hacerlo (o sólo puede hacerlo diacrónicamente)”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.360-361.

en él se conserva siempre la posibilidad de colocar dichas piezas en cualquier sitio. Aspectos que llevan a que, incluso si el *go* también es un juego de tablero como el ajedrez, en él parece que no se producen las condiciones que constituyen un espacio cerrado y determinante, que ejerza el papel de un escenario de relaciones pactadas. En todo caso, pareciera que la interioridad fijada por el propio tablero del *go*, no constituye un espacio lleno que poco a poco se va vaciando, sino un espacio vacío que poco a poco va siendo ocupado; redefiniendo su propia configuración múltiples veces a lo largo de este proceso. Espacio que se modifica en el momento mismo en que se ocupa y no un tablero que funciona como el contenedor y límite de los movimientos.

Luego, considerando todas estas grandes diferencias, no es sorprendente que, pese a su simpleza, el *go* resulte ser un juego que posee exponencialmente más posiciones posibles que el ajedrez y —lo que es aún más importante para comprender su particular complejidad—, una mayor cantidad de movimientos posibles por turno; manteniéndose esta cifra en un promedio de doscientos movimientos —diez veces más que en el caso del ajedrez—. Sin embargo, aunque esta mayor complejidad llevó incluso a pensar que sería simplemente imposible programar este juego mediante sistemas inteligentes, la realidad es que hoy en día la IA ha conseguido un mayor avance computacional y una nueva clase de algoritmos, con los que recientemente se ha logrado conquistar incluso la compleja espontaneidad del *go*. Llegado a ser, esta tecnología, finalmente capaz de programar lo que por mucho tiempo permaneció como un espacio de imprecisión y creatividad inagotable.

Lo que demuestra esta reciente victoria de la IA, que ha quedado muy bien registrada en el documental *Alpha go* del 2017, es, principalmente, que en las últimas décadas la IA se ha vuelto mucho más efectiva para llevar a cabo uno de sus intereses y objetivos fundamentales: el de limitar, procesar y reencauzar el carácter espontáneo e impreciso que atraviesa a todos los fenómenos y sistemas del universo. Objetivo que la IA ha heredado del enfoque cibernético que la ha visto nacer. Enfoque a partir del cual, la vida misma y los comportamientos sociales, comenzarían a ser asumidos como sistemas antientrópicos: sistemas de información que se oponen al desorden y a los procesos de variabilidad y diferenciación. Los cuales, describen una operación muy

similar al funcionamiento de los sistemas inteligentes como *Alpha go*, que, siguiendo la aspiración de los mismos sistemas antientrónicos, ha llegado a ser capaz de sobreponerse frente a la espontaneidad, la variación y la impredecibilidad de la mente humana, con tal de cumplir su objetivo de mantenerse dentro de respuestas y movimientos que aseguren su victoria.

Comprendiendo el avance de la IA como un avance en la efectividad con la que esta tecnología logra sobreponerse sobre el desorden y la diferencia, es pues que esta celebrada victoria de la IA por sobre la capacidad inventiva e intelectual de uno de los mejores jugadores profesionales de *go* en la historia,⁸ no sólo se nos muestra como una victoria anclada al ámbito de los juegos de tablero, sino como un progreso general de esta tecnología, en lo que concierne a su capacidad para prever y anteponerse sobre la aparente espontaneidad del pensamiento, la creatividad y la inventiva. Lo que constituye un avance que, cada día con mayor claridad, parece estar destinado a operar sobre todos los ámbitos posibles de nuestra existencia.

Siguiendo esta idea, es claro que si la empresa británica *Deep Mind* se interesó en primer lugar por enfocar sus esfuerzos para producir un programa que lograra descifrar, procesar y aprender del juego del *go*, no lo hizo porque tuviera algún interés particular en el *go* por sí mismo, sino porque los avances que pudieran generarse a partir de este desafío, le servirían para cumplir su expreso objetivo de “entender fundamentalmente a la inteligencia para poder recrearla artificialmente y con ello, usar la tecnología resultante para ayudar a la sociedad a resolver todo tipo de problemas”.⁹ Resultando bastante evidente que para esta empresa que desde el 2014 pertenece a Google, lo importante no ha sido simplemente conseguir que la IA demostrara su capacidad para convertir al *go* en un juego previsible y programable, sino lograr que dicha tecnología pueda ejercer el mismo tratamiento sobre los más diversos escenarios, campos y problemas posibles; que van desde la industria médica, hasta el ámbito científico, económico, político y social.

⁸ Nos referimos a Lee Se-Dol, jugador profesional surcoreano quien es el segundo jugador con más títulos internacionales en la historia profesional del juego (18).

⁹ Aseveración hecha por Demis Hassabis —fundador y CEO de la empresa de IA *Deep Mind*—, que ha quedado registrada en el mencionado documental *Alpha*. Además, múltiples aseveraciones similares pueden consultarse en la página oficial de la compañía *Deep Mind* « <https://www.deepmind.com/about> ». [Consulta: 9 de marzo, 2020].

Precisamente, si reconocemos el panorama de nuestro presente y la cada vez más evidente relación que existe entre el desarrollo de la IA y los más diversos intereses,¹⁰ una valiosa intuición que puede tenerse, es que al pretender caracterizar y “entender fundamentalmente” a la inteligencia para poder reproducirla artificialmente y emplearla en los más diversos ámbitos, lo que las grandes compañías dedicadas a la IA están contribuyendo a generar, es la consolidación de una forma universal, instrumental y automatizada de la inventiva y de la inteligencia. La cual, en lugar de estar destinada a solucionar los grandes problemas de la humanidad, en realidad parece estar más encaminada a perfeccionar la eficacia mercadológica y a reducir la incertidumbre económica, política y social dentro de las sociedades modernas. Pretensión que se está llevando a cabo mediante una gran diversidad de programas que operan como el mismo *Alpha go*. Programas que en los distintos ámbitos y “problemas” en los que se ocupan, consiguen imponerse sobre la espontaneidad, la creatividad, la imprecisión y el desorden de nuestra acción y de nuestro pensamiento.

Por este motivo, no es azaroso que, con la excepción de algunos usos académicos y científicos muy especializados, hoy en día, el principal desarrollo y uso de la IA se concentre en la producción de sistemas de información y algoritmos que operan en la red y en las aplicaciones móviles; realizando la labor de seleccionar y perfilar la información, publicidad, tipos de opinión, opciones de compra y actividades que deben mostrarse a cada uno de nosotros.¹¹ Proceso que, innegablemente, se

¹⁰ Intereses de los que podemos darnos una idea si reparamos en el servicio brindado por empresas como Meta, cuya principal fuente de ingresos se basa en el empleo de la IA con fines publicitarios y mercadológicos. Empleo que a su vez permite que esta tecnología llegue a ser usada en una gran diversidad de ámbitos, como queda atestiguado mediante escándalos como el del caso de Cambridge Analytica, que muestran que existe una proliferación de empresas que emplean la tecnología de la IA al servicio de campañas políticas, espionaje gubernamental y mecanismos de intervención de la opinión electoral.

¹¹ A nuestra consideración, a pesar de las peculiaridades de la llamada inteligencia artificial generativa, que hoy en día comienza a tener una mayor relevancia, en realidad, ella misma constituye un tipo de inteligencia que no se extrae realmente de esta lógica homogenizante mercadológica. De modo que, aunque este nuevo tipo de IA ya no está encaminado a un simple procesamiento de la información, sino a una producción misma del contenido, aun así, reconociendo las principales aplicaciones que se le dan a esta IA generativa y el hecho fundamental de que con ella se pretenden generar contenidos y datos que en última instancia se ajusten a tendencias y objetivos mercadológicos específicos, luego, puede argumentarse que dicha configuración de la IA está igualmente emparentada con el afán de contener la incertidumbre y la variación dentro de límites y patrones redituables. Por lo que, a pesar de que estas nuevas formas de inteligencia artificial parecen ser aptas para la creación, habríamos de reconocer que dicha creación no parece que pueda extraerse de los objetivos y de los compromisos políticos y económicos que hasta ahora han definido el desarrollo de la IA.

ajusta a los intereses de aquellos que son dueños de estas tecnologías y de aquellos que pagan por su servicio. Volviéndose cada vez más evidente que, lejos de servir para solucionar los grandes problemas que nos afligen, esta tecnología está destinada a servir para intervenir en nuestros comportamientos y dirigirlos hacia flujos regulables y redituables de opinión, intereses y consumo.

En este sentido, aunque suele asumirse muy convenientemente que los programas y dispositivos inteligentes simplemente poseen un objetivo concreto e inofensivo en sí mismo,¹² en realidad, si se considera el modo en que estos programas son ocupados, quienes los emplean y la manera en que intervienen cada vez más en distintos ámbitos de la vida diaria, lo que tendría que reconocerse urgentemente, es que, en su conjunto, la gran multiplicidad de sistemas y dispositivos inteligentes, llevan a cabo una función que no puede tacharse de inofensiva ni de neutral. Función que consiste en contener la espontaneidad y la incertidumbre de nuestros actos, manteniéndolos dentro de patrones que constituyen una marcada hegemonía y que se acoplan a los designios de un sistema político y económico que está empeñado en conocer y controlar cada instante de nuestra vida. Proceso de contención que, entonces, no solo implica una disminución de nuestra libertad de acción y nuestra capacidad para autodeterminarnos, sino también “un proceso de auténtica reducción ontológica del mundo que tiene repercusiones cognitivas, éticas y políticas”.¹³ Como bien lo ha señalado Jorge Linares Salgado, al momento de describir el fenómeno sociocultural vinculado con el surgimiento y la expansión del mundo digital y las tecnologías que le acompañan.

Basándonos en este vínculo entre la IA y la constitución de modos de vida, patrones y flujos de comportamiento hegemónicos, es entonces que el desarrollo de esta tecnología puede asociarse con lo que Byun Chul Han ha descrito como la primacía de lo igual. Noción que hace referencia al hecho de que, en la actualidad, las tecnologías de la información y el internet constituyen “una caja de resonancia especial,

¹² Como por ejemplo el propio programa *Alpha go*, que puede decirse que fundamentalmente tiene el propósito básico de descifrar las variantes del juego del go y aprender a jugarlo dentro de los márgenes de acción que aseguren una victoria.

¹³ Enrique Linares, *La subjetividad en la era de las redes sociales*, p.130-131.

[...] una cámara de eco de la que se ha eliminado toda alteridad, todo lo extraño”.¹⁴ En la medida en que, a nuestra consideración, la IA ha sido el principal desarrollo tecnológico que ha permitido que el internet se convierta en una especie de red de captura al servicio de la dominación política, que, en lugar de servir como un espacio de exploración, relación y consulta, sirva más bien como una red que limita la información a la que tenemos acceso y que nos encapsule de en una identidad digital, tipología o perfil concreto. Todo ello, mediante una operación de extracción de *lo otro* y lo diferente que, gracias a la IA, ha alcanzado el carácter de una función automatizada, inmediata y casi, inevitable.

De este modo, resulta sumamente importante reconocer que la IA ha contribuido enormemente en la instauración de una regulación permanente de la vida, que la reduce a ser una sucesión de eventos comunes, predecibles y regulados. Tal y como ocurre con nuestras vidas cuando permitimos que los sistemas y dispositivos inteligentes definan las posibilidades de nuestro actuar, intervengan en nuestras inclinaciones y nos indiquen las opciones evidentes que conviene llevar a cabo. Mediante lo cual, nuestra vida se condena a transitar dentro de unos márgenes que nos evitan el riesgo de relacionarnos con lo absurdo, lo peligroso y lo indeseado; es decir, con aquello ajeno y diferente, frente a lo cual, podríamos engendrar algo nuevo, percibir otro mundo y convertirnos en alguien distinto a la persona que se espera que seamos.

Luego, en lugar de suponer que los sistemas inteligentes quieren y pueden indicarnos el camino lógico hacia nuestro bienestar y nuestra salvación, resulta sumamente necesario esforzarnos por no perder de vista que el camino automatizado que dichos sistemas nos ofrecen, en última instancia, estará siempre diseñado para producir modos de existencia hegemónicos y previsibles, que únicamente beneficiarán a quienes controlan su desarrollo y su implementación. Asunción que nos lleva a ser conscientes de que el gran despliegue de la IA no es un evento tecnológico que pueda juzgarse al margen de importantes intereses, sino todo un esfuerzo vinculado con la perpetuación y la protección del orden político y económico contemporáneo. Mismo

¹⁴ Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto*, p.16.

orden que guarda un vínculo significativo con el enfoque biopolítico de la dominación y con las tecnologías que le son inherentes: tecnologías de regulación y constitución de los sujetos y los modos de vida, mediante las que se consigue intervenir continuamente en los procesos y los flujos de comportamiento poblacional.

Esta perspectiva, que alumbra un entramado profundo de intereses y problemas atados a la IA, ha sido ya observada y defendida por diversos interesados en el tema de las implicaciones políticas de esta tecnología, como la socióloga Shoshana Zuboff, quien comenta que los “capitalistas de la vigilancia” —como se refiere a las grandes empresas tecnológicas como Google, Meta, Microsoft y Amazon— se han basado en el reconocimiento de que “los datos conductuales más predictivos se obtienen interviniendo en la marcha misma de las cosas para empujar a, persuadir de, afinar y estimular ciertos comportamientos a fin de dirigirlos hacia unos resultados rentables”.¹⁵ Señalamiento que denuncia precisamente la cuestión de que actualmente, resulta sumamente equivocado e ingenuo creer que la IA opera como una tecnología inocua que simplemente *capta* nuestras preferencias sin operar sobre ellas, e ignorar que, en realidad, ella se integra dentro de una aspiración generalizada que define a las sociedades contemporáneas: la aspiración de poder controlar y definir exhaustivamente nuestros modos de existencia, hasta el grado de poder lucrar con el comportamiento futuro de los sujetos. El cual, de hecho ya es concebido como un verdadero producto comercial.¹⁶

Así entonces, reconociendo esta circunstancia y oponiéndonos decididamente a quienes asumen que la IA es una tecnología que planea utilizarse en claro beneficio de la humanidad —la sospechosa y aún desconocida humanidad—,

¹⁵ Shoshana Zuboff, *La era del capitalismo de la vigilancia*, p.12.

¹⁶ Es a partir de estas consideraciones, que la propia Zuboff formula conceptos como los de *mercado de futuros conductuales* y *economías de acción*, que ella misma crea para ayudarnos a entender que el capitalismo en su formulación actual, se ha valido de las nuevas tecnologías como la IA, para poder darle forma a la conducta humana y guiarla a partir de sus propios requerimientos.

Sobre esta cuestión, vale la pena rescatar la siguiente aseveración de Zuboff: “De ese modo, el capitalismo de la vigilancia da a luz una nueva especie de poder que yo llamo instrumentarismo. El poder instrumental conoce el comportamiento humano y le da forma, orientándolo hacia los fines de otros. En vez de desplegar armamentos y ejércitos, obra su voluntad a través del medio ambiente automatizado conformado por una arquitectura informática cada vez más ubicua de dispositivos inteligentes, cosas y espacios conectados en red”. Shoshana Zuboff, *La era del capitalismo de la vigilancia*, p.12.

consideramos que es necesario cuestionar profundamente el desarrollo de esta tecnología y las pretensiones políticas y sociales que mediante ella se llevan a cabo. Aspiración que nos dirige a preguntarnos si esta tecnología empleada para procesar los patrones y acaso los *desvíos* de nuestro comportamiento, de verdad podría llegar a ofrecernos honesta e inocentemente, las opciones más seguras, inteligentes y apropiadas para nuestro proceder; o si por el contrario, detrás del noble discurso que nos habla de una respuesta para nuestros más importantes problemas y de una mejora continua de los productos y los servicios, lo que quizá se encuentra no es la pretensión de ayudarnos a sortear los grandes desafíos de nuestro tiempo, ni la intención de predecir lo que efectivamente es más conveniente para nosotros —cosa que un algoritmo nunca tendría que ser capaz de definir—, sino el simple y fatal objetivo de intervenir sobre nuestra conducta y dirigirnos hacia un futuro limitado, determinado por su valor comercial. Futuro en el que no exista opción alguna que se extraiga de la lógica económica capitalista, ni la más mínima preocupación por solucionar verdaderamente las grandes injusticias y problemáticas mundiales.

Atendiendo a estas preocupaciones e intentando contribuir de algún modo a los esfuerzos que se hacen hoy en día para defender nuestra posibilidad de aspirar a un pensamiento, un futuro y una vida no automatizada, que salga de los límites y de los patrones lógicos perpetuados por la IA, esta tesis pretende formular algunas premisas, conceptos y relaciones que, esperamos, podrán ayudarnos a (1) acercarnos de manera crítica al prolífico desarrollo actual de la IA, (2) indagar de manera productiva en el vitalismo y el concepto de vida inmanente e impersonal que encontramos en la filosofía de Gilles Deleuze y a (3) señalar algunas intuiciones que pueden resultar útiles para definir algunos gestos de una posible resistencia política, que haga frente a la proliferación y el uso hegemónico de la IA. Representando, estos puntos, los principales objetivos de esta investigación.

En sintonía con estos objetivos, esta tesis pretende desplegar un esfuerzo teórico que atienda varios de los análisis y de los desarrollos teóricos que se han hecho en torno a las implicaciones políticas de la IA, pero que, preponderante y novedosamente, tome como principal herramienta a la filosofía de Gilles Deleuze.

Adoptando a esta filosofía y particularmente al vitalismo que la recorre, para llegar a una composición teórica que nos ayude a poder evaluar con nuevos lentes la problemática política que se esconde detrás de la proliferación y la implementación generalizada de la IA; al mismo tiempo en que también nos ayude a desplegar algunas intuiciones que nos permitan comenzar a plantear una manera de enfrentarnos a esta misma problemática.

En lo que concierne al contenido en el que se ha llevado a cabo esta pretensión, el primer capítulo de esta tesis está dedicado a señalar con claridad el vínculo que existe entre el enfoque socio-cibernético de la sociedad, la proliferación de la IA y el perfeccionamiento de las llamadas técnicas de control biopolíticas. Señalamiento que desemboca en la propuesta de una consideración de la fatalidad moderna, que queda plasmada en el concepto de *fatalidad algorítmica*. Concepto que hemos formulado en esta investigación, con la intención de hacer referencia a la regulación, limitación y determinación continua que ejecutan los sistemas inteligentes sobre nuestros modos de vida y nuestras posibilidades de existencia.

Posteriormente, en un segundo momento, que corresponde al segundo capítulo de esta tesis, lo que se ha pretendido es poner a funcionar la filosofía de Gilles Deleuze en relación con esta mencionada problemática de la fatalidad algorítmica. Pretensión que hemos llevado a cabo mediante una indagación en torno al concepto deleuzeano de plano de inmanencia y en torno a la noción tardía de *una vida*. A partir de esta indagación, hemos conseguido, en los primeros apartados de este capítulo, presentar una breve formulación del vitalismo de Deleuze, que nos ha servido para comprender su consideración impersonal de la vida y el modo en que esta vida opera como un principio inmanente, múltiple y dinámico de la existencia. Luego, en los últimos apartados de este segundo capítulo, hemos intentado mostrar que este vitalismo de Deleuze resulta, no sólo incompatible, sino opuesto frente a cualquier esfuerzo por hacer de nuestra existencia un fenómeno estable, fijo, predecible e identitario. Lo que, evidentemente, implica que este vitalismo se opone al funcionamiento de las tecnologías biopolíticas y a los modos de vida y la subjetividad modulada que estas tecnologías buscan producir y perpetuar. Concluyendo, este

capítulo, con un señalamiento concreto de las grandes diferencias que existen entre la vida como principio de creación y la vida como un producto u objeto de la dominación biopolítica.

Finalmente, después de reparar en el vitalismo de Deleuze y en su valiosa consideración de *una vida* impersonal, el tercer y último capítulo de esta investigación, está dedicado a indagar en la manera en que este vitalismo puede de hecho (1) fundamentar una defensa de la vida creativa e impersonal y (2) ayudarnos a señalar algunos lineamientos de una posible vía de resistencia frente a la proliferación de la IA y la fatalidad algorítmica. Haciendo una descripción más específica, este capítulo comienza con un escudriñamiento sobre el modo en que la vitalidad impersonal puede asumirse como un criterio ético que reniega de cualquier principio universal, cualquier trascendencia y cualquier marco específico e inmutable dentro del que quiera contenerse a lo existente. Ello, en tanto que *una vida* funciona como un criterio ético inmanente, según el cual la existencia solo puede ser juzgada bajo el criterio de su propia vitalidad; es decir, por su participación en prácticas, procesos, relaciones y comportamientos creativos, que aumentan los afectos y que introducen variación y novedad en el mundo. Después, recuperando precisamente esta comprensión ética del vitalismo de Deleuze, la siguiente parte del capítulo busca establecer relaciones entre este posicionamiento ético y una propuesta política consecuente con él. Para lo cual, hemos vinculado esta ética inmanente y sus particularidades, con algunos conceptos de la filosofía de Deleuze —destacando el concepto del devenir— que nos han permitido trasladar las aportaciones y lineamientos prácticos de este vitalismo al plano de lo político. Ámbito en el cual, el vitalismo de Deleuze se manifiesta mediante una propuesta de resistencia política que evade cualquier forma y organización jerárquica, al mismo tiempo en que aboga por la proliferación de procesos y movimientos creativos, que atentan contra la primacía del sistema hegemónico, contra las técnicas biopolíticas y contra las subjetividades que resultan de ellas. Tras lo cual, este último capítulo concluye con una muy breve indagación de algunas claves o aspectos generales de lo que podría tomarse como esta resistencia política capaz de enfrentarse a la regulación informática y a la fatalidad algorítmica.

Ahora bien, habiendo descrito los objetivos, el enfoque y el contenido de esta investigación, es importante aclarar que, con ella, de ningún modo hemos pretendido definir un programa político exhaustivo, que pudiera simplemente adoptarse como una especie de procedimiento para enfrentarnos a la IA y a las demás tecnologías de regulación biopolíticas. Ello, en primer lugar, porque de acuerdo con el enfoque de resistencia política al que pertenece Deleuze y al que nosotros mismos nos adscribimos, una propuesta de resistencia nunca podría sintetizarse en un programa de acción concreto, sino asumirse simplemente como una guía de acción siempre incompleta, que debe ser adaptada a circunstancias específicas y puesta en marcha por la diversidad de grupos que así lo necesiten. Además de que, en segundo lugar, esta investigación no ha llegado a desarrollar una vía de resistencia política más completa debido a las limitantes temporales y teóricas en las que se ha desarrollado. Porque, al tratarse esta de una primera investigación que ha pretendido comenzar a relacionar la filosofía de Deleuze con el problema específico de la IA, no hemos alcanzado a llegar al punto de desarrollar con mayor claridad, ejes de acción o lineamientos que pudieran integrarse apropiadamente dentro de movimientos o luchas específicas de resistencia política. Quedando, semejante posibilidad, como un objetivo al que podremos aspirar posteriormente.

De este modo, lo que esperamos haber conseguido con este esfuerzo, es simplemente señalar algunas intuiciones o ejes muy generales, que aun así puedan servir para comenzar a indagar en el tipo de resistencia y actos políticos que podrían resultar apropiados para enfrentarnos al uso más hegemónico de la IA. Por lo que, en el mejor de los casos, esta investigación ha de ser evaluada como un desarrollo inicial dentro de un posible proyecto teórico que implicaría el estudio de casos y la creación de más conceptos, que nos permitan evaluar con mayor profundidad las implicaciones de la fatalidad algorítmica y también definir mecanismos o principios dinámicos de acción, que de verdad puedan ser ocupados y puestos en uso para defender la vida de todos aquellos esfuerzos que, valiéndose de la IA, busquen extirparle toda su creación y su inmanente vitalidad.

Capítulo I. De la fatalidad algorítmica

Cibernética social

El modo en que usualmente se cuenta la historia que va de la cibernética a la IA, suele hablar del surgimiento y la proliferación de esta tecnología como si se tratase de una desinteresada ocurrencia que lenta y circunstancialmente fue adquiriendo valor y utilidad. Esta ficción, que habla de un grupo de científicos que casi azarosamente fueron interesándose por los sistemas autorregulados y apropiándose de los conceptos de organismo, vida, aprendizaje e inteligencia; es un cuento que se basa en el supuesto de que la ciencia y la tecnología son simples herramientas neutrales, que por lo general se emplean para el claro beneficio de la humanidad. Creencia muy difundida, que usualmente permite ocultar los intereses y los objetivos últimos que se efectúan a través de estas aparentes herramientas.¹⁷

Afianzados en este supuesto de neutralidad están todos aquellos que hoy en día comentan sobre la importancia y la necesidad de la IA. Quienes en lugar de cuestionar los complejos efectos que esta tecnología produce, se esfuerzan simplemente por presentarla como una herramienta brillante, de la que todos estamos obligados a valernos para obtener los más increíbles y diversos beneficios.¹⁸

¹⁷ Dice Éric Sadin: “Podemos identificar la razón con claridad: esta novela única es indisociable del principio de neutralidad de la técnica que predomina desde hace bastante tiempo desde el momento en que dicho axioma ideológicamente orientado permite hacer abstracción de los intereses en juego y de las intenciones de todo tipo que se formalizaran en sus dispositivos”. Éric Sadin, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical*, p.48.

¹⁸ Como ejemplo de los esfuerzos que se llevan a cabo para justificar académicamente este tipo de narrativa de la IA, encontramos al panel de estudio conocido como el *One Hundred Year Study On Artificial Intelligence*, que se ha constituido con la intención de proporcionar un estudio periódico en el que se evalúen las oportunidades y los desafíos vinculados con el desarrollo de esta tecnología. Porque aunque originalmente este grupo promovido por distintas universidades de los EUA declaraba tener las intenciones de evaluar la influencia de la IA en lo que concierne a todos los efectos que pueda generar sobre la sociedad y proporcionar una guía experta sobre la dirección más conveniente que tendría que tomar la investigación de la IA y las políticas y programas que podrían regular esta tecnología; hasta ahora resulta bastante evidente que dicho panel de estudio funciona bajo el

Consideración con la que comúnmente se pretende justificar que esta tecnología sea apoyada y promovida a cualquier costo.¹⁹

En realidad, como no es difícil de imaginar, resulta bastante evidente que detrás de este discurso benéfico para la proliferación de la IA, se encuentra la clara intención de ocultar toda una dimensión de intereses económicos y políticos que están en el centro del surgimiento y el desarrollo de esta tecnología. Por lo que, si queremos llegar a un mejor y más profundo entendimiento de la IA e indagar en la compleja relación que existe entre ella y la pretensión de regulación y control de la vida —que es precisamente lo que nos interesa—, es necesario ir más allá del discurso habitual e ingenuo que acompaña a esta tecnología y analizarse desde nuevas perspectivas.

Para lograr este objetivo y comenzar entonces a adentrarnos en la dimensión usualmente oculta de la cibernética y la IA, sirve, como un primer paso, observar las aspiraciones sociales que el propio Norbert Wiener adjudicó a la cibernética muy al comienzo de su desarrollo, en su libro *The human use of human beings*, también conocido como *Cibernética y sociedad*. Pues a pesar de que hoy en día ya se ha dicho mucho sobre la relación entre la cibernética y el desarrollo de la IA, aun así me parece que no se ha señalado con suficiente insistencia el modo en que el discurso cibernético contenía ya diversos intereses que luego fueron asumidos por los sistemas inteligentes; como, por ejemplo, el claro interés de tratar a la vida como un fenómeno informático. Lo que, a nuestra consideración, constituye una cuestión fundamental para entender que la cibernética no sólo puede asumirse como un antecedente tecnológico de la IA, sino también como un antecedente ideológico de ella, que la predisponía para convertirse en una gran herramienta para la regulación de la vida.

supuesto irrevocable de que esta tecnología constituye una de las más valiosas herramientas de la humanidad y que hemos de permitirle intervenir y participar en nuestros modos de existencia. Lo que a priori, condiciona los alcances de sus evaluaciones y los límites de sus consejos expertos. Las publicaciones realizadas por este panel pueden consultarse en la página: <<https://ai100.stanford.edu>>.

¹⁹ Básicamente esta es la invariable conclusión a la que llegan los grandes representantes de las empresas privadas y de los principales gobiernos del mundo. Por ello es en absoluto extraño que los intentos académicos financiados por estas mismas instituciones sirvan tan sólo para re-afirmar estas conclusiones. Así lo podemos ver en el ya mencionado One hundred... que pretende ser el panel de expertos oficial cuyas decisiones y análisis sirvan como guía para el futuro, buscando así determinar el brillante y útil futuro de estas ciencias informáticas.

El hecho de que el surgimiento de los sistemas autorregulados que eventualmente llevaron al desarrollo de la IA estuvo marcado por un claro interés sobre la sociedad y sobre la vida, es algo que puede verse a lo largo de toda esta mencionada obra de Wiener, en la que él mismo llegó a afirmar que el enfoque cibernético tendría que llegar a afectar a “nuestra actitud vital general”.²⁰ Presagiando ya el gran interés de hacer del mundo y de la propia vida, un flujo organizado por sistemas de información inteligentes.

Precisamente, en tono con este interés, es que Wiener destaca la importancia de asumir a la cibernética no como un simple desarrollo y enfoque científico, sino como una nueva teoría de los mensajes y de la información que sirve como medio para manejar de manera óptima a los grupos humanos.²¹ Según esta teoría cibernética de los mensajes, que se valdría de los mismos principios de retroalimentación y automatización característicos del enfoque cibernético original, debe asumirse que los actos de los individuos en la sociedad, están condicionados por el intercambio de información que se produce a partir de los mensajes que se reciben y que se emiten como respuesta. Exactamente de la misma manera en que Wiener había dicho que el comportamiento de un sistema cibernético estaba condicionado por el intercambio de información que mantiene con su ambiente.²²

Así, lo que Wiener consiguió producir con su propuesta, fue una teoría en la que el comportamiento social de los grupos humanos comenzaba a ser concebido como una especie de sistema informático. Colocando así a la información como el factor más importante para definir y comprender el comportamiento de una sociedad. Premisa por la que Wiener llega a afirmar que en su posicionamiento “[...] sólo puede entenderse la sociedad mediante el estudio de los mensajes y de las facilidades de comunicación de que ella dispone y, además, que, en el futuro, desempeñarán un

²⁰ Norbert Wiener, *Cibernética y sociedad*, p.13.

²¹ *Idem*.

²² En palabras de Wiener: “Cuando doy una orden a una máquina, la situación no difiere esencialmente de la que se produce cuando mando algo a una persona. En otras palabras, en lo que respecta a mi conciencia, percibo la emisión de la orden y los signos de asentimiento que vuelven. (...) Así la teoría de la regulación en ingeniería, sea humana, animal o mecánica, es un capítulo de la teoría de los mensajes”. *Ibid.*, p.16.

papel cada vez más preponderante [...]”.²³ Anticipando con estas palabras, el desarrollo inminente de una sociedad cada vez más caracterizada por la incesante producción de información y por la gran necesidad de encontrar una manera de procesar la creciente marea de datos de un modo óptimo y eficiente.

Ahora bien, si Wiener no sólo creía que la sociedad debía entenderse a partir de los flujos de información que circulan entre los agentes, sino además, que el estudio de los mensajes y las facilidades y mecanismos de regulación que operan sobre estos flujos, tendría cada vez un papel más importante, era porque consideraba que la cibernética no solo estaba destinada a producir un nuevo tipo de dispositivos y sistemas informáticos, sino también a ocupar un papel fundamental para establecer los mecanismos óptimos de regulación de los flujos sociales. De este modo, la intuición de Wiener consistía en la idea de que lo que la Cibernética podría conseguir, sería regular el flujo social de información entre los individuos, de acuerdo con el objetivo concreto de contrarrestar la tendencia entrópica a la desorganización social. Ello, en la medida en que, para Wiener, la sociedad —al igual que cualquier otro organismo o sistema de la teoría cibernética— está caracterizada por padecer una tendencia entrópica hacia la desorganización. Tendencia que, en sus últimas conclusiones, implica la degradación del vínculo social y el deterioro del correcto funcionamiento de la sociedad en su conjunto.

En este sentido, podría decirse que Wiener pensaba que el nuevo enfoque cibernético sobre la información estaba destinado a servir para enfrentarnos a las contingencias sociales, e instaurar la constitución de un medio social informático dentro del cual los distintos agentes podrían vivir y comportarse con efectividad.²⁴ Así, en esta consideración informática de la sociedad, en la que, dicho por el propio Wiener “[v]ivir de manera efectiva significa poseer la información adecuada”,²⁵ la labor organizativa y reguladora de la cibernética, pasa a ocupar un lugar privilegiado dentro de los mecanismos necesarios para la coordinación y la regulación social. Lo que se conocerá

²³ *Idem.*

²⁴ Tal y como queda planteado en el siguiente pasaje del propio Wiener: “El proceso de recibir y utilizar informaciones consiste en ajustarnos a las contingencias de nuestro medio y de vivir de manera efectiva dentro de él”. *Ibid.*, p.17.

²⁵ *Ibid.*, p.17-18.

comúnmente bajo el nombre de *segunda cibernética* corresponde precisamente a este gesto inaugurado por el propio Wiener, de utilizar los principios de la cibernética sobre las sociedades humanas, con el objetivo de fundar una coordinación dinámica y un equilibrio social sin precedentes.²⁶

Lo que sin embargo no fue visto o mencionado por Wiener ni por los demás defensores de la implementación generalizada de los principios de la cibernética, fue la conveniente forma en que el discurso de esta *segunda cibernética* se ajustaba a los requerimientos económicos de lo que poco a poco se perfilaba como un nuevo tipo de capitalismo. A partir de las crisis con las que se había topado en la primera mitad del siglo XX, el capitalismo había comenzado a cuestionar la inmovilidad de las leyes de la economía clásica y poco a poco había virado su atención hacia cuestiones como la anticipación, la incertidumbre vinculada a la demanda, los ajustes veloces entre la producción y el consumo y la hasta entonces imposible previsión de la actividad económica poblacional.²⁷ Con su mirada puesta sobre estos asuntos, el capitalismo de la segunda mitad del siglo, se interesaba por indagar en la posibilidad de una reestructuración social que le permitiera imponer herramientas más adecuadas para el control de los actos de los grupos humanos y para el efectivo manejo de las contingencias y variaciones que implicaban una permanente incertidumbre económica.

Es pues, en este escenario, que el tratamiento cibernético de la sociedad surgió como un antecedente del camino que el capitalismo seguiría para cumplir sus nuevas aspiraciones. De manera que, a nuestra consideración, la segunda cibernética constituyó una propuesta que indicaría la técnica que se adoptaría para disminuir la incertidumbre del comportamiento social y producir ajustes más efectivos entre la producción y el consumo. Lo que explica el apoyo y el protagonismo que fue adquiriendo el enfoque cibernético y la IA en los últimos cincuenta años. Tiempo en el que esta tecnología informática se ha convertido en la gran herramienta del nuevo modelo capitalista y de la regulación social de la que él depende.

²⁶ TIQQUNIM, *La hipótesis cibernética*, p.10.

²⁷ *Ibid.*, p.13.

Pareciera entonces, que la cibernética le sirvió a la economía para considerar que el problema de la incertidumbre podía traducirse simplemente en un problema de falta de información. Después de lo cual entendemos por qué la nueva economía buscaría servirse de la recopilación masiva de datos y de la herramienta de la estadística.²⁸ Lo que a la postre llevarían al mercado y a los instrumentos como el marketing, a convertirse en el principal medio de coordinación y determinación social. Protagonismo que terminó por concretarse en la formulación del modelo capitalista neoliberal, en el que la intervención del Estado fue reducida con la pretensión de apoyar el primado de la economía y del mercado, que por sí solos eran ya capaces de regular los riesgos y los flujos que anteriormente habían representado un peligro para los propios Estados.

Como bien lo señala Éric Sadin, lo que se consiguió con esta transformación neoliberal, además de producir un nuevo orden y control dinámico de la sociedad, fue operar un aceleramiento continuo de los ciclos de rotación del capital. Tras lo cual, la producción industrial dejó de estar sometida a las fases de producción habituales, que hasta entonces estaban atravesadas por diversas formas de indeterminación y “ por la aceptación del fracaso como riesgo constitucional a la elaboración de cualquier prototipo”.²⁹ Al dotar al mercado de un vínculo privilegiado con la producción y el manejo de la información poblacional, se permitió que la industria se valiera de la regulación y el conocimiento de los individuos para producir productos específicamente diseñados de acuerdo a la gran cantidad de información acumulada y vertida sobre ellos. Reduciendo así la incertidumbre respecto a la aceptación de productos y consecuentemente, el tiempo requerido para diseñarlos y producirlos.

Evidentemente, lo que esta gran transformación económica trajo consigo — entre muchos otros efectos— fue un debilitamiento de la consideración que asumía a los actores sociales y económicos como seres autónomos y racionales. En tanto que al basarse en la idea de que los individuos podrían asumirse como agentes regulados mediante el mercado y la información, la economía neoliberal comenzaría a abogar por

²⁸ *Idem.*

²⁹ Éric Sadin, *op. cit.*, p.22.

la constitución de grupos y sujetos previsibles, que se ajustaran cada vez más a los propios intereses de la economía. Cuestión que ha implicado que los individuos se conviertan en simples productores permanentes de información, que muestran absoluta transparencia en lo que concierne a sus actividades y preferencias y que rara vez llevan a cabo una deliberación personal —peligrosamente imprevisible— para definir sus acciones.³⁰

Este deterioro de la autonomía individual en aras del equilibrio cibernético de la sociedad define la evolución económica que ha llevado al capitalismo a instaurarse como un sistema cuya fortaleza no depende ya de la manutención de un discurso ni de una racionalidad o ideología concreta. Porque en lugar de pretender lidiar con sujetos aparentemente racionales, a los que habría que convencer mediante un discurso o incluso algún argumento, el sistema económico actual está mucho más inclinado a buscar lidiar con los flujos indeseados de conducta a partir de mecanismos automáticos de información, diseñados para diluir los conflictos y el desorden dentro del propio funcionamiento social. Con esta transformación, el capitalismo no ha vuelto a pretender más la constitución de un orden estricto, rígido y universal, sino tan sólo el constante perfeccionamiento de una resistente dinámica de auto-organización con la que se consigue integrar cualquier aparente problema.³¹

Teniendo todo esto en mente, puede decirse que a lo que el desarrollo del enfoque cibernético y la IA ha estado entonces vinculado, es a un perfeccionamiento de las mecánicas informáticas de regulación sobre las sociedades e individuos modernos. Porque a pesar de los diversos acontecimientos y cambios sociales que han ocurrido desde que surgió la idea de un tratamiento cibernético de la sociedad, en realidad, la transformación social y económica que hemos descrito no ha dejado de operar. En todo caso, la regulación informativa y los dispositivos inteligentes que tienen el objetivo de dirigir la actividad humana se han afianzado aún más profundamente en nuestra sociedad, integrándose en todos los ámbitos de nuestra híper-conectada existencia.

³⁰ Siguiendo en esta idea a TIQQUN, quienes afirman: “Bajo la iniciativa de Friedrich von Hayek, el paradigma utilitarista es pues abandonado en beneficio de una teoría de los mecanismos de coordinación espontánea de las elecciones individuales que reconozca que cada agente no tiene sino un conocimiento limitado de los comportamientos ajenos y de los suyos propios”. TIQQUN, *op. cit.*, p.13.

³¹ TIQQUN, *op. cit.*, p.14.

A través de las aplicaciones en nuestros *smartphones* y de los grandes sistemas inteligentes desplegados por las diversas instituciones privadas y estatales, el sujeto moderno es integrado en una acelerada dinámica de producción, que busca satisfacerlo a la par que determinarlo y tipificarlo dentro de esquemas de comportamiento masivos. Este individuo, que ya no sabe de su mundo sino lo que se le presenta de él a través de sus pantallas y sus auriculares, es el ser absolutamente espontáneo, cooperativo, solidario, ingenuo y transparente con el que soñó desde un principio la cibernética: agente social cuya existencia no se diferencia en absoluto al funcionamiento de cualquier otro sistema anti-entrópico. Sobre este sujeto han caído setenta años de perfeccionamiento cibernético, que le han robado su razón y su autonomía y que lo han sometido a modelos cada vez más acelerados y temibles del capitalismo.

En conclusión, el desarrollo de la socio-cibernética no sólo ha contribuido entonces a las necesarias transformaciones que han llevado a la fundación y el perfeccionamiento del capitalismo neoliberal, sino que además, al haber producido un cambio tan importante sobre la subjetividad, puede decirse que la socio-cibernética ha instaurado los cimientos de una nueva política.³² En el nuevo escenario político que la cibernética ha contribuido a producir, el individuo autónomo y racional en el que solía basarse el fundamento democrático de la participación y la acción política, ha sido sustituido por un sujeto regulado a partir de flujos de información. Lo que implica una transformación profunda de los fundamentos de la política, al igual que de sus propósitos y sus condiciones de posibilidad.

Por encima de las instituciones y de los grandes jefes de estado, un auténtico *ciberleviatán* es el responsable de mantener el orden y la integridad social, susurrando al oído de cada individuo exactamente las palabras obvias que quiere oír: aquellas que le darán en todo momento la respuesta y le indicarán el camino más inteligente de su acción, sin importar si se trata de un asunto de su vida privada o de

³² *Idem.*

sus supuestas inclinaciones políticas.³³ Asumiendo esta realidad, podemos reconocer que lo que hemos visto acontecer en las últimas décadas es el surgimiento del efectivo reinado político de la información, que a partir de los principios de retroalimentación y de procesamiento inteligente, ha dirigido al mundo hacia una nueva constitución de la política, del hombre y del poder.³⁴ El cómo considerar a este poder, al hombre que produce y a la vida que perpetúa, es lo que indagaremos en los apartados siguientes.

Fatalidad algorítmica

Luego de haber recurrido a la cibernética social para plantear algunos de los objetivos y de los principios fundamentales de la propia IA, hemos podido reconocer que es desde la propia cibernética que se ha gestado la idea de sistemas de información destinados a la regulación de la vida. Premisa que tiene el gran valor de mostrar que la tecnología de la IA ha estado emparentada, desde sus comienzos, con la pretensión de hacer de la vida un fenómeno contenido dentro de sistemas de información autorregulados. Lo que consideramos que constituye el mejor punto de partida para intentar definir el modo en que la IA se relaciona con el ámbito de lo vital.

Sin embargo, para entender realmente la relación que existe hoy en día entre la IA y la regulación de la vida, es necesario que ahora hablemos de la transformación del poder descrita por Foucault en el momento en que comenzó a hablar de las técnicas de gobierno biopolíticas. En tanto que el análisis hecho por Foucault sobre esta transformación de las técnicas del poder resulta bastante útil para

³³ Tomo el término “Ciberleviatán” de José María Lasalle, que desarrolla el concepto profundamente en su libro publicado en 2019 por la editorial arpa.

³⁴ José María Lasalle, *Ciberleviatán*, p.13

describir los cambios del modo en el ejercicio del poder dentro de los que se enmarca el enfoque cibernético de la sociedad y el surgimiento de la tecnología inteligente. Recurriendo a este análisis foucaultiano del poder, es que esperamos terminar de dibujar el trasfondo que necesitamos para plantear los puentes fundamentales que existen entre los sistemas inteligentes y el control político de nuestras vidas. Trásfondo que, eventualmente, en los últimos dos apartados de este capítulo, nos ayudará a entender el tipo de sujeto que hemos de vincular con la tecnología inteligente y la consideración general de la vida que esta misma tecnología contribuye a producir y a perpetuar.

Así entonces, cuando en su análisis sobre el poder Foucault se alejó de la consideración clásica del poder soberano, lo hizo con el objetivo de comenzar a considerar al poder de una manera afín a las transformaciones políticas, económicas y sociales que el último par de siglos había traído consigo. En opinión de Foucault, estas transformaciones exigían que el poder comenzara a ser visto como algo que ya no se encontraba en posesión de un individuo o gobernante específico, sino como una actividad que se ejerce sobre las relaciones que vinculan y constituyen a los individuos. Lo que Foucault hizo entonces, fue dejar de considerar que el poder fuese una cualidad o una fuerza concreta y específica que podía encontrarse en posesión de alguna persona o entidad y en lugar de esta asunción, comenzó a asumirlo como una operación relacional y continua, que define la relación de los individuos entre sí y que, al hacerlo, ejerce un papel fundamental en la determinación de su existencia y modo de vida. Este cambio, que puede decirse que consistió en el gesto de dejar de ocuparse de las relaciones de soberanía para pasar a atender las relaciones de dominación,³⁵ es sintetizado por Foucault cuando recomienda que “en vez de preguntar a unos sujetos ideales qué cedieron de sí mismos o de sus poderes para dejarse someter, es preciso investigar la manera en que las relaciones de sometimiento pueden fabricar sujetos”.³⁶ Encontrándose en estas relaciones de sometimiento, el verdadero poder que recorre nuestras sociedades y que define a los individuos que existen en ellas.

³⁵ Alberto Constante “¿Qué son las redes sociales?” en *Las redes sociales. Una manera de pensar el mundo*, p.21.

³⁶ Michel Foucault, *Defenderla sociedad*, p.239.

Con este cambio sobre la consideración del poder, además de lograr producir una comprensión más profunda del modo en que el poder político opera en la sociedad moderna, Foucault también consiguió señalar la manera en que el poder había sido capaz de introducirse en una dimensión que históricamente le había sido infranqueable: la dimensión de la vida humana. En la medida en que Foucault identificó que el poder había cesado de estar contenido en una figura soberana cuya única intervención sobre la vida recaía en su derecho de sentenciar la muerte, él mismo se percató entonces de que, actuando sobre el ámbito de las relaciones, el nuevo poder conseguía intervenir en aquellos aspectos más elementales de la vida de la población, como lo son los procesos biológicos como el nacimiento, la alimentación, la enfermedad y la propia muerte. Este gran cambio, que Foucault data en el transcurso entre la segunda mitad del siglo XVIII y el siglo XIX,³⁷ introdujo toda una nueva consideración de la vida por parte del poder, que estuvo acompañada de un ejercicio sin precedentes del poder sobre el ser humano en cuanto ser viviente. Proceso al que Foucault identificó como el desarrollo de la *estatización de lo biológico*.³⁸

Ahora bien, Foucault era plenamente consciente de que para entender este cambio ocurrido en el ámbito del poder, habría que intentar concebirlo no a partir de las meras transformaciones en la teoría política o económica, sino particularmente a partir de las técnicas y las estrategias concretas que le acompañaban; asumiendo así la tarea de realizar una comparación entre las técnicas de gobierno que estaban vinculadas con el derecho soberano de *hacer morir* y aquellas otras técnicas correspondientes al nuevo poder vertido sobre la vida y los procesos biológicos. Al

³⁷ El interés de este proceso de estatización de lo biológico en el ser humano, a consideración de Foucault, habría sido consecuencia de los diferentes cambios y transformaciones en el ámbito de lo económico y lo político, que habían comenzado a ocurrir marcadamente desde el siglo XVII y durante todo el transcurso del siglo XVIII. A partir de estas transformaciones, que poco a poco implicaban la burocratización y la instauración del modelo económico capitalista, el poder sobre la muerte que estaba emparentado con el modelo de la soberanía y el esquema y funcionamiento social que tal modelo imponía, se había ido mostrando incapaz para regir el nuevo desarrollo económico y político de una sociedad atravesada por la explosión demográfica y la industrialización (Defender la sociedad, p.226) A consecuencia de esta incapacidad del poder soberano, se produjeron grandes flujos sociales y económicos que carecían de control y limitaciones, volviéndose necesaria la instauración de un nuevo tipo de orden político que entre muchas de sus características, tendría este novedoso interés en hacer que el poder pudiera injertarse en los grandes procesos biológicos que definían la vida del ser humano, y a partir de ello, controlar aquellos peligrosos flujos que se escapaban por el cuerpo social.

³⁸ *Ibid.*, p.217.

respecto de las técnicas de poder ajustadas al modelo jurídico de la soberanía y al derecho de muerte previo a la estatización de lo biológico, lo que Foucault consideró es que estas técnicas habían estado centradas particularmente en el cuerpo, pero no en un sentido biológico, no en el cuerpo del ser humano en cuanto asunto general, sino al cuerpo de los distintos individuos en su especificidad.³⁹ Concentrándose en los cuerpos en este sentido individual, estas técnicas del poder habían pretendido llevar a cabo procedimientos mediante los cuales se pudiera asegurar una específica distribución ordenada de los individuos, procurando su separación, alineamiento y su vigilancia continua.⁴⁰ Distribución y orden que en ultimas cuentas tenía el objetivo de hacer de los cuerpos individuales entidades útiles y obedientes, que fuesen particularmente aptos como fuerza de trabajo y fáciles de reprimir o disciplinar.⁴¹ Por este motivo, estas técnicas serán referidas por Foucault como las técnicas de la tecnología disciplinaria del trabajo, que según él, habrían constituido la hegemonía de las mecánicas de poder durante los siglos XVII y XVIII,⁴² cuando el poder comenzó apenas a asumir cierto interés en la vida mediante los derechos de protección y de castigo.⁴³

En contraposición a estas técnicas del cuerpo individualizado, el poder que acompaña a la referida estatización de lo biológico del siglo XVIII-XIX —ese poder mucho más interesado en la interioridad de la vida y en la conformación continua de relaciones determinantes—, estaría acompañado de técnicas y ejercicios no

³⁹ *Ibid.*, p.219.

⁴⁰ De acuerdo con Foucault: “Todos esos procedimientos mediante los cuales se aseguraba la distribución espacial de los cuerpos individuales (su separación, su alineamiento, su puesta en serie bajo vigilancia) y la organización, a su alrededor, de todo un campo de visibilidad”. Michel Foucault, *Defenderla sociedad*, p.219.

⁴¹ La característica principal de estas técnicas disciplinarias corresponde entonces a que ellas procuran que la gran multiplicidad de los cuerpos en la sociedad sea trabajada singularmente, segmentada en individuos que son educados y disciplinados, gestionados y canalizados en organizaciones e instituciones concretas, como la escuela, el ejército, las oficinas de trabajo, los hospitales o incluso la cárcel, que Foucault asume como la institución paradigmática de estas técnicas disciplinarias. Por ello, el poder promovido por las técnicas disciplinarias se comprende en ultimas cuentas, como un poder esencialmente individualizante, que impone ajustes o correcciones en cada uno de los individuos, esperando que ese tratamiento individual baste para ordenar el conjunto global de los seres humanos en la sociedad y para incrementar continuamente la docilidad y utilidad que se necesita de ellos.

⁴² *Idem.*

⁴³ Considerando esta caracterización, que nos muestra el carácter marcadamente cerrado del poder disciplinario, no resulta extraño que Foucault hable de una *anatomopolítica* para referirse a las mecánicas de gobierno que se sirven de estas técnicas del poder y a la política que permanecía focalizada en el manejo individual de la sociedad, asumiendo el diseño del panóptico que Bentham ideó en el siglo XVIII, como el modelo predilecto del ejercicio del poder.

individualizantes, sino masivos. Porque en lugar de centrarse en el cuerpo individual, estas técnicas buscarían operar sobre la generalidad del ser humano en tanto especie.⁴⁴ Cambio significativo que significa que, mientras la disciplina habría buscado, en palabras de Foucault “ regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar”;⁴⁵ el camino de las nuevas técnicas del poder pretendería ahora intervenir sobre el plano de la propia multiplicidad humana, es decir, sobre los procesos y fenómenos biológicos de conjunto que atraviesan toda la masa global de los seres humanos, como lo son el nacimiento, la muerte, la reproducción o la enfermedad. Si el poder disciplinario se habría esforzado por imponer una maquinaria de observación, registro y encauzamiento de la conducta individual, que funcionaría como “una mirada calculada que busca captar hasta el mínimo detalle de la conducta de cada individuo”;⁴⁶ por su lado, las nuevas técnicas del poder ajustarían su foco para intervenir sobre los procesos masivos que ocurren y son observables sólo al nivel del conjunto entero de los seres humanos, es decir, al nivel de la especie. Si la política vinculada a las técnicas disciplinarias sería descrita por Foucault como una anatomopolítica, para referirse a esta nueva dimensión del poder, él mismo hablaría ahora de una biopolítica. Designando con este término a esta nueva configuración política que estaría involucrada con mecanismos y técnicas aplicadas sobre el conjunto múltiple y masivo de la vida de la especie humana.⁴⁷

Constatando el surgimiento de esta biopolítica y de sus técnicas de poder focalizadas sobre los fenómenos y procesos de la vida, aparece en este momento el interés por la medición estadística de la población, en lo que serían las primeras demografías. A raíz de este interés estadístico, comienza a mostrarse la preocupación por comprender los patrones e indicadores que pudieran obtenerse del análisis masivo de los procesos biológicos, que hasta entonces eran comprendidos como fenómenos

⁴⁴ *Ibid.*, p.220.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ Martina Lasalle, “Facebook como dispositivo de seguridad: Una aproximación al estudio de las actuales sociedades de control”, en *Hipertextos*, p.8.

⁴⁷ Comenta Foucault: “Luego de la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa anatomopolítica sino lo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana”. Michel Foucault, *Defenderla sociedad*, p.220.

relativamente espontáneos, que se alejaban de la conducta racional y previsible. Evidentemente, junto a este interés estadístico también fueron desarrollándose esquemas y técnicas de control e intervención sobre procesos biológicos, como los controles sobre los nacimientos a finales del siglo XVIII en algunas ciudades europeas.⁴⁸ Lo que es claro en este proceso, es que lo que comenzaba a pretenderse no era estudiar y controlar fenómenos transitorios, como lo sería por ejemplo una epidemia o una catástrofe concreta, sino aquellos fenómenos habituales y constantes —como las enfermedades más comunes o los índices de natalidad— que representan factores que influyen permanentemente sobre la especie y que por ello mismo afectan continuamente sobre cuestiones tales como la sustracción de la fuerza útil, la disminución del tiempo productivo, o la reducción de la atención y la energía de la masa humana.

Ahora bien, algo que resulta fundamental señalar, yendo más allá del planteamiento inicial de Foucault, es que a través de los siglos XVIII y XIX, el interés por comprender y reconocer las tendencias poblacionales se fue expandiendo a otros ámbitos más allá de los fenómenos biológicos elementales. Lo que —como lo hemos anticipado en el anterior apartado— parece haber sido una consecuencia del naciente interés político y económico por anticipar no sólo los procesos biológicos, sino todos los fenómenos poblacionales que pudieran ser estudiados. A partir de esta expansión, es que las técnicas del poder biopolítico comenzaron a ser usadas para intervenir no sólo en la vida en lo que concierne a su dimensión biológica, sino en lo que corresponde a las actividades, intereses y conductas diversas, que en conjunto, constituyen los modos y estilos de vida adoptados por una población.⁴⁹

Por otro lado, junto al desarrollo de la estadística, el surgimiento paralelo de la digitalización informática y de internet contribuyó a que se produjera un aumento en

⁴⁸ *Ibid.*, p.222.

⁴⁹ Como reflejo de esta situación, alrededor de la segunda mitad del siglo pasado comenzaron a aparecer organismos estatales con la función específica de mantener un registro estadístico de la población, como el INSEE en Francia, al que le siguieron diversas instituciones en países como el Reino Unido, Estados Unidos y eventualmente México, en donde en 1983 se inauguró el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). Institución que fue creada con el objetivo de mantener censos poblacionales que registraran datos en ámbitos tan diversos como la salud, el comercio, la educación, el empleo, el transporte y el uso de las tecnologías de la información.

la capacidad de registro sobre la actividad de la sociedad, facilitando el almacenamiento, la indexación y la manipulación de la información recabada.⁵⁰ En conjunto, tanto el creciente interés por la concentración y el análisis, como la digitalización de la información, contribuyeron a que la estadística moderna se convirtiera en una herramienta fundamental para identificar los patrones y las grandes tendencias dentro del flujo social. Lo que sirvió para definir y ajustar políticas y controles de estado, además de reconocer las tendencias de consumo y de interés que poco a poco comenzaron a ser mejor aprovechadas por los Estados y las grandes empresas privadas. Quienes ya estaban decididas a adoptar más adecuadas estrategias de producción industrial que les permitieran concebir productos y servicios acordes a las demandas específicas que pudieran reconocerse.⁵¹

Aunado al boom de la estadística y al surgimiento de la digitalización de la información, el desarrollo del enfoque cibernético del que recién hemos hablado en el anterior apartado fue otro factor evidente de la tendencia generalizada hacia la acumulación y el procesamiento masivo de datos. Porque las operaciones de retroalimentación —*feed-back*— y autorregulación en las que se basan los sistemas cibernéticos —y la idea de una sociedad regulada cibernéticamente—, son operaciones que demandan un aumento en la captura y el almacenamiento de datos. Ello en la medida en que todo sistema cibernético depende de esta captura para poder detectar el resultado de su funcionamiento y determinar los ajustes que deben realizarse para reducir la tendencia hacia la desorganización o el error del propio sistema.

Sin embargo, aun reconociendo que el uso de la estadística, la digitalización y el tratamiento cibernético de la sociedad son desarrollos que conjuntamente contribuyeron a que la acumulación masiva de datos y su análisis continuo se convirtiera en una herramienta política y económica de suma importancia, es necesario considerar que lo que este último elemento puso en juego fue un interés aún más complejo que el de la mera acumulación y análisis estadístico de la información. Para identificar cuál es la diferencia que introdujo el enfoque social cibernético a la simple

⁵⁰ Éric Sadin, *op. cit.*, p.156.

⁵¹ *Idem.*

tendencia estadística de acumulación y análisis de la información del siglo XX, sirve que enfoquemos nuestra atención en las transformaciones tecnológicas que hemos visto aparecer en los últimos tiempos, a partir del surgimiento de internet, los teléfonos inteligentes, las aplicaciones móviles, los motores de búsqueda y especialmente, los algoritmos que se han integrado en el modo en que navegamos por la red.

Al contemplar estas tecnologías, se vuelve claro que a pesar de que hoy en día se dispone de las más prolíficas herramientas de acumulación de datos e información y que probablemente ahora más que nunca los Estados y las grandes compañías son capaces de acumular la mayor cantidad de datos sobre toda la población mundial; de algún modo, esta acumulación ya no obedece a la misma lógica de la estadística que caracterizó el siglo pasado. Porque mientras que el interés estadístico que se produjo hace más de cincuenta años, procuraba una acumulación y organización de datos destinada a ser analizada por un comité o grupo de personas para definir programas, proyectos, controles y normativas políticas o económicas; por su parte, lo que ahora hemos visto aparecer es una acumulación continua de datos que no está sometida a un análisis a posteriori, sino que está relacionada con un procesamiento inmediato y una intervención automatizada. Diferencia fundamental que lleva a Éric Sadin a afirmar que, a pesar de que parecería que hoy la estadística tendría que estar viviendo su “edad de oro”, en realidad nos dirigimos a “el final de la secuencia de preponderancia estadística”.⁵² Refiriéndose precisamente al hecho de que el surgimiento de la cibernética social produjo que el momento de recopilación de la información esté ahora casi completamente integrado con los momentos de disposición, clasificación, análisis e intervención; todos los cuales, solían ser procesos diferenciados entre sí.

Ahora bien, para comprender adecuadamente esta transformación actual visualizada por Sadin, hemos de señalar necesariamente a los algoritmos, en tanto que ellos constituyen un elemento que clarifica el modo en que esta gestión automática e inmediata de la información se lleva a cabo. El algoritmo, que en su generalidad puede ser definido simplemente como una secuencia de pasos que lleva a la resolución de un

⁵² *Ibid.*, p.157.

problema o a la consecución de una tarea específica, es un concepto que ha sido enormemente utilizado e integrado en la programación computacional y en el ámbito particular de los sistemas inteligentes, hasta el punto en que actualmente los algoritmos están presentes en un sinnúmero de páginas, aplicaciones y plataformas, a través de las cuales el usuario habitual de internet navega por la gran cantidad de información vertida en la red. En un sentido más particular, los algoritmos operan sobre datos y estructuras computacionales, ocupando los propios datos surgidos de la interacción de los usuarios con la red para determinar el modo en que la distinta información se presenta a cada uno de ellos. Lo que es de hecho el logro de algoritmos como *Edge Rank*, que cumple el objetivo de determinar cuáles son las publicaciones que deben aparecer en nuestro muro de Facebook —así como el orden de las mismas—; o la familia de algoritmos que se engloban como *Page Rank*, que sirven para clasificar los resultados de nuestras búsquedas de información en Google. Ejemplos que nos muestran cómo es que los algoritmos se encargan de procesar de manera automática la información a la que los distintos sujetos han de tener acceso, determinándola a partir de los intereses y circunstancias económicas, políticas o sociales que, en cada caso, están en juego.

Debido a la simultaneidad de las operaciones que se llevan a cabo, el funcionamiento del algoritmo opera de manera conjunta junto a bases de datos en constante expansión, grandes memorias de almacenamiento y toda una gran diversidad de dispositivos que incluso son capaces de obtener información de los usuarios cuando ni siquiera están navegando por internet. Como ocurre con todos los dispositivos inteligentes que mediante múltiples sensores, captan permanentemente información de nuestra actividad diaria.⁵³ Cámaras, micrófonos, relojes, televisores, celulares y todo tipo de dispositivos diversos a los que se les suele colocar el prefijo *smart* para indicar su capacidad de conocer a sus usuarios y de beneficiarlos con las ventajas de una existencia inteligente, que no es otra sino una existencia permanentemente conectada a un flujo de información que nos define en la misma medida en que interviene en más y más aspectos de nuestra vida.

⁵³ Tiziana Terranova, “Marx en tiempos de algoritmos”, en *Nueva sociedad*, p.90.

De este modo, los algoritmos han dejado de ser una mera secuencia o fórmula matemática para pasar a ocupar un papel central dentro de los sistemas informáticos destinados a la intervención de las conductas. Sistemas informáticos que, dicho sea de paso, corresponden precisamente a los sistemas mediante los que se define a la inteligencia artificial. La cual, hemos de entender como aquella disciplina computacional que persigue el propósito de producir sistemas autorregulados que operen sobre dispositivos, plataformas o máquinas —que entonces adquieren el estatus de inteligentes— con la intención de resolver un problema o asegurar un resultado. Operación que usualmente se consigue buscando que estos sistemas informáticos emulen o imiten la inteligencia humana, particularmente en lo que concierne a su adaptabilidad, su aprendizaje automático y su mejora continua.

Al llegar a este punto, debe resultar evidente que más que simplemente definir el uso y funcionamiento actual de los algoritmos y de la inteligencia artificial, lo que nos interesa es destacar que ellos se han convertido en grandes herramientas del tipo de tecnología empleada por el poder biopolítico descrito por Foucault. Es decir, que los algoritmos, junto a los sistemas, dispositivos, plataformas y aplicaciones inteligentes, corresponden a instrumentos decisivos de la gubernamentalidad contemporánea y que, por tal motivo, contribuyen a instaurar un proceso informático de regulación sobre nuestra vida y nuestro comportamiento. Ello, sin importar realmente si hablamos de algoritmos ejemplares como el *Page Rank*, o de los novedosos sistemas de IA generativa como el *ChatGPT*. En tanto que, aun si hemos llegado al punto en el que la IA es capaz de producir y de crear contenidos diversos —que van desde un cartel publicitario hasta una novela, canción u otra aparente obra de arte— nos parece que (1) por el modo en que esta tecnología sigue operando —emulando razonamientos basados en criterios, modelos de pensamiento y tendencias comunes u hegemónicas— y (2) por los fines principales para los que se emplea —fines económicos destinados a perfeccionar el perfilamiento de los usuarios y a reducir los ritmos y la eficacia mercadológica mediante contenidos y productos que obedezcan y reproduzcan intereses masivos—, no consideramos entonces que exista una diferencia fundamental que nos lleve a pensar que estos nuevos tipos de IA se extraen de la operación y de los

intereses del capitalismo y de la gobernanza biopolítica. Al menos en lo que concierne al uso común y hegemónico de estas nuevas configuraciones de la IA.

Contrariando a todos aquellos que llegan a afirmar que la proliferación de estas tecnologías corresponde a un desarrollo tecnológico pasivo, que no interviene violenta e insistentemente sobre los límites de nuestra constitución subjetiva; habría más bien entonces que afirmar, que los algoritmos y los sistemas inteligentes de los que son parte, llevan a cabo una función absolutamente violenta y limitativa, en tanto que deliberada e impunemente diseccionan la información que percibimos e intervienen en las relaciones a partir de las cuales somos constituidos. Produciendo así una regulación continua de nuestra existencia que excluye y desaparece toda una infinidad de percepciones, opiniones, intereses, deseos y consecuentemente, modos de vida.⁵⁴

La violencia inteligente y algorítmica, consiste en una operación informática de contención de nuestras posibilidades de relación y de conducta. Lo cual, evidentemente, implica una reducción de nuestras propias posibilidades de existencia: aquellas en las que se juega la opción de poder constituirnos de diferentes maneras, al margen de los intereses económicos y de los valores, deseos y objetivos que se apegan al orden impuesto y hegemónico. De modo que operando como una evidente continuación del enfoque cibernético —en el que hemos visto que ya se abogaba por una *vida efectiva* determinada mediante un flujo óptimo de la información—, la generalización de los algoritmos y de los dispositivos inteligentes que le acompañan pretende llevar a cabo precisamente una organización de la vida en su totalidad, modificando a los sujetos que somos a través de las reglas y procesos que controlan la información en la que nos encontramos inmersos.⁵⁵ Máquina informática del poder que

⁵⁴ Con respecto a esta cuestión, el filósofo Alberto Mora declara lo siguiente: “La socialización que impera en semejante acción es la sumisión pasiva, tácita, inconsciente y reductiva de la interacción con el medio construido, con el ensamblaje, con la red social; la violencia algorítmica que socializa al ciborg trascendental —que en cada caso somos como vivientes— reduce sus posibilidades de interacción con el medio, lo subordina en intereses específicos reorganizándolo en sus preferencias, valores, relaciones desde la modulación de la asertividad de los mensajes, causando efectos subconscientes en las emociones solicitadas en los mensajes”. Alberto Mora, “Violencia algorítmica”, en *Violencia en las redes sociales*, p.75.

⁵⁵ Acudiendo nuevamente a las palabras de Mora: “dado que vitalmente la organización de la vida se condiciona por la información, la modificación de las reglas para interpretar los datos modifica la subjetividad misma, como si se alterara el código genético en una especie de ensayo virtual”. Alberto Mora, “Violencia algorítmica”, en *Violencia en las redes sociales*, p.75.

funciona perfectamente sin cadenas ni encierros, únicamente a partir de algoritmos y dispositivos que nos capturan dentro de una red que sigilosamente desaparece la variabilidad y el desorden de la existencia. Quedando todo integrado dentro del camino lógico e inteligente que la humanidad parece estar tan dispuesta a seguir.

Atendiendo y enfatizando a esta operación, en esta investigación se hablará a partir de ahora de *fatalidad algorítmica* para hacer referencia a esta violencia que es ejercida mediante los dispositivos y sistemas inteligentes. De manera que, al hablar de esta fatalidad, estaremos hablando de la operación y el efecto violento y limitativo que se produce sobre la vida y los modos de existencia mediante la aplicación de los sistemas y dispositivos inteligentes. Fatalidad, en oposición a vitalismo y vitalidad, en tanto que la operación de la tecnología inteligente y los algoritmos que se derivan de ella, contribuyen a hacer de la vida un fenómeno limitado en sus posibilidades, que es regulado incesantemente y que es impedido para salir de un sistema de información que a su vez está inmerso dentro del sistema económico capitalista y dentro del propio ejercicio del poder que le acompaña.

El sujeto modulado

Al reparar en la transformación implicada por las técnicas del poder biopolítico, hemos colocado un suelo adecuado para explorar las implicaciones más profundas de la socio-cibernética y de la proliferación de la inteligencia artificial y los algoritmos que le acompañan. Porque al enmarcar el análisis de estos desarrollos tecnológicos dentro del interés político sobre la vida que Foucault denunció con particular brillantez, logramos asumir una perspectiva desde la que se aclaran algunos de los intereses políticos y económicos que existen detrás del desarrollo de los esquemas informáticos de la sociedad y de las actuales tecnologías de la información.

Llegando incluso a proponer el término de la *fatalidad algorítmica* para sintetizar el modo en que la tecnología de los sistemas inteligentes contribuye en el esfuerzo por regular y limitar la vida dentro de parámetros y relaciones específicas, definidas a partir del sistema del capitalismo y el ejercicio de la dominación.

Contemplando la inmersión del poder en la vida, es que puede verse con claridad cómo es que el tratamiento cibernético de la sociedad, que tiene en la inteligencia artificial y en los algoritmos su más prolífico desarrollo, corresponde a una mecánica sumamente apropiada y conveniente para cumplir con los propósitos de regulación y determinación de la vida que Foucault apenas consiguió señalar. De modo que, si lo que la biopolítica pretendió ya a lo largo del siglo XIX fue la implementación de una tecnología de poder que le permitiera intervenir en la peligrosa incertidumbre del comportamiento poblacional, entonces, es evidente que el desarrollo del enfoque cibernético de la sociedad surgido en el siglo pasado constituye una extensión de este mismo afán regulador de la incertidumbre de la vida.

En este sentido, el recorrido que hemos hecho hasta ahora debe de ayudarnos a entender que las tecnologías y dispositivos inteligentes no solamente son herederos de un proceso de cibernización de la sociedad que data de las últimas siete décadas, sino también de un previo proceso de transformación de la economía y de las técnicas de poder, sin el cual esta cibernización social ni siquiera habría podido llevarse a cabo. Lo que representa el tratamiento informático de la sociedad y la proliferación de los dispositivos y sistemas inteligentes —junto con la propagación de los algoritmos computacionales—, es el surgimiento de un nuevo tipo de técnicas de poder que heredan la intención de regular el flujo de lo problemático y caótico del cuerpo social, pero que, como hemos visto, ya no solamente se concentran en fenómenos poblacionales aislados, sino que pretenden intervenir en todos los ámbitos del quehacer y de la vida humana. Ello, al mismo tiempo en que asumen a la información como el elemento clave para producir la intervención necesaria para mantener el equilibrio en el flujo de la población y en el sistema económico y social.

Ahora bien, acordando que las tecnologías inteligentes y los algoritmos son unas de las principales herramientas actuales que se han producido para regular los

flujos de la vida y mantener un estado homeostático de la sociedad, queda aún la pregunta de cómo es que podemos pensar a la vida concreta que actualmente estas tecnologías de la información perpetúan y a la subjetividad específica que se construye en relación con dicha consideración de la vida. Para intentar ahondar en ello, es necesario primero que esboce una caracterización de las sociedades que se han instaurado a partir de las técnicas informáticas de gobierno y de poder. En la medida en que comprender el funcionamiento de las sociedades modernas contribuye enormemente a que podamos reconocer la vida y el tipo de subjetividades que son producidas y reguladas dentro de ellas.

A este respecto, considerando el deterioro del enfoque del poder disciplinario y tomando en cuenta las modificaciones sociales y económicas que han acompañado a los nuevos modelos del capitalismo —en los que cada vez más la información y la regulación de sus flujos se ha vuelto una cuestión importante—, se han producido distintas propuestas para nombrar y entender a las sociedades que se han articulado en las últimas décadas. Dentro de estas propuestas, han destacado aquellas que han hablado de la Sociedad Postindustrial, la Sociedad del Conocimiento e incluso las propuestas que desde el siglo pasado mencionan el nacimiento de una Era de la información. Sin embargo, de los diversos intentos que se han llevado a cabo para comprender el funcionamiento de estas sociedades caracterizadas a partir del procesamiento continuo de información, aquella que me parece más adecuada considerar, de acuerdo a los propósitos que ahora perseguimos, es la propuesta de comprender a la sociedad como una *Sociedad de control*.

La noción de *Sociedad de Control* fue articulada por Deleuze a finales del siglo pasado, recuperando en ella los análisis sobre los cambios de la sociedad y el poder que el propio Foucault había proyectado y que le habían llevado a reconocer las técnicas del poder que operaban mediante controles reguladores.⁵⁶ Mientras que algunas de las otras maneras ya mencionadas de comprender a la sociedad daban cuenta de transformaciones importantes, como la nueva organización del trabajo, los

⁵⁶ Marina Garcés, “La vida como concepto político: Una lectura de Foucault y Deleuze”, en *Athenea digital: revista de pensamiento e investigación social*, p.93.

nuevos sectores e índices económicos, el protagonismo de la información digital dentro del sistema socio-económico y la transformación del proceso de valorización capitalista; lo que la propuesta de la *Sociedad de Control* tiene de particular, es que repara en los aspectos de la transformación social concernientes al ejercicio del poder, a sus mecánicas continuas y al tipo de subjetividad concreta que este poder consigue producir.⁵⁷

La *Sociedad de Control* se constituyó como una propuesta para dar cuenta del tipo de sociedad que había surgido después de las grandes crisis que los centros de encierro —y en general las técnicas disciplinarias del poder— habían padecido aceleradamente después de la segunda guerra mundial. Debido a esta crisis, que no sin razón coincide con el surgimiento de la cibernética y del enfoque informático de la sociedad, Deleuze afirma que las sociedades disciplinarias tuvieron que comenzar a ser asumidas como nuestro pasado inmediato, aquello que habíamos dejado de ser y que ahora abría el camino para nuevas fuerzas.⁵⁸ Al recurrir al término de *Control* de William Borroughs para designar el funcionamiento de estas nuevas *fuerzas* y mecánicas sociales, lo que Deleuze quiso exaltar fue que las nuevas técnicas políticas que emergieron en esta circunstancia, estaban encaminadas hacia el desarrollo de *formas ultrarrápidas* del control, que ya no exigirían la instauración de espacios cerrados de disciplinamiento, sino que más bien se llevarían a cabo *al aire libre*.⁵⁹

Si en las sociedades disciplinarias el hombre había estado constreñido dentro de espacios y sistemas cerrados, que como tales, admitían virtualmente la existencia de un espacio de indisciplina fuera de las fronteras del poder, lo que Deleuze argumenta es que en las sociedades de control se encontraría la manera de evadir esta peligrosa circunstancia. En la medida en que en ellas aparecerían nuevas mecánicas y técnicas de control que operarían mediante lo que Deleuze concibe como “variantes

⁵⁷ Martina Lasalle, *op. cit.*, p.3.

⁵⁸ En el famoso “Post-Scriptum sobre las sociedades de control” Deleuze comenta: “Pero también las disciplinas entraron en crisis en provecho de nuevas fuerzas que se iban produciendo lentamente, y que se precipitaron después de la segunda guerra mundial: las sociedades disciplinarias son nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser”. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.247.

⁵⁹ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.248.

inseparables que constituyen un sistema de geometría variable”.⁶⁰ Dando a entender que el funcionamiento de estas nuevas técnicas conseguiría anular la existencia de cualquier espacio y tiempo ajeno al ejercicio del poder. Logrando así que la regulación y la dominación pudiesen ejercerse de manera ininterrumpida a lo largo de toda la vida de la población.

Cuando Deleuze habla de este *sistema de geometría variable* a lo que se refiriere es al hecho de que al dejar de operar a partir de un poder que se basa en la capacidad de encerrar a los individuos y de moldearlos de acuerdo a un disciplinamiento y un orden fundamentalmente corporal; los controles diversos que operan en la sociedad de control no pretenderían ya convertir a los individuos en figuras concretas e invariables, que obedezcan a un mismo comportamiento y asuman una misma forma general. Contrario a ello, lo que el control empezaría a llevar a cabo es lo que Deleuze denomina como una modulación, que debe entenderse “como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto”.⁶¹ Pensando en esta modulación, si las técnicas del poder en la sociedad de control constituyen un *sistema de geometría variable*, ello quiere decir entonces que, alejándose de la rigidez disciplinaria, estas técnicas tendrán la capacidad de adaptarse y modificarse a sí mismas, produciendo una especie de estructura continua que se deforma en razón de la circunstancia y de aquellos flujos problemáticos que lleguen a pretender escaparse de su control.⁶²

⁶⁰ *Ibid.*, p.249.

⁶¹ *Idem.*

⁶² Un ejemplo que Deleuze utiliza para explicar cómo es que se lleva a cabo esta modulación adaptativa, es el ejemplo de los salarios, cuyo método de establecimiento había sufrido un gran cambio al pasar el protagonismo económico de la fábrica a la entidad de la empresa. Mientras que en la fábrica —bien conocido centro de encierro disciplinario— la determinación de los salarios estaba dada en función de un punto de equilibrio generalmente estable, calculado entre la producción y los costos; en la empresa, que poco a poco fue arrebatándole a la fábrica el papel protagónico a lo largo del siglo XX, los salarios se vieron convertidos en un dato metaestable, que permanentemente estaba condicionado por competencias, concursos y lo que Deleuze señala como premios extremadamente cómicos. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.249. Lo que significa esta modificación, es que al dejar de ser una cantidad concreta e invariable y convertirse en un dato fluctuante dependiente de una mayor diversidad de elementos vinculados al comportamiento de los empleados, el salario se ve transformado en un elemento de control continuo, capaz de influir ininterrumpidamente en los empleados sin necesidad ya de que para ello tuviera que existir un vigilante concreto o un esquema rígido de disciplina y ordenación. Cambio que expresa la síntesis elemental contenida en el paso de las técnicas meramente disciplinarias, a las tecnologías de control, que ejercen una función de modulación continua.

Con la proliferación generalizada de las técnicas de control durante la segunda mitad del siglo pasado, de la misma manera en que la empresa tomó el lugar de la fábrica, la formación permanente poco a poco tomó el lugar de la escuela de grados fijos y la evaluación continua sustituyó a los exámenes en los diversos niveles educativos —observaciones hechas por Deleuze—;⁶³ por mencionar solo algunos de los ejemplos que podrían darse de esta transformación. Considerando esta generalización de las mecánicas del control, lo que Deleuze observó fue el modo en que poco a poco se fue instaurando un funcionamiento ininterrumpido de este nuevo enfoque político del poder, que al pretender aplicarse en todos los espacios de la existencia, buscaba hacer del ser humano una entidad permanentemente vinculada a las tecnologías de control. En última instancia, debido a esta generalización del control sobre los distintos ámbitos de la vida, es que Deleuze llega a afirmar que “en las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación o el servicio son los estados metaestables y coexistentes de una misma modulación, una especie de deformador universal”.⁶⁴

Evidentemente, ligado al establecimiento de esta modulación continua y generalizada, se encuentra el cambio en el papel y la importancia de la información que hemos descrito previamente y que de hecho el propio Deleuze reconoce como un aspecto vinculado con la sociedad de control. La relevancia de la información para las técnicas del control es un hecho que queda asentado por Deleuze, en el momento en que comenta que, en contraposición con la disciplina, el sistema de la sociedad de control no está interesado en marcar a los individuos para poder determinar su lugar dentro de la masa, sino que en su lugar, busca la manera de asignar cifras y contraseñas que regulen el acceso a la información.⁶⁵ Lo que además de mostrar que Deleuze se había percatado de la función protagónica que la información había comenzado a tener, también evidencia que para Deleuze, la introducción de la informática dentro de las tecnologías de poder, sería uno de los principales aspectos de

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Ibid.*, p.250.

⁶⁵ Deleuze comenta al respecto: ““El lenguaje numérico de control se compone de cifras que marcan o prohíben el acceso a la información”. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.250.

una sociedad en la que, como bien señala Alberto Constante, el poder y la violencia comenzaría a ejercerse de forma “silenciosa, pertinaz y casi indolora”.⁶⁶

En lugar de esforzarse por ordenar al cuerpo social a partir de un tratamiento numérico individualizante, Deleuze denunció que el control se valdría del mecanismo cifrado, ondulatorio y flexible de la información, para regular a los individuos de una manera que ya no admitiría la separación implicada en el par *individuo-masa*, sino que dependería de que las dos dimensiones de esta división estuvieran integradas en una sola red modulada y autodeformante. Integración sumamente similar a aquella que Wiener y los demás fundadores de la cibernética habían planteado ya al asumir a la sociedad y a los agentes concretos como sistemas autorregulados, que ajustaban correlativamente su actuar en función de la información que emitían y que recibían de su ambiente. Como consecuencia de este cambio informático, que evade la separación entre la población y los individuos concretos, Deleuze señala que en las sociedades de control los individuos devienen entidades *dividuales* —como él las llama— y que la masa se ve convertida en meros indicadores, datos, mercados o bancos;⁶⁷ siguiendo aquí a Foucault en el aspecto estadístico y regulador de la biopolítica. Estos cambios, que bien debe admitirse que no son profundamente desarrollados por Deleuze, parecen indicar precisamente que en la mecánica totalizante del control, se estará ejerciendo una tecnología del poder que ya no pretenderá actuar sobre individuos y poblaciones rígidas y concretas, sino que asumirá a ambos como entidades en constante cambio, que sólo pueden controlarse si se los toma como parte de un sistema abierto, continuo y adaptativo.

Llegando a este punto, puede reconocerse sin mayor dificultad, que al denunciar el desarrollo de las sociedades de control, Deleuze también está denunciando el surgimiento de un nuevo proceso de subjetivación y de una nueva subjetividad resultante.⁶⁸ La subjetividad *dividual* que es producto de las tecnologías informáticas del control, es un sujeto que ya no padece el ejercicio del poder a través de limitaciones corporales y espaciales, y que ya no es simplemente disciplinado hasta

⁶⁶ Alberto Constante, *Violencia en las redes sociales.*, p.10.

⁶⁷ Gilles Deleuze, *Conversaciones, op. cit.*, p.250.

⁶⁸ Martina Lasalle, *op. cit.*, p.1.

alcanzar la forma de un molde único e invariable. En su lugar, el sujeto resultante a partir de las técnicas del control es una subjetividad montada sobre una onda continua y deformable,⁶⁹ por lo que más que encadenado con grilletes, está permanentemente guiado por la información que recibe y que él mismo alimenta en tanto que se ve convertido en un productor continuo de datos.

Transformado en un sujeto ondulatorio que habita dentro de la red autodeformante de la información, este sujeto ya no experimenta únicamente los límites de su existencia en el encierro ni en la intervención agresiva y corporal, sino a partir de una intervención de sus posibilidades de existencia producida desde la propia regulación de la información a la que se encuentra vinculado. La cual determina en cada caso, qué fronteras le son abiertas, qué imágenes le son mostradas y qué opciones le son desplegadas a su paso. De tal manera que, si como dice Deleuze, “El hombre ya no está encerrado, sino endeudado”,⁷⁰ ello se debe en última instancia a que, en las sociedades de control, los datos y el perfilamiento informático que se hace de los individuos, es lo que determina la condición y los límites de su actuar.

Esta circunstancia y limitación subjetiva ha sido bien reconocida por un autor como Lazzarato, cuando afirma por ejemplo, que la nueva economía y la sociedad de la información se condensan también en un fenómeno como el de la economía de la deuda, que no sólo nos convierte en seres desposeídos de la riqueza y del poder político, sino sobre todo, en sus propias palabras “del futuro, es decir, del tiempo, como decisión, como elección y como posibilidad”.⁷¹ Consideración que emana de la asunción de que la tecnología de la información propia de la sociedad de control, produce individuos que no solamente son regulados en sus deseos y en sus relaciones, sino que en última instancia son constantemente privados de la capacidad de decidir sobre sus propias acciones y sobre cualquier posibilidad de existencia que no se inscriba en la propia mecánica del control. Lo que en gran medida expresa la circunstancia a lo que nos hemos referido al hablar de la fatalidad algorítmica.

⁶⁹ Dice Deleuze: “El hombre de la disciplina era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, permanece en órbita, suspendido sobre una onda continua”. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.250.

⁷⁰ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, op. cit., p.253.

⁷¹ Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, p.10.

Si ahondar en esta subjetividad nos produce una evidente sensación de familiaridad, es porque sería difícil imaginar un mejor ejemplo de la existencia *dividual*, que el de los sujetos actuales que hoy día se constituyen a través de internet y de los dispositivos inteligentes. La existencia de estos sujetos, que tienen en su perfil digital la más clara síntesis de su conformación ondulatoria y permanentemente modulada, es una continuación explícita del tipo de constitución *dividual* que Deleuze observaba en la *sociedad de control*, en la medida en que ella obedece cabalmente al funcionamiento ininterrumpido y adaptativo que Deleuze les atribuía a estas nuevas tecnologías de la información.

Con la proliferación de Internet —que se ha convertido en la red idónea para instaurar la malla autodeformante del control— y con el surgimiento de los muy diversos dispositivos conectados a esta red y de los algoritmos computacionales, los individuos están ahora más que nunca permanentemente orientados a partir de la información personalizada que reciben y que encamina sus actos, influye en sus decisiones políticas y define sus más específicos intereses o hábitos de consumo. Como ocurre mediante los anuncios dirigidos en redes sociales, o mediante el modo en que empresas como Cambridge Analytica han conseguido intervenir eficazmente en la opinión pública y la tendencia democrática electoral. Sin embargo, quizá el mejor ejemplo de la intervención informática en el comportamiento de los sujetos actuales, lo podemos encontrar en el consagrado *sistema de crédito Chino*, con el que la población china es calificada y premiada en función de aspectos cotidianos como sus hábitos de compra o sus opiniones expresadas en Internet; actividades de las que se hace depender el acceso a los servicios o puestos de trabajo y la vigilancia policial que puede ejercerse sobre ciertos individuos.⁷²

Funcionando no sólo como un consumidor, sino también como un productor de información que alimenta el flujo informático en el que él mismo es integrado, este individuo obsesionado con la navegación constante en internet y cada vez más necesitado de sus servicios, asume sin reparo alguno una existencia permanentemente

⁷² Luis García, “Personas, calles y discursos en la mira: Vigilancia con inteligencia artificial”, en *América Latina en movimiento*, p.6.

conectada y por lo tanto, permanentemente regulada bajo los términos de control político y social, que los sistemas informáticos, las aplicaciones y los dispositivos móviles contribuyen a perpetuar. Así, captado por sus dispositivos y procesado a través de una gran cantidad de algoritmos, el sujeto modulado de las sociedades actuales es conocido en todos sus detalles, a la par que es regulado continuamente para que todas sus ideas, intereses y actividades sean integradas dentro de flujos generalizables, completamente adecuados para que la máquina social, política y económica, siga su obligado y destructivo curso. Todo ello, con una eficacia e inmediatez tal que, como bien señala Alberto Constante:

A penas intuimos que en cuanto nos conectamos a internet en automático nos hemos convertido en medios de comunicación en potencia, en puntos de geolocalización, en centros difusores de palabras, actitudes, sensaciones, deseos, valores, en bancos de datos, en marco referencial de gustos, sueños, que se codifican para tratar de satisfacer ese imaginario siempre insatisfecho.⁷³

Pues no sólo esta tecnología del poder se caracteriza por su capacidad para pasar inadvertida, sino también por su habilidad para inducir a los individuos a que voluntariamente continúen corroborando con su operación y perfeccionamiento.

La imagen que describe mejor a este sujeto es la de un ser impotente y disipado, libre de cadenas, pero limitado permanentemente por una red que crece, se reduce y se adapta de acuerdo con sus propios movimientos; ejerciendo el papel de una atmósfera personal que de manera insospechada define los límites de su mundo y de su existencia. Creyéndose libre de ataduras y sin nada que ocultar, este ser móvil pasa la mayor parte de su tiempo alimentando a la red de información que lo contiene, permitiendo que el proceso de subjetivación que lo determina se perfeccione con cada una de sus búsquedas de internet, cada uno de sus likes y cada registro que genera en la infinidad de páginas y aplicaciones.⁷⁴ Por ello, más allá del pretexto común de existir para mejorar la calidad, seguridad y la eficacia de los servicios que se nos ofrecen a través de internet, debe reconocerse que la verdadera función principal de los perfiles digitales y de los algoritmos que los generan y perfeccionan, consiste en llevar a cabo

⁷³ Alberto Constante, *World Wide Web y la formación de subjetividad*, p.11.

⁷⁴ Alberto Constante, *Las redes sociales...*, *op.cit.*, p.22

una modulación vinculada a un proceso de subjetivación perpetuo. Lo que nos convierte en seres tan predecibles y programables como las máquinas autorreguladas que imaginaron los cibernéticos hace más de medio siglo.

La vida inteligente

Con lo dicho hasta ahora se debe considerar que detrás de las millones de presuntas opciones que nos son mostradas en nuestras pantallas y medios de información, operan mecanismos que limitan nuestra capacidad para constituirnos más allá de nuestra identidad informática y que reducen fatalmente nuestra libertad de acción y de autodeterminación, hasta condensarla en el plano de lo que podemos comprar, experimentar, ver y hacer dentro del flujo económico que define nuestra propia subjetividad modulada y nuestro propio mundo. Lo que ocurre en ese proceso, como se señala ya desde distintos lugares, es “una auténtica reducción ontológica del mundo”,⁷⁵ que implica necesariamente una limitación inherente a las subjetividades. Pues el sujeto modulado, ese sujeto que se piensa bien conectado con los demás y abierto a un sinfín de posibilidades y experiencias, es en realidad un ser informáticamente controlado, que habita dentro de una órbita mercadológica que elabora el simulacro de su mundo y que determina el limitado campo de posibilidades de su propia vida. La cual, transita dentro de experiencias y decisiones que le son presentadas como las más inteligentes, las más claras, incuestionables y las que le asegurarán los mayores beneficios.⁷⁶

⁷⁵ Jorge Iñares, *op.cit.*, p.130.

⁷⁶ Ramón Chaverry, “Hacia el hombre algoritmo” en *World Wide Web y la formación de subjetividad*, p.43.

Es gracias a la constitución informática de las subjetividades actuales y a la permanente onda en la que nos mantienen modulados los dispositivos inteligentes, que en el mundo actual se pretende evitar que exista un solo momento de la vida que no esté de algún modo hilado dentro de un continuo de información que además de definir nuestro entorno, también define nuestro futuro más lógico y evidente. En este sentido, permanecer dentro de la órbita continua y autodeformante de la información, no sólo instaaura un control que fabrica sujetos modulados, predecibles, maleables y bien dispuestos para el consumo, sino que también genera una verdadera determinación de la manera en que se concibe a la vida en tanto posibilidad y modo de existencia. Cuando el poder ha logrado adentrarse ya no sólo en los aspectos generales de la biología de la especie, sino también en todos los demás ámbitos del múltiple y variante flujo de la vida de la población, es el momento en que la vida ya sólo puede ser pensada en los términos dictados por el propio poder, como un simple y limitado producto de su actividad y control continuo.

Las técnicas del poder biopolítico y la tecnología inteligente que se ha integrado a ellas se han esforzado por convertir a la vida en un mero sistema inteligente, cuya existencia está definida a partir del *feed-back* que mantiene con su entorno de información. Con ello, estas tecnologías políticas logran extraer todo lo que hay de incierto y de impredecible en la vida, para asegurar el primado económico del capitalismo y del sistema político que le acompaña. La vida que ha resultado de esta extracción, es una vida reducida a la mera existencia regulada, que se mantiene interiorizada dentro de un conjunto de posibilidades que si bien es maleable, dinámico y adaptativo —de ahí su gran fortaleza y perversidad—, siempre remite a un mismo resultado: la perpetuación de un futuro y un comportamiento extremadamente predecible, lógico e inteligente, en el que el sistema económico capitalista —junto a la destrucción y la miseria que produce— nunca llega a ser cuestionado. Convertida en un simple fenómeno local antientrópico,⁷⁷ que se autorregula informáticamente y se reencauza dentro de parámetros específicos, la vida en el escenario de control actual

⁷⁷ Norbert Wiener, *op.cit.*, p.31.

es reducida a ser un mero producto del poder, que la usa para asegurar su propia permanencia.

A partir del reconocimiento de esta circunstancia, puede intuirse que en el momento en que los Estados y las grandes empresas tecnológicas afirman estar tomando acciones en defensa y protección de la vida, a lo que de hecho se estarán refiriendo, es a la defensa de esta limitada versión de la vida, que sólo puede entenderse como un fenómeno regulado y condensado en un pequeño cúmulo de posibilidades y modos de existencia supeditados a las premisas incuestionables de la economía.⁷⁸ Pues aun cuando la supuesta defensa de la vida que llevan a cabo estas organizaciones se concentra en los aspectos biológicos de sobrevivencia más elementales —como ocurre en la supuesta defensa del medioambiente, la lucha contra la desnutrición en los países más precarizados o en la defensa y protección de la vida que los diversos Estados y empresas han llevado a cabo durante la pandemia del COVID-19—, resulta evidente que la respuesta y el tipo de acciones desplegadas por

⁷⁸ Un ejemplo muy claro de cómo la vida y su supuesta protección es apropiada por los Estados y las grandes corporaciones, lo podemos encontrar en la labor de cuidado de la vida humana que Facebook declara llevar a cabo mediante su campaña de prevención del suicidio. Asumiendo el interés de una institución que vela por el bienestar psicológico y la protección de la vida, desde el año 2017 Facebook se vale del aprendizaje automático para identificar potenciales tentativas de suicidio o autolesión y para intervenir oportunamente en los casos que juzgue que lo ameritan. Como es expuesto por la propia red social, la tecnología de IA que Facebook emplea para esta labor capta *señales* como comentarios o frases del usuario o de sus contactos cercanos, para localizar estos casos y permitir que el llamado *equipo de Operaciones comunitarias* de Facebook evalúe la situación e incluso pueda llegar a canalizarla a los respectivos servicios de emergencia. Lo cual, entre muchos otros logros, consigue ser un discurso que justifica el ininterrumpido seguimiento que esta empresa realiza sobre todos sus usuarios y la permanente captura de todos los datos sobre su actividad diaria. Información que además de ser usada por Facebook para llevar a cabo su compleja operación publicitaria, tendríamos que asumir entonces que también le sirve para proteger nuestras propias vidas.

Ahora bien, más allá de reconocer y valorar los casos en que la intervención inteligente del suicidio que Facebook lleva a cabo ha permitido ayudar a alguien en urgente necesidad e incluso ha contribuido a impedir que alguna persona consiga suicidarse,⁷⁸ es necesario que nos preguntemos ¿cuáles tendrían que ser las implicaciones de que una empresa privada de tecnología y publicidad asuma las funciones de una institución dedicada a la protección de la vida humana? Es decir, preguntarnos qué podría significar el hecho de que una empresa que fundamentalmente tiene el interés de recopilar la mayor cantidad de información sobre las personas para inscribirles en patrones de opinión, consumo, deseos e intereses, de pronto, con toda facilidad y franqueza sea capaz de declarar que se ha tomado medidas destinadas a la protección de la vida de sus usuarios. Pues más allá de simple y sencillamente aceptar como un gesto noble el esfuerzo que Facebook pone para intervenir en tentativas de suicidio en todo el mundo, habría que buscar comprender lo que significa que haya asumido como propia la encomienda de proteger la vida y que haya tenido de hecho la oportunidad de hacerlo, convirtiéndose quizá en la institución que potencialmente tiene la capacidad de impedir más suicidios en todo el mundo.

estos personajes, nunca deja de tener como absoluta prioridad la manutención del funcionamiento económico capitalista, el aseguramiento de la desigualdad de recursos que le es inherente y la limitación de posibilidades de existencia para la gran mayoría de la población. Por ello, lo que estos organismos responsables de la dominación y el sometimiento mundial llevan a cabo cuando se adjudican la especial labor de proteger la vida, es una estrategia para acrecentar aún más su injerencia sobre ella y para conservar y masificar una consideración de la vida —y de la lucha por la vida— que resulta totalmente conveniente para sus propósitos.

Si la vida se constituye hoy en día como un fenómeno que se pretende proteger mediante los dispositivos y sistemas de información inteligentes —como ocurrió por ejemplo a partir de las aplicaciones empleadas por el gobierno chino para tratar la pandemia del COVID—, ello es, finalmente, la muestra más evidente de que en la actualidad la vida está completamente integrada dentro del sistema de autorregulación algorítmico que opera en internet. Convirtiéndose entonces la vida, en un fenómeno que tiene al internet como uno de sus principales escenarios. En este sentido, si el medio de la información ha llegado a poder constituirse como un medio fundamental de cuidado y protección de la vida, ello sólo es porque aquello que hemos comenzado a asumir como vida posee hoy el limitado carácter informático del que hemos hablado. De manera que si algunos filósofos como Ramón Chaverry han llegado a decir muy acertadamente que “las redes sociales abrieron la posibilidad de plantear la vida como semblante, como apariencia, como algo que es sólo su aparecer o su parecer”,⁷⁹ completando esta idea, tendríamos que decir que la consideración de la vida como apariencia que se construye por ejemplo en las redes sociales, está siempre alimentada por un procesamiento inteligente de nuestros datos, que hacen de tal apariencia de la vida, una imagen determinada algorítmicamente.

Lo que la constitución informática de la vida podría llevarnos a contemplar no sólo es que la inteligencia artificial cada vez ha conseguido inmiscuirse más efectivamente en nuestros modos de existencia —lo cual tal vez por sí mismo no

⁷⁹ Ramón Chaverry. “Hacia una nueva subjetividad de la vigilancia” en *Las Redes sociales. Una manera de pensar el mundo*, p.40.

tendría por qué implicar una circunstancia indeseable—, sino también que al hacerlo ha buscado convertirse en una herramienta de evaluación e inevitablemente de determinación de lo que es y debería ser la vida humana. Pues al atreverse a definir parámetros propios de lo que cabe dentro de un comportamiento, un diálogo, un acto o un comentario seguro y saludable—en oposición a actos y palabras que tendrían que ser agresivas, dañinas o alarmantes—, los medios que emplean esta inteligencia se convierten en un juez que dictamina los parámetros de conducta de la población, a la vez que en un vigilante que se encarga de mantener tales parámetros: juez y policía de una norma que no obedece aún regulación alguna y que tiene como último objetivo la construcción de un cierto tipo de sujeto modulado y la proliferación de una consideración de la vida diseñada para fortalecer el acelerado modelo económico capitalista.

Evidentemente, mucho habría aún que decirse para matizar y problematizar esta circunstancia y en todo caso, esta breve consideración sobre la intervención inteligente de la vida tendría que ser rebatida y cuestionada. Sin embargo, considero que lo que he planteado sirve para señalar algunos puntos de encuentro entre la IA y la gobernanza no regulada de la población y de la vida, asunto que tendría que comenzar a interesarnos con urgencia. En el panorama actual, en el que la IA es ya una herramienta que interviene en casi en todos los ámbitos de nuestra vida, se vuelve claro que los dispositivos y los sistemas inteligentes que definen nuestras sociedades no dejarán de perfeccionarse y de expandirse. Correspondiendo a nosotros la encomienda de problematizar el futuro, la normalidad y la forma de vida que nos presentan los Estados y las grandes compañías a través de estas tecnologías.

En esta situación, la intuición que esta investigación persigue es que, para resistir, e incluso oponerse a los intereses económicos y a las técnicas políticas que hoy en día operan en nuestras sociedades inteligentes, es necesario hacer una aproximación crítica frente a las subjetividades moduladas, la vida limitada que en ellas se perpetúa y todos los demás elementos que contribuyen en la producción de estas determinaciones. Claramente, el enfoque cibernético de la sociedad, los algoritmos, la inteligencia artificial y los dispositivos en los que prolifera, son algunos de estos

elementos que hoy más que nunca tendríamos que juzgar, buscando clarificar aquello de su funcionamiento que se relaciona con la vida como puede ser concebida y con la determinación de lo que en este mundo se considera racional, lógico, real e incuestionable. Distanciamos de la lógica totalizante de la inteligencia artificial, de la fatal realidad que ella nos presenta y del futuro inevitable que nos plantea; es el camino que debemos seguir para acercarnos a un nuevo modo de existencia y para recuperar la incertidumbre, espontaneidad y la diferencia que corresponde a una consideración más amplia y más profunda de la vida, anclada en un trasfondo múltiple e intensivo de la existencia que nunca podrá ser extirpado. El por qué valdría asumir esta consideración más amplia, impredecible, abierta y creativa de la vida, además de la cuestión de en dónde podríamos comenzar a buscarla, es lo que indagaremos en el siguiente capítulo de esta investigación.

Capítulo II. De UNA Vida

Inmanencia absoluta

Hasta ahora, el camino que hemos trazado nos ha permitido reconocer la manera en que la vida se ha constituido como campo de acción del poder político y señalar la particular manera en que la IA se ha adherido al funcionamiento de las técnicas de control en las sociedades contemporáneas. Siendo un poco más específicos, en el anterior capítulo hemos conseguido mostrar que la operación llevada a cabo por los sistemas y dispositivos inteligentes contribuye a que la vida se vea convertida en un fenómeno permanentemente regulado, que es inscrito dentro de un flujo de información que le mantiene dentro de límites muy concretos. Incluso, desarrollando un poco más estos mismos planteamientos, hemos dicho que pese a la capacidad mutable y adaptativa de la operación desplegada por la IA, lo que ella produce no es un aumento de nuestras libertades y de nuestros modos de existencia, sino una limitación permanente que mantiene a la población dentro de márgenes personalizados de conducta, que pese a su diversidad, nunca dejan de adecuarse a una mecánica de regulación benéfica para el sistema de la dominación biopolítica — llegando a plantear la noción de fatalidad algorítmica para hacer referencia a la operación y el efecto violento y limitativo que se produce sobre la vida y los modos de existencia mediante la aplicación de los sistemas y dispositivos inteligentes—. En suma, hasta ahora nos hemos encargado de mostrar el modo en que la vida se ha convertido en el punto fundamental sobre el que recae el conjunto de unas técnicas políticas de control, que se han expandido y profundizado a partir de Internet y del desarrollo de la IA.

Siendo conscientes de todo esto, la primera intuición que uno podría tener si buscara alguna manera para enfrentarse a la actual limitación de la vida, muy

probablemente sería la intuición de que para poder liberar a la vida de las tecnologías de poder que operan sobre ella y que la determinan, tendríamos que buscar una solución que partiera de algún punto fuera de la órbita de la dominación política, en algún ámbito que conservara cierto distanciamiento con respecto a las propias tecnologías del poder. Sin embargo, pese a lo contra intuitivo que podría resultar, el camino que ahora nos disponemos a seguir no es el de buscar semejante punto de partida ajeno a las técnicas de poder y a la regulación continua que ellas ejercen, sino el de encontrar una manera para partir de la propia vida y desde ella formular una vía para enfrentarnos a la fatalidad algorítmica que la limita y determina. Lo que nos coloca en el mismo camino de muchos otros autores que, junto a Foucault, se han empeñado en demostrar no solo que la vida ha sido invadida por las técnicas del saber-poder que la dominan y la administran, sino también que esta misma vida ha permanecido como aquello que de algún modo consigue escapar de tales técnicas sin cesar.⁸⁰ Consideración doble de la vida que se encuentra sintetizada en la famosa afirmación de Deleuze: “La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida”.⁸¹ Premisa que nosotros asumimos como una intuición teórica fundamental que guía nuestra investigación.

Los motivos que tenemos para recurrir a este doble estatuto de la vida como punto inicial de nuestra apuesta política son los siguientes. En primer lugar, el hecho de que hemos partido de una consideración del poder que sigue los planteamientos de Foucault; porque de acuerdo con lo que él defiende, el mundo representable y los sujetos que le habitan son ya un producto de los diagramas y relaciones de poder. Lo que en términos concretos significa que, si se asume el análisis foucaultiano del poder, intentar buscar algo que sea ajeno a las relaciones de poder para comenzar a desarrollar una defensa de la vida, representa una tarea que no sólo es equivocada, sino a la vez imposible de llevar a cabo. Luego, nuestra segunda razón consiste en que, siguiendo a Agamben —quién quizá fue de los primeros en señalar esto con cierta insistencia—, consideramos que existe un legado dejado por autores como el propio

⁸⁰ Michael Foucault escribe: “esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o la administren; escapa de ellas sin cesar”. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, p.173.

⁸¹ Gilles Deleuze, *Foucault*, p.122.

Foucault y Deleuze —incluyendo también a influencias como Simondon, Canguilhem y Ruyen—, por el cual puede formularse un entendimiento de la vida que aún dentro de una consideración del poder como la de Foucault, nos permite enfrentarnos a la manera en que la vida es sometida a través del primado de la identidad, del organismo y del sujeto; es decir, un entendimiento distinto de la vida que nos permite oponernos a quienes la han asumido como una simple categoría biológica, clasificable, administrable y atribuible a individuos concretos.

Por lo tanto, lo que creemos es que existe una manera de aproximarnos a la vida que si bien no la arrebatamos de las relaciones del poder, sí permite hacer de ella el principio adecuado para definir vías de resistencia política frente a dichas relaciones. Además, también creemos que es a partir de esta posible consideración, que la vida por sí misma, puede servir como principio o plano privilegiado desde el cual podemos observar la importancia de defender nuestra posibilidad para constituir modos de existencia que salgan más allá de los límites inmanentes del capitalismo, que hoy día la IA contribuye a perpetuar.

Persiguiendo esta creencia, el legado particular que pretenderemos seguir a partir de ahora para indagar en esta “otra” consideración de la vida, es el de la filosofía de Gilles Deleuze, en la que existe una diversidad útil de herramientas que nos pueden servir para articular una vida más allá de la dominación y el control político. Así, a partir de esta filosofía, es que buscaremos invocar una vida que no se reduzca a ser una vida-inteligente, completamente integrada al flujo modulado de la información; sino que en su lugar, sea un plano fértil desde el cual puedan surgir resistencias múltiples e imprevistas, que desarticulen el mecanismo de captura y regulación llevado a cabo por la tecnología de control de la que cada vez se está volviendo más difícil —y al mismo tiempo más importante— escapar.

Para adentrarnos en el vitalismo de Deleuze y comprender el modo en que su filosofía se opone a una consideración administrable de la vida y la existencia, el primer concepto que conviene abordar es propiamente el concepto deleuzeano de vida que, aunque no fue ampliamente referido a lo largo de su obra, forma parte de sus intereses filosóficos más profundos. Afirmamos esto porque a pesar de las pocas

menciones que Deleuze hizo de este concepto, estamos convencidos de que su atención puesta en torno a conceptos como el del organismo, animalidad y cuerpo; junto a su afirmación explícita en la que declaró que esperaba que todo cuanto él hubiese escrito fuera vitalista;⁸² deben llevarnos a aceptar que de algún modo, su consideración de la vida estuvo vinculada con el desmantelamiento del primado metafísico de la identidad y con los demás grandes temas que él elaboró durante la mayor parte de su obra. Asumiendo que el vitalismo y la pregunta por la vida estuvo presente en el núcleo de la filosofía de Deleuze, nos parece que el abordaje de su concepto de vida, además de ayudarnos a entender el carácter de su vitalismo, nos permite establecer un punto de partida adecuado para introducir algunos otros conceptos de la filosofía deleuzeana. Los cuales, pueden ayudarnos a definir una existencia impersonal y un proceso de individuación que no sólo es distinto al que opera en la construcción informática de la vida y de los sujetos modernos, sino que de hecho se opone a tal construcción en todos sus objetivos y en su funcionamiento.

Prosiguiendo entonces con este abordaje del concepto deleuzeano de vida, conviene partir del lugar en el que Deleuze formuló la articulación última y acaso más desarrollada de este concepto, que es el artículo “La inmanencia: una vida...”, publicado en la revista francesa *Philosophie* en septiembre de 1995. En este breve artículo, que Deleuze apenas alcanzó a publicar meses antes de su muerte, se encuentra una presentación esclarecedora del concepto de vida, en la que Deleuze deliberadamente se negó a usar el artículo determinado para referirse a ella. Optando en su lugar, por presentarnos este concepto adoptando una manera indeterminada que Deleuze sintetizó en la expresión de “una vida...”. La razón de este gesto —que hasta ese momento había estado ausente en las fragmentadas referencias de Deleuze a este concepto—, fue la clara intención de articular una formulación no singularizada de la vida, que resonara a tono junto al concepto de plano de inmanencia, ampliamente presente en su filosofía.

⁸² Deleuze declara: “Todo cuanto he escrito —al menos así lo espero— ha sido vitalista, y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento”. Gilles Deleuze, *Conversaciones, op.cit.*, p.202.

Para entender de qué modo Deleuze consiguió relacionar el concepto de vida y el de plano de inmanencia, es importante, sin embargo, que antes incluso de aproximarnos a este último concepto, primero nos detengamos rápidamente en el concepto de campo trascendental, que de hecho es la noción con la que Deleuze abre este breve artículo. Al comenzar “La inmanencia: una vida...” con la pregunta de “¿Qué es un campo trascendental?”, Deleuze trae a colación un concepto que había trabajado con anterioridad desde los tiempos de la *Lógica del sentido*, en donde con cierta provocación presentó este concepto como una “superficie metafísica”, que —siguiendo el planteamiento que Sartre desarrolló en el ensayo de “La trascendencia del ego”—, Deleuze llega a describir como un campo impersonal, “que no tenga la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva, estando el sujeto, al contrario, siempre constituido”.⁸³ Descripción que Deleuze hace en un esfuerzo por definir una propuesta en la que ni la forma de lo personal —“un sujeto que se manifiesta”—, ni de lo general —“clases y propiedades subjetivas significadas”—, ni de lo individual —“sistemas designables individualizados de modo objetivo, y que remiten a puntos de vista subjetivos, a su vez individuantes y designantes”—, pudiesen asumirse como algo más que una formación que se produce sobre una génesis más profunda.⁸⁴

Continuando en una línea muy similar a esta, lo que Deleuze afirma sin preámbulo alguno en “La inmanencia: una vida...”, es que el campo trascendental se diferencia de la experiencia “en la medida en que no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto”;⁸⁵ prosiguiendo esta afirmación diciendo que este campo “se presenta como una pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo”.⁸⁶ Con lo cual se vuelve evidente que Deleuze acudió en este momento al concepto de campo trascendental para presentarnos las generalidades de un esquema ontológico que no está fundado en formas ni principios individuales o subjetivos. Es por ello que, en palabras de Agamben, si Kant había presentado un tratamiento de lo trascendental como un campo

⁸³ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p.114.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ Gilles Deleuze, “La inmanencia: Una vida...” en *Dos regímenes de Locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, p.347.

⁸⁶ *Idem.*

de conciencia pura sin experiencia alguna, “con Deleuze, al contrario, lo trascendental se aparta decididamente de toda idea de conciencia ni sujeto”.⁸⁷ Introduciéndonos de esta manera a una forma de comprender lo trascendental como un campo impersonal independiente y en cierto modo opuesto a cualquier dimensión metafísica que estuviese fundada en figuras trascendentes.

Enfatizando esta independencia es que Deleuze afirma que el campo trascendental nunca podría ser definido a partir de lo trascendente, sino que más bien, en oposición a semejante posibilidad, “el campo trascendental se definirá como un puro plano de inmanencia, ya que escapa de toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto”.⁸⁸ Representando este el momento preciso en que el concepto de campo trascendental termina por abrirle el camino al de plano de inmanencia; siendo que, en este punto, Deleuze llega incluso a identificar estos conceptos entre sí.

En tanto que el campo trascendental había sido concebido como una especie de corriente impersonal y pre-reflexiva, formulada en clara oposición frente a lo trascendente; entonces, al empalmar este concepto con una idea de inmanencia, lo que Deleuze está haciendo es definir un tipo de inmanencia que no está emparentada con alguna trascendencia o conciencia subjetiva. Los que hasta hoy siguen siendo rasgos comunes del modo en que se piensa a la inmanencia. Así entonces, vemos que a partir de su rápido abordaje del campo trascendental, Deleuze se abre paso hacia una noción de inmanencia que no puede entenderse como una inmanencia que se construye en virtud de algo que le trasciende —frente a lo cual ella misma sería inmanente—, sino como una inmanencia que no hace más que permanecer en sí misma. De la misma manera como ocurría con la causa inmanente en Spinoza —clara fuente de inspiración en Deleuze—, en la que el agente es a su vez su propio paciente, sin que para ello sea necesario abogar por algún efecto o elemento encontrado más allá de él mismo.⁸⁹

⁸⁷ Giorgio Agamben, “La inmanencia absoluta” en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, p.68.

⁸⁸ Gilles Deleuze, “La inmanencia...”, *op. cit.*, p.348.

⁸⁹ En palabras de Agamben: “a través de la idea spinoziana de una causa inmanente, en la que el agente es su propio paciente, el ser se libera del riesgo de inercia y de inmovilidad que la absolutización de la univocidad, volviéndolo igual a sí mismo en todo punto, le hacía pasar. La causa inmanente produce permaneciendo en sí

La importancia de formular una inmanencia que no “estuviera en otra cosa”, que no dependiera de una conciencia subjetiva ni consistiera en un simple plano derivado, se encuentra en que en cierto sentido toda la propuesta filosófica de Deleuze pretende llevar a cabo un desmantelamiento de la metafísica de la identidad, que hace de los elementos universales y trascendentes, el fundamento último de la existencia. En este sentido, el afán de Deleuze es plantear una inmanencia que se opusiera a esta forma reinante de metafísica, en la que hasta entonces la inmanencia sólo había podido ser considerada como una dimensión derivada, segunda frente a los supuestos metafísicos de la identidad.

A su vez, si una inmanencia con carácter derivado resulta una consideración impensable para Deleuze, es porque ella no podría comportarse como la corriente impersonal y a-subjetiva que él había definido con el concepto de campo trascendental. Por ello, Deleuze comenta:

Quando el sujeto y el objeto, que quedan fuera del campo de inmanencia, se entienden como sujeto universal y como objeto cualquiera a los cuales se atribuye la inmanencia, ello implica toda una desnaturalización de lo trascendental, que no hace más que duplicar a lo empírico (así sucede en Kant), y toda una deformación de la inmanencia, que se encuentra entonces contenida en lo trascendente.⁹⁰

Dejando claro que la inmanencia con la que él busca comprometerse debe ser pensada como una inmanencia absoluta —como él mismo llega a llamarla—, que no puede ser reducida al ámbito empírico del sujeto y el objeto, ni ser derivada de algo que se encuentre más allá de ella misma. Mostrándonos así la vía hacia una inmanencia productiva de sí, que no depende ya de unidad trascendente alguna.⁹¹

misma, exactamente como la causa emanativa de los neoplatónicos, pero, a diferencia de esta, los efectos que produce no salen fuera de ella”. Giorgio Agamben, *op.cit.*, p.69.

⁹⁰ Gilles Deleuze, “La inmanencia...”, *op. cit.*, p.348.

⁹¹ Aunque Deleuze no hace el señalamiento, me parece que en esta descripción de su inmanencia encontramos una relación con el planteamiento ontológico que él desarrolla con más profundidad en un libro como *Diferencia y repetición*, que de hecho es incluso anterior al planteamiento del campo trascendental que aparece en la *Lógica del sentido*. Pues si recordamos, en aquella obra Deleuze insiste en la necesidad de restituir un entendimiento de la diferencia en el que ella no continúe estando subordinada a la identidad; lo que en los propios términos de Deleuze, significa encontrar una manera de “pensar la diferencia en sí misma”. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, *op.cit.*, p.16. Para conseguir esto, lo que Deleuze propone es una especie de inversión metafísica, en la que la identidad cede su primacía frente a la propia diferencia. Lo que le lleva a postular un trasfondo intensivo de

Una vida...

Tras presentar los conceptos de campo trascendental y plano de inmanencia, hemos conseguido explicar superficialmente uno de los gestos más importantes desplegados en la filosofía de Deleuze. El cual consiste en el abandono de un fundamento identitario y subjetivo, en beneficio de una consideración de la existencia que aboga por una fundamentación múltiple, intensiva e impersonal. Lo cual nos sirve para definir sólo algunos elementos de una ontología desde la cual creemos que es posible plantear una consideración distinta de la vida, que se opone efectivamente al modo en que ella ha sido constituida mediante las técnicas de regulación biopolíticas y las técnicas inteligentes de control que se han adherido a ellas.

Ahora bien, para explicar el modo en que este planteamiento ontológico se relaciona con el concepto de vida en la filosofía de Deleuze, no hace falta realmente

la existencia, que Deleuze no duda en presentar como una multiplicidad de fuerzas productoras que actúan bajo la representación de lo idéntico. Como queda asentado en la siguiente declaración: “El primado de la identidad, cualquiera que sea la forma en que esta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico”. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, *op.cit.*, p.15.

Sin intención de profundizar demasiado en esta gran propuesta ontológica de Deleuze, lo único que nos interesa señalar ahora es que este ataque contra el primado de la identidad que él lleva a cabo en *Diferencia y repetición*, resulta un antecedente muy claro de la lucha contra lo trascendente que hemos visto plasmada en los conceptos de campo trascendental y plano de inmanencia. Por la razón de que tanto al intentar pensar la diferencia en sí misma como al intentar concebir una inmanencia que no tuviera un carácter derivado frente a lo trascendente, Deleuze lleva a cabo una tarea muy parecida, que consiste en despojar a los principios subjetivos e identitarios de su primacía metafísica para luego adjudicarle tal primacía a un plano múltiple y pre-subjetivo, que en ambos casos funciona como un trasfondo intensivo del que las identidades brotan como un efecto derivado. Lo que nos permite comprender que la pretensión evidente que Deleuze persigue a través de los conceptos de campo trascendental y plano de inmanencia, es la de hacer una fundamentación de la existencia que no parta de un principio subjetivo, universal y trascendente; sino de un “juego” dentro del cual las identidades y las figuras trascendentes solo pueden asumirse como productos de un trasfondo múltiple, en el que la diferencia se desplaza bajo la dinámica de una corriente pre-subjetiva y pre-individual. TrASFondo de la existencia al que Deleuze se está refiriendo entonces al hablar del plano de inmanencia.

que elaboremos un mayor desarrollo teórico, ni que nos embarquemos en la demostración de alguna hipótesis que nos permita indagar cómo es que puede plantearse la relación entre el concepto de plano de inmanencia y el de vida. Pues de hecho, es el propio filósofo francés quien define la inmediata conexión que existe entre ambos conceptos. Porque si el primer gran gesto presente en el ensayo de “La inmanencia: una vida...” es la identificación entre el concepto de campo trascendental y el concepto de plano de inmanencia; el segundo resulta ser la anexión del concepto de vida —en su versión impersonal de *una vida*—, como tercer elemento de esta misma identificación. Lo que queda asentado en la afirmación de Deleuze en la que expone que, así como el campo trascendental se define por un plano de inmanencia, el plano de inmanencia a su vez se define por una vida.⁹² Definición que luego profundiza diciendo:

De la pura inmanencia diremos que es UNA VIDA y nada más. No es inmanente a la vida, sino la inmanencia que no está en otra cosa y que es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa.⁹³

Declaración fundamental que Deleuze emite en sustitución de cualquier otra caracterización más elaborada del concepto de plano trascendental. Implicando de alguna manera, que aun contando con un planteamiento ontológico que incluye conceptos sumamente útiles para definir su concepción de lo inmanente, aun así, él prefiere en este momento recurrir al concepto indefinido de *una vida* para desarrollar una comprensión más profunda de la inmanencia.⁹⁴

Si la manera que Deleuze elige para caracterizar a la inmanencia en este momento consiste en la formulación de una consideración impersonal de la vida, ello nos lleva a corroborar parcialmente lo que antes habíamos presentado tan sólo como una creencia: el hecho de que el vitalismo deleuzeano debe ser comprendido al interior de los planteamientos ontológicos que se fueron desarrollando a lo largo de la mayor

⁹² Deleuze escribe al respecto: “El campo trascendental se define por un plano de inmanencia, y el plano de inmanencia por una vida”. Gilles Deleuze, “La inmanencia...”, *op. cit.*, p.348.

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ La relación entre los tres conceptos queda plasmada en la frase: “El campo trascendental se define por un plano de inmanencia, y el plano de inmanencia por una vida”. Gilles Deleuze, “La inmanencia...”, *op. cit.*, p.348.

parte de su filosofía, estando relacionado con la lucha contra el primado de la identidad y la trascendencia que hemos abordado. Pues aún si en sus apariciones tempranas el concepto deleuzeano de vida no había tenido una relación clara con la perspectiva ontológica de Deleuze, el gesto posterior de sintetizar la inmanencia absoluta como *una vida*, tendría al menos que implicar que al final de su esfuerzo filosófico, Deleuze buscó la manera de mostrar que su concepto de vida tendría que comprenderse en relación con nociones fundamentales de su propuesta ontológica. Considerando probablemente, que el concepto de *una vida* le serviría para profundizar aún más en la génesis impersonal de la existencia que tanto se había esforzado en desarrollar.

¿Qué es entonces lo que Deleuze pretende al decir que la inmanencia absoluta, esta inmanencia que no está subordinada a ningún principio trascendente, identitario o subjetivo, puede sin embargo definirse como *una vida*? Para empezar, es evidente que lo que esta definición de la inmanencia implica, no es que, al dejar de atribuirse a una conciencia subjetiva, la inmanencia deba ahora atribuírsele a una vida individual, que mantenga sus mismas implicaciones metafísicas. Porque semejante sustitución estaría simplemente reproduciendo el mismo sometimiento del ser frente a un principio de identidad. En lugar de esto, lo que debe decirse es que yendo contra una muy larga tradición metafísica, biológica, epistemológica y finalmente política —tradición que se ha empeñado en formular una consideración de la vida individual, orgánica, clasificable y regulable—; lo que Deleuze pretende es definir una comprensión de la vida que al igual que su idea de inmanencia, supere la dependencia metafísica frente a la trascendencia y frente al plano del sujeto y el objeto, sin que por ello renuncie a constituirse como un fundamento impersonal de la existencia. Entendimiento de la vida que Deleuze encuentra, entre muchos otros lugares, en la filosofía final de Fichte, en la que afirma que ya se presentaba la idea de un campo trascendental “como una vida que no depende ya de un ser ni está sometida a un Acto: conciencia inmediata absoluta cuya actividad no remite a un ser, pero que no deja de erigirse en una vida”.⁹⁵

⁹⁵ *Idem.*

Aunque puede decirse que al aproximarse a esta concepción impersonal de la vida, Deleuze no parece estar procurando una definición exhaustiva de este concepto, de cualquier manera, al emparentarla con la inmanencia y hablar de *una vida* en los términos que hemos visto, es evidente que él está proponiendo un uso del concepto de vida que claramente se opone no solo a la metafísica de la identidad, sino concretamente a la formulación de la vida que se ha constituido desde la primacía de dicha metafísica. Como lo es, por ejemplo, la formulación de la vida que se encuentra en la filosofía de Aristóteles. Siguiendo la reflexión que Agamben hace al respecto de esta oposición, podemos recordar que la consideración aristotélica de la vida nutritiva hacía de la vida un principio atribuible a un sujeto o a una categoría específica de entidades; mientras que, como ya lo hemos visto, la consideración deleuzeana de *una vida*, al surgir como la definición última de la inmanencia absoluta, señala una composición impersonal e indeterminada de la vida, que no sólo no puede atribuirse a un sujeto concreto, sino que en todo caso constituye una “matriz de de-subjetivación infinita”.⁹⁶

Si el concepto de vida en Aristóteles aparece como un principio que fundamenta una división entre identidades y formas concretas —lo que se evidencia en oposiciones como las de vida vegetativa/vida de relación, planta/hombre y finalmente la gran oposición entre zoé y bíos—; por su parte, la formulación de *una vida*, no sirve como un principio que permita instaurar este mismo tipo de clasificaciones y distinciones categóricas entre identidades y sujetos vivientes, por la simple razón de que parte de un esquema ontológico en el que dichas identidades son asumidas como efectos transitorios de un trasfondo múltiple e impersonal.

En lugar de fundar un criterio de clasificación en el ámbito de los sujetos y los organismos, lo que funda *una vida* es entonces una imposibilidad para trazar una estructura jerárquica de la existencia y de los seres vivientes.⁹⁷ Porque al oponerse a

⁹⁶ Giorgio Agamben, *op.cit.*, p.81.

⁹⁷ Dice Agamben: “Es decir, el principio de inmanencia funciona en Deleuze como un principio antitético a la tesis aristotélica sobre el fundamento. Es más, mientras el aporte específico del aislamiento de la vida desnuda era llevar a cabo una división en lo viviente, que permitía distinguir en este una pluralidad de funciones y articular una serie de oposiciones (vida vegetativa/vida de relación; animal externo/animal interno; planta/hombre y, en el

un esquema metafísico en el que las identidades se constituyen como puntos fijos de una estructura inmutable, *una vida* opera como un concepto que socaba la rigidez de este esquema y de las propias identidades que le perpetúan. Lo que en última instancia es lo que lleva a decir a Agamben que *una vida* funciona como un principio de indeterminación en el que “el vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan uno hacia el otro”.⁹⁸ Dejando asentada la opinión de que al desarrollar el concepto de *una vida*, Deleuze estaría buscando articular un principio inmanente de la existencia, que estuviese más relacionado con las transformaciones y la diferenciación de las identidades, que con su simple y rígida permanencia.

Considerando que *una vida* opera como un principio que privilegia no a la estructura, al orden y a la rigidez, sino al tránsito y la disolución de las identidades, es claro que este concepto indefinido debe asumirse como parte fundamental de una propuesta vitalista que pretende restituir la movilidad y el dinamismo como aspectos fundamentales de la vida y de la existencia. Quedando esto asentado de algún modo en la declaración de Deleuze en la que comenta que: “Esta vida indefinida no tiene en cuanto tal momentos, por muy próximos que estuvieran unos de otros, sino únicamente entre-tiempos”.⁹⁹ Porque al decir esto, a lo que se está refiriendo Deleuze, es al hecho de que al funcionar como una inmanencia absoluta —es decir, como un plano que no puede derivarse de lo trascendente ni reducirse al ámbito empírico del sujeto y el objeto—, *una vida* no depende ya de figuras concretas que segmentan la realidad y que se distribuyen en unidades o configuraciones específicas. En tanto que ella se desarrolla como una corriente intensiva que no sobrevive ni ocurre en los términos de lo individual, porque hace patente el “entre” del que los individuos y los momentos son un resultado.

Teniendo esto en cuenta, nunca debe pasarse por alto que *una vida* se nos presenta como un concepto impersonal, producido desde un esquema ontológico en el

límite, zoe/bíos, vida desnuda y vida políticamente calificada), une vie... señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones”. Giorgio Agamben, *op.cit.*, p.81.

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ Gilles Deleuze, “La inmanencia...”, *op. cit.*, p.349.

que el ser se desarrolla a partir de la multiplicidad y del desplazamiento de la diferencia. Porque sólo comprendiendo algo del trasfondo ontológico desde el que se plantea, podemos entender cómo es que Deleuze habla entonces de *una vida* potente y real, que sin embargo no se reduce nunca a la simple vida orgánica de los individuos concretos. Si Deleuze llega a decir que “[l]os organismos mueren, pero no la vida”,¹⁰⁰ es únicamente porque él está efectivamente abogando por una consideración de la vida que no recae en la multiplicidad de manifestaciones individuales de organismos —por más diversas y extrañas que sean— y que, en todo caso, ve en tal multiplicidad numérica un simple derivado que continúa sometido a la identidad como fundamento de la existencia.

En este sentido, si bien Deleuze llega a hablar de *una vida* bajo los términos de “potencia y beatitud completas” —que es como hemos visto que él describe a la inmanencia absoluta de la que deriva este concepto—, de aceptar esta descripción tenemos que realizar la acotación de que *una vida* nunca podría llegar a entenderse como una potencia de acción de un individuo, al modo de una “fuerza atribuible a un sujeto y aplicable a un objeto”.¹⁰¹ Ya que, en todo caso, al plantear *una vida* como parte de un sistema que se opone a la primacía metafísica de la identidad, no podríamos aceptar que su potencia corresponda simplemente a lo que puede aspirar o hacer un organismo. En lugar de ello, lo que creemos es que la potencia que le corresponde a esta consideración de la vida resulta ser mucho más amplia, activa, afirmativa y más rica en variaciones y en posibilidades, de lo que cualquier potencia individual podría llegar a serlo. Ya que por su carácter pre-individual y su papel en la transformación y la disolución de las identidades, la potencia de *una vida* no es una potencia que pueda mantenerse dentro de un diagrama u orden concreto, porque como bien lo enfatiza Marcelo Antonelli en sus análisis sobre la contribución que Deleuze tiene en el debate biopolítico contemporáneo, la fuerza de la vida en la filosofía deleuzeana consiste en su

¹⁰⁰ Gilles Deleuze, *Conversaciones, op.cit.*, p.228.

¹⁰¹ Marina Garcés, “La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze”, en *Athenea digital: revista de pensamiento e investigación social*, p.97-98.

capacidad de entrar en nuevas relaciones y composiciones,¹⁰² que claramente no se ajusten a los límites de ninguna determinación que trascienda la vida misma.

Para decirlo con claridad, la idea que acompaña a *una vida* es la de una potencia vital que adquiere su carácter absoluto cuando es despojada de su soporte orgánico e individual. En la medida en que es a partir de este preciso despojo, que una potencia puede ir más allá del marco de las posibilidades de un individuo dado, consiguiendo atravesar los límites de un margen de posibilidades concreto, para llegar a ser un flujo de variación puro; es decir, un umbral de indeterminación donde las formas, los organismos y hasta el propio conjunto de posibilidades que pueden derivarse de su configuración concreta, pueden ser llevados más allá de sí mismos. Por lo que la potencia absoluta de *una vida* debe ser pensada entonces como un flujo y potencia capaz de sacar a los individuos de sus formas actuales, para llevarles siempre más lejos, hacia una transformación que atraviesa los límites de lo representable y de lo dado. Como bien lo plantearon Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, al decir que, en esta propuesta, la vida es “eso que «pasa» y que moviliza los cuerpos, los saca de sus formas y de sus figuras y las lleva más allá”.¹⁰³ Expresión que señala el tipo de potencia que debemos atribuirle al vitalismo deleuzeano.

Sólo comprendiendo que la potencia vital en Deleuze no puede agotarse dentro de ningún organismo, ni dentro de una configuración específica de la vida ni de la realidad, es que podemos comprender por qué es que algunos autores han afirmado que Deleuze plantea un escenario en el que “la resistencia al bio-poder se funda en el poder inmanente a la vida misma”.¹⁰⁴ Porque gracias a la consideración de la vida como plano de inmanencia, Deleuze pudo definir una vida impersonal que fuese capaz de operar más allá del orden hegemónico y las relaciones y diagramas de poder del esquema foucaultiano; es decir, una vida que tuviese la potencia de intervenir sobre el propio poder. Potencia que hace de la vida un principio perfecto para justificar una

¹⁰² “Gracias a su relación esencial con el afuera, en el cual “todo se metamorfosea”, la fuerza no se agota en el diagrama existente, sino que puede entrar en nuevas relaciones y composiciones”. Marcelo Antonelli, “Gilles Deleuze y el debate biopolítico contemporáneo” en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, p. 6.

¹⁰³ Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, p.25.

¹⁰⁴ Marcelo Antonelli, “Deleuze y el debate biopolítico contemporáneo” en *Revista de Filosofía y teoría política*, p.4.

capacidad de resistencia,¹⁰⁵ sirviendo entonces para redimir una posibilidad de enfrentamiento que por un momento se veía perdida. Por ello, siguiendo a esta vida impersonal que Deleuze y Guattari habían entendido como una “potente vida no orgánica que escapa a los estratos, atraviesa los agenciamientos y traza una línea abstracta”;¹⁰⁶ es que creemos haber encontrado una vía efectiva para enfrentarnos a la producción de la vida y de los sujetos que se lleva a cabo mediante las técnicas de control, que hoy día se han beneficiado del internet y de los sistemas inteligentes de información.

Una vida contra a la Inteligencia Artificial

Al presentar el concepto de *una vida* a partir del plano de inmanencia deleuziano, sabemos bien que no estamos desarrollado una definición concreta y acabada de este concepto, sin embargo, más que a una deficiencia de nuestro desarrollo teórico, ello se debe a que en realidad consideramos que Deleuze es bastante claro sobre el hecho de que la formulación del plano de inmanencia —y por lo tanto también la formulación de *una vida*— es deliberadamente problemática e imposible de ser condensada en un concepto o identidad específica.¹⁰⁷ Por esta razón,

¹⁰⁵ Gilles Deleuze, *Foucault, op.cit.*, p.95.

¹⁰⁶ Gilles Deleuze, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.633.

¹⁰⁷ Si aun habiendo descrito el carácter inorgánico e impersonal de la noción de UNA VIDA, así como su constitución como flujo de variación puro y su potencia absoluta, seguimos pensado que no hemos sido capaces de definir de una manera concreta este concepto, es porque en última instancia, el plano de inmanencia con el que se identifica esta vida impersonal, es un plano que por sí mismo no puede ser concebido como un concepto más, sino como el campo en el que los propios conceptos se desarrollan. Lo que se encuentra muy claramente en el abordaje del plano de inmanencia que Deleuze y Guattari llevan a cabo en el libro de *¿Qué es la filosofía?*, en el que de manera explícita llegan a decir que “Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y los desenrolla”. Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?* p.39.

Lo que esto significa es que yendo en contra de toda una tradición filosófica que asume a los conceptos como unidades elementales que sirven como las piezas o las condiciones fundamentales del conocimiento, Deleuze opta por considerarlos como un producto de la creación filosófica, que al igual que cualquier otra identidad y categoría individual, poseen un carácter derivado frente al esquema inmanente e intensivo del plano de inmanencia. Por

en lugar de preocuparnos por conseguir una definición exhaustiva y última de estos conceptos, lo que nos resulta más productivo y adecuado es simplemente valernos de su constitución múltiple e impersonal y ponerles a funcionar en relación con las interrogantes y los problemas que nos interesan. Modo de proceder que, aunque puede parecer injustificado, en realidad se adecua tanto a la manera en que el propio Deleuze se aproximó a la creación y al uso de conceptos, como a las indicaciones que él mismo formuló en los momentos en que llegó a afirmar que la teoría filosófica debía servir como una caja de herramientas que pudiese ponerse a funcionar con relación a cualquier problema práctico.¹⁰⁸ Siendo precisamente por estas declaraciones, que creemos que será poniendo a funcionar la formulación deleuzeana de *una vida*, que en

ello, si Deleuze y Guattari llegan a afirmar al comienzo de *¿Qué es la filosofía?* que la filosofía “es la disciplina que consiste en crear conceptos”. *Ibid.*, p.11, ello no quiere decir que estuviesen pensando que la filosofía tuviese que encargarse de construir y adoptar conceptos terminados, cuya valía se encontrase en su consistencia y su correcta limitación. Sino que quiere decir que la labor propiamente filosófica, consiste en asumir que los conceptos son unidades mutables y transigentes, que al igual que cualquier otra identidad, existen como un efecto variable que se produce a partir de una corriente intensiva e impersonal. Asumiendo de esta manera a los conceptos, es entonces que la filosofía necesita ocuparse de la creación continua de conceptos nuevos, en los que se desarrolle propiamente alguna variación: conceptos que se reformulen continuamente a raíz de intereses, problemas, usos y circunstancias dinámicas. De allí que casi inmediatamente Deleuze y Guattari completen su definición de la filosofía agregando lo siguiente: “Crear conceptos *siempre nuevos*, tal es el objeto de la filosofía”. *Idem*.

Considerando este modo de entender a la filosofía y a los conceptos, lo que debemos comprender es lo siguiente. En primer lugar, que atendiendo al carácter dinámico y creativo que Deleuze y Guattari atribuyen a los conceptos, de asumir a la inmanencia y a UNA VIDA como tales, ellas sólo podrían llegar a ser comprendidas como nociones dinámicas que se estarían reformulando constantemente en la filosofía deleuzeana. Por lo cual resultaría equivocado suponer que existe una definición última de ellas, que tendríamos que adoptar íntegramente en nuestro propio desarrollo teórico. Luego, aún más importante que esto, debemos comprender que el plano de inmanencia y UNA VIDA son nociones que Deleuze desarrolla con la intención de describir distintos aspectos de un trasfondo múltiple de la existencia que, como ya lo hemos dicho, no puede llegar a considerarse propiamente como un concepto, ni tampoco como “el concepto de todos los conceptos”. *Ibid.*, p.39. Porque siguiendo la indicación de Deleuze y Guattari, tales nociones corresponden al campo intensivo en el que los mismos conceptos son desplegados. Condición que termina por mostrar una verdadera imposibilidad para plantear una consideración de la inmanencia y de UNA VIDA que pueda sintetizarse en un concepto consistente y único.

Por estas razones, frente a la discusión que versa sobre si resulta adecuado o inadecuado afirmar que existe un concepto acabado del plano de inmanencia y de la vida en la filosofía de Deleuze, optamos por decir que nos parece que las afirmaciones hechas por el filósofo francés son suficientes para acordar que sería equivocado hablar de conceptos concretos de estas formulaciones teóricas. Conclusión que nos parece especialmente acertada si, como en nuestro caso, hemos optado por aproximarnos al concepto deleuzeano de vida desde la formulación impersonal e inmanente que Deleuze desarrolla mediante el campo trascendental, el plano de inmanencia y UNA VIDA.

¹⁰⁸ Llegando a decir Deleuze incluso que: “Si nadie puede utilizarla, empezando por el propio teórico que, entonces, deja de ser un teórico, es que no vale nada o que no ha llegado su momento. No hay que volver a una teoría anterior, hay que hacer otra nueva, hay otras por hacer”. Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.69.

última instancia terminaremos por comprender verdaderamente su potencia, su importancia y su función.

Prosiguiendo de esta manera, lo que haremos ahora será intentar desarrollar las oposiciones y tensiones entre el carácter múltiple e impersonal de *una vida* y el carácter orgánico, administrable y personal de la vida, que se perpetúa mediante las tecnologías de control y determinación social. Siendo aún más específicos, lo que buscaremos llevar a cabo es una contraposición entre la forma de vida que se construye y regula mediante los sistemas y dispositivos inteligentes y, por otro lado, la vida asumida como una potencia absoluta que funciona como un principio de indeterminación, desde el que creemos que podemos atravesar los límites de nuestra constitución informática-individual y atentar contra el modo en que operan las técnicas de control basadas en la IA.

Así pues, lo que sigue es una puesta en funcionamiento del concepto de *una vida*, que nos permitirá mostrar las distancias que existen entre una vitalidad impersonal y una vida sometida a la personalización inteligente. Para hacer de este esfuerzo teórico una labor clara y productiva, expondremos estas distancias bajo la forma de un listado. Tras el cual esperamos ser capaces de profundizar en nuestro propio entendimiento de una consideración de la vida no personal, e incluso quizá, definir algunos de los aspectos en los que podríamos concentrarnos al pensar en una nueva lucha por la vida, capaz de enfrentarse al control y a la fatalidad inteligente.

I. Diferentes inmanencias

La primera gran distancia que existe entre *una vida* y la vida que se construye mediante las tecnologías inteligentes, consiste en las distintas inmanencias en las que dichas vidas se desarrollan. Porque mientras *una vida* constituye una inmanencia absoluta, la vida tal y como es producida por la IA permanece dentro de

una inmanencia bastante específica, la cual, en última instancia, no es otra que la propia inmanencia fluctuante del capitalismo, en tanto sistema axiomático que es capaz de expandir sus límites para integrar cualquier tentativa de fuga y de transgresión hacia su funcionamiento.

Ahora bien, para entender esta diferencia debemos recordar lo que hemos descrito en el capítulo I, con relación a nuestra caracterización de aquello que hemos llamado vida inteligente. A este respecto, lo que hemos intentado señalar en nuestro anterior capítulo, es que en el escenario actual —que hemos definido a partir de aspectos como el funcionamiento de las sociedades de control y la proliferación de las tecnologías de IA que hoy en día le acompañan— la vida se ha convertido en un fenómeno regulado, que existe, pervive, se desarrolla y aparentemente hasta se protege, dentro de un sistema de información. Explicando un poco esta caracterización, lo que hemos visto a lo largo del primer capítulo ha sido el modo en que las tecnologías y los sistemas inteligentes han contribuido a hacer de la vida un desarrollo que es permanentemente integrado dentro de una órbita de información que le determina y que limita sus posibilidades. Heredando del enfoque cibernético la idea de que “Vivir de manera efectiva significa poseer la información adecuada”,¹⁰⁹ describimos cómo es que las técnicas informáticas de control han tomado a la vida como un sistema que debe ser regulado socialmente a partir de una mecánica de retroalimentación informática. Con la cual, no sólo se pretende captar las variaciones del comportamiento poblacional, sino que a la vez se busca intervenir en los propios flujos de tal comportamiento, para redirigirlos dentro de márgenes convenientes y aceptables, diseñados en beneficio de los estados de primer orden y de las grandes empresas de tecnología e información.

Basándonos en estas consideraciones, hemos podido afirmar, especialmente frente a quienes argumentan que los programas y dispositivos de IA simplemente poseen un objetivo concreto e inofensivo en sí mismo, que tal entendimiento de la IA es sumamente parcial y limitado. Porque más allá de su funcionamiento y de los objetivos particulares de estos sistemas, debemos ser capaces de considerar también los personajes que los promueven y desarrollan, el modo en que

¹⁰⁹ Norbert Wiener, *Cibernética y sociedad*, p.17-18.

ellos son ocupados, la función política y económica que poseen y la manera en que intervienen cada vez más en la totalidad de actividades y ámbitos que constituyen la vida diaria. Pues considerando también estos aspectos, es evidente que lo que en realidad tendríamos que aceptar, es que, en su conjunto, la gran multiplicidad de sistemas y dispositivos inteligentes consiguen llevar a cabo un objetivo que no puede tacharse de inofensivo ni de neutral. El cual puede ser descrito como el objetivo de reconocer las variaciones de nuestro comportamiento y reaccionar a partir de ellas, no con la inocente consigna de vencernos en una partida de algún juego, orientarnos a través del tráfico u ofrecernos el producto que más se adecue a nuestras necesidades; sino con la clara pretensión de limitar nuestra espontaneidad e integrarnos dentro de unos límites de acción que se acoplan a lo que se busca definir como una existencia adecuada, segura, saludable y —evidentemente— inteligente.

Asumiendo este objetivo ulterior, consideramos que la IA debe ser comprendida como una herramienta de procesamiento y cálculo cuya principal tarea es la de llevar a cabo una inacabable repetición de lo mismo, que es exactamente en lo que se convierte la vida cuando los sistemas y dispositivos inteligentes definen nuestros actos y el conjunto de posibilidades razonables que tenemos a nuestra disposición. Porque por más diversas que sean las opciones que se nos ofrezcan mediante estos sistemas, ellas siempre buscarán mantenernos dentro de una burbuja personalizada que nos impedirá relacionarnos con lo peligroso y lo indeseado, es decir, con aquello ajeno y diferente frente a lo cual podríamos engendrar algo que resulte distinto frente al modo de vida que el sistema económico y político desea perpetuar.

Considerando este objetivo no declarado de la IA, es que comprendemos la denuncia hecha a nuestro presente por un autor como Byun Chul Han, quien de un modo muy similar a la manera en que Deleuze denunció el primado metafísico de la identidad y la potencia de recuperación del capitalismo, ha expresado la idea de que en la actualidad se ha instaurado una primacía de lo igual, que se extiende sobre todos

los ámbitos de la vida;¹¹⁰ llegado a afirmar: “Hoy, la red se transforma en una caja de resonancia especial, en una cámara de eco de la que se ha eliminado toda alteridad, todo lo extraño”.¹¹¹ Afirmación que nosotros sólo quisiéramos complementar enfatizando que consideramos que ha sido mediante la implantación del enfoque cibernético y del uso de la IA en la red de internet, que la operación de extracción de lo diferente ha alcanzado el carácter de una función automatizada, inmediata y casi, inevitable.

A sabiendas de esta función fundamental de la IA, podemos percatarnos de que detrás de la simple pretensión de “entender fundamentalmente a la inteligencia para poder recrearla artificialmente y con ello, usar la tecnología resultante para ayudar a la sociedad a resolver todo tipo de problemas”,¹¹² lo que en realidad las grandes compañías vinculadas con el desarrollo de la IA están llamadas a producir, es una forma instrumental de la inteligencia; cuyo principal uso no será nunca el de solucionar problemas médicos ni el de descifrar nuevas soluciones para los grandes problemas de la humanidad, sino el de imponer una razón automatizada sobre todos los ámbitos de nuestro mundo y así, constituir un límite infranqueable que en nombre de la racionalidad artificial, oculte una voluntad de verdad obstinada en limitar lo espontáneo y lo diferente de la vida.

Ahora bien, lo que realmente nos interesa destacar en este momento, es el hecho de que mediante el funcionamiento de los sistemas y dispositivos inteligentes que operan sobre la vida, ella queda convertida en un fenómeno que se desarrolla dentro de márgenes muy concretos, aún si ellos no corresponden a barreras fijas o a límites explícitos. Porque en la medida en que la IA es una tecnología que ha surgido dentro del marco de las técnicas de control, hemos de saber que su funcionamiento no

¹¹⁰ Byung comenta: “El terror de lo igual alcanza hoy todos los ámbitos vitales. [...] Uno acumula amigos y seguidores sin experimentar jamás el encuentro con alguien distinto. Los medios sociales representan un grado nulo de lo social”. Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto*, p.12.

¹¹¹ *Ibid.*, p.16.

¹¹² Este es el objetivo explícito de la compañía británica Deep Mind, que pertenece a Google desde 2014. La empresa se hizo famosa luego de producir un programa inteligente que apaleara en una partida a cinco juegos a uno de los mejores jugadores de Go en la historia. Logro que representó una victoria de la IA que se había pretendido desde hace varias décadas. El evento ha quedado cubierto exhaustivamente en el documental *Alpha go* (2017), en el que además de mostrar la victoria de este sistema inteligente, se habla sobre la supuesta intención de Deep Mind, de hacer de la IA una tecnología que contribuya a solucionar diversos problemas de la humanidad.

se basa en la producción de espacios de encierro, ni en la formulación de una legalidad oficial en la que lo que se prohíbe es estipulado clara y exhaustivamente.

En contraposición, si recordamos lo que hemos visto en nuestro primer capítulo, hemos de saber que la IA es parte de lo que bien podemos decir que Deleuze comprendía como un “sistema de geometría variable”;¹¹³ en el que, en lugar de una simple prohibición, lo que ocurre es una especie de integración continua dentro de límites adaptativos. Por ello, al hablar de los márgenes en los que la IA mantiene a la vida, no nos estamos refiriendo a límites como los que se producen en el esquema disciplinario —los límites de una prisión, los muros de una fábrica o lo prohibido por una ley—, sino a unos márgenes que operan como una especie de inmanencia continua y variable, que se adapta según las circunstancias y que aprovecha su flexibilidad para expandirse, envolver aquello espontáneo e impredecible que se le escapa y volver a encausarlo en la interioridad de su juego. Tal y como podemos percatarnos que ocurre hoy en día a través de los sistemas inteligentes que operan en internet. En la medida en que aún si en los últimos años tales sistemas han ido adoptando una lógica de la prohibición y la censura; en realidad, su función fundamental no se basa en tales aspectos, sino en dejar fluir el cauce de nuestros espontáneos intereses y comportamientos, sabiendo bien que pueden integrarles dentro de patrones relativamente estables.

Lo importante de todo esto es comprender que la operación limitante y fatal —dentro de los propios términos que le hemos dado a este concepto en esta investigación— que contribuye a producir la IA, no constituye una limitación fija e invariable, sino que siguiendo la línea de las técnicas de control, mantiene una regulación continua que se ejerce “al aire libre”; es decir, que se ejecuta permanentemente y que mediante un proceso adaptativo consigue expandirse a la vez que ocultar las barreras y prohibiciones que produce. Es por esta razón que las limitantes que la IA instaura no suelen ser percibidas como prohibiciones autoritarias, porque en lugar de simplemente prohibir o cortar un comportamiento precipitadamente, la IA más bien busca que los comportamientos ocurran, encontrando la manera de

¹¹³ Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control” en *Conversaciones*, p.249

hacerlos pasar dirigiéndolos hacia los márgenes adaptativos de lo tolerable. En este sentido, la IA se ha ajustado perfectamente a una de las grandes características de las tecnologías de control que es señalada por Lasalle, la cual consiste en que dichas técnicas definen un ejercicio del poder en el que el cero absoluto no tiene lugar.¹¹⁴ Refiriéndose a que lo que hacen siempre estas técnicas, es actuar entre márgenes que tienen mínimos y máximos adaptativos, pero que, por el mismo motivo, nunca anulan algo por completo. Manteniendo de ese modo una cierta creencia de libertad entre los individuos, quienes bajo este tipo de técnicas de gobierno conservan, solo virtualmente, la posibilidad de actuar de manera diferente.¹¹⁵

Valiéndose de esta capacidad variable y adaptativa, que hoy en día es aceptada bajo la noción del “servicio personalizado” —término asociado a una supuesta mejora en la atención, la seguridad y los beneficios que recibimos como consumidores—, los grandes promotores de la IA pretenden hacernos creer que la proliferación de esta tecnología no ocurre en detrimento de nuestras libertades y que en todo caso poseemos más libertad gracias al uso que le damos a la IA. Este discurso se basa en el hecho de que gracias a la capacidad de adaptación continua que ha proporcionado la IA, los mecanismos de regulación económica y social han dejado de tener que imponer una media concreta y estandarizada del comportamiento poblacional.¹¹⁶ Lo cual, efectivamente, puede producir la sensación de una mayor libertad individual, porque el abandono de un margen de comportamiento universal, da pie a la ilusión de que ahora cada quien puede comportarse y definirse del modo en que así lo desee.

¹¹⁴ Al respecto, Martina Lassalle comenta: “No se trata ya de suprimir aquellos efectos no deseados, ni tampoco de aislarlos. En cambio, se trabajará siempre entre márgenes que van desde máximos a mínimos, desde el grado de lo tolerable al de lo no tolerable; el cero absoluto no tiene lugar en el marco del ejercicio de estos poderes reguladores de las poblaciones”. Martina Lasalle, “Facebook como dispositivo de seguridad” en *Hipertextos*, p.3.

¹¹⁵ En tono de esta consideración, Lazzarato declara al hablar de las máquinas y las técnicas de sujeción modernas “Por encima de todo pasas por el dominio de una máquina no discursiva que interpreta, selecciona y normaliza incluso antes de que comiences a hablar”. Maurizio Lazzarato, “Postfacio” en *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*, p.6

¹¹⁶ En palabras de Dominique Cardon: “Las nuevas técnicas de cálculo tienen de particular que, a diferencia de las mediaciones de audiencias o institucionales, no buscan atraer al individuo hacia el centro de la sociedad y su media estandarizada”. Dominique Cardon, *¿Con qué sueñan los algoritmos? Nuestras vidas en el tiempo de los big data*, p.89-90.

Sin embargo, al levantar nuestra mirada más allá de los miles de anuncios que maquillan las libertades de nuestro presente y que nos incitan a utilizar algún tipo de aplicación o servicio en línea —promocionándolo con imágenes de personas muy espontáneas, de apariencia alternativa y fuera de la norma—, conviene darnos cuenta de que aún si la tecnología artificial ha contribuido de algún modo a una liberación de la estandarización con relación a un centro fijo, de cualquier manera la libertad que resulta de esta transformación está supeditada a nuevos límites. Barreras informáticas de impase, que, privilegiando la flexibilidad por encima de la firmeza, logran ser extremadamente efectivas a la hora de mantenernos dentro de comportamientos que se adecúan a los intereses económicos y políticos de quienes buscan perpetuar la estructura, las desigualdades y las injusticias de nuestra sociedad.

Pensando en esta cuestión, un autor como Dominique Cardón nos recuerda muy lúcidamente, que aunque los nuevos dispositivos pretenden liberarnos de la “tiranía del centro”, en realidad “esa emancipación continúa produciendo efectos de centralidad tanto más fuertes cuanto que son ampliamente independizados de los marcos nacionales para convertirse en globales”.¹¹⁷ Ayudándonos a enfatizar que junto a las supuestas libertades que han traído consigo las tecnologías inteligentes de control, ellas también han producido un nuevo tipo de limitación personalizada y adaptativa, que no está sintetizada en una figura central de autoridad y que por ello, curiosamente, es capaz de expandirse hasta abarcar a todos los individuos en el planeta. Algo que ninguna otra tecnología de regulación había sido capaz de realizar.

Así entonces, si hace cincuenta años Deleuze y Guattari definían ya al capitalismo como un sistema axiomático e inmanente, poseedor de la permanente capacidad de expandirse para integrar dentro de sí a aquellos flujos del cuerpo social que se escapan de su dominio;¹¹⁸ por nuestra parte, lo que ahora nos corresponde

¹¹⁷ *Ibid.*, p.117.

¹¹⁸ Esta consideración del capitalismo es ampliamente trabajada por Deleuze. Encontramos al respecto: “Se trata de la famosa potencia de recuperación en el capitalismo: cada vez que algo parece escapársele, pasar por debajo de esos símil-códigos, vuelve a taponar todo, añade un axioma de más y la máquina vuelve a partir”. Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.20. Idea que se desarrolla más en la descripción de la *potencia de recuperación del capitalismo*: “¿Qué es eso que llamamos la potencia de recuperación del capitalismo? Es el hecho de que dispone de una especie de axiomática. Y esta es, en última instancia —y tal como sucede con

hacer frente a nuestro escenario más actual, es denunciar el modo en que dicha operación inmanente se ha perfeccionado mediante la tecnología inteligente. Herramienta con la cual el capitalismo y sus grandes defensores, han conseguido hacer de la captura de lo espontáneo y lo distinto —así como de su re-encauzamiento dentro de los márgenes de lo redituable— una operación completamente automatizada, que, en nombre de una racionalidad sin rostro, consigue expandirse rápidamente sobre todo nuestro existir. Por ello, puede decirse sin reserva que en los últimos treinta años, el capitalismo ha hecho de Internet la red perfecta para operar su sistema inmanente de geometría adaptativa y que a partir de la implementación de la inteligencia artificial y los algoritmos que le acompañan, este sistema inmanente ha mejorado todo su funcionamiento; produciendo un control perfeccionado, que mantiene a la vida dentro de una onda de información continua que se expande y se modifica a cada instante, pero que nunca llega a traspasar la inmanencia del propio capitalismo.

A partir de este desarrollo es que finalmente podemos comprender la tensión que existe entre la inmanencia dentro de la que transcurre la vida inteligente y la inmanencia absoluta que hemos descrito en nuestro acercamiento al concepto impersonal de *una vida*. Porque si hemos visto que la inmanencia desplegada por la inteligencia artificial funciona como un marco de geometría adaptativa, que sin embargo permanece dentro de los límites de la inmanencia del capitalismo; por su parte, la inmanencia absoluta que describe a *una vida* funciona como un trasfondo de la existencia que no remite a una dimensión objetiva ni subjetiva y que fundamentalmente no es relativa frente a ningún principio que se encuentre más allá de ella misma.

De este modo, mientras que la inmanencia en la que se desarrolla la vida inteligente debe ser asumida como una inmanencia que se deriva del principio incuestionado del capitalismo y que por lo tanto siempre permanece dentro de los límites impuestos por dicho sistema socio-económico; en contraposición, la inmanencia absoluta en la que se desarrolla *una vida* no posee un carácter derivado frente a ninguna figura, sistema o personaje que le trascienda. Por lo que, al describir esta

todas las axiomáticas- no saturable, está siempre lista para añadir un axioma de más que hace que todo vuelva a funcionar. El capitalismo dispone entonces de algo nuevo que no se conocía". *Ibid.*, p.20.

inmanencia en los anteriores apartados, hemos dicho que ella no podría ser entendida como una inmanencia que surge a partir de un fundamento individual—frente al cual ella llegaría a ser inmanente—, sino como una inmanencia que únicamente permanece en sí misma, en la medida en que ella opera como un trasfondo múltiple de lo existente, que no admite ningún más allá ni más acá de su propia dinámica.¹¹⁹

Al constituirse como una inmanencia que se basta a sí misma, la inmanencia absoluta no se comporta de ningún modo como un marco fijo y estructurado de la existencia, ni como una conciencia personal sintética o una identidad subjetiva.¹²⁰ Porque lo que significa para Deleuze que la inmanencia absoluta permanece en sí misma, es que ella no puede ser entendida como un plano lleno y organizado en función de un principio y ordenamiento trascendente, sino tan solo como una corriente informe que funciona como un mar de relaciones múltiples y pre-individuales, desde el cual las identidades brotan como un efecto transitorio. Lo que en el apartado anterior nos llevó a decir que en lugar de hacer referencia a un nuevo principio de identidad o a un marco concreto y fijo de la existencia, la inmanencia absoluta termina por funcionar como una matriz de variación que diluye toda posible jerarquía y estructura. Es decir, como *una vida* que existe únicamente como un flujo en el que lo individual, personal, organizado y concreto de la existencia, solo puede representar una configuración transitoria y superficial.

Entendiendo la inmanencia absoluta como este plano de des-individualización, es que podemos declarar la mayor diferencia que existe entre la inmanencia de la vida inteligente y la inmanencia absoluta. La cual consiste en el hecho de que si la primera de estas inmanencias funciona como una inmanencia relativa, que tiene el propósito de contribuir al desarrollo del sistema capitalista; por su parte, la inmanencia absoluta que Deleuze define en última instancia como *una vida*, funciona

¹¹⁹ Con respecto a esto es importante señalar que al hablar del *sí mismo* de este plano de inmanencia, Deleuze no está haciendo entonces referencia a algo que pudiera entenderse como una identidad de la inmanencia absoluta, porque si así fuese, dicha inmanencia terminaría por reproducir el mismo carácter de un principio metafísico identitario. Por este motivo, cuando decimos que la inmanencia absoluta permanece en sí misma, lo que ello implica no es que existan límites concretos mediante los que esta inmanencia pudiera identificarse y contenerse, sino simplemente que ella constituye una totalidad dinámica que no es compatible con ninguna configuración metafísica en la que se asuman principios ni jerarquías de identidad.

¹²⁰ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p.75.

como un plano de desorganización que se opone a cualquier principio o sistema que pretenda instaurar una estructura o jerarquía última sobre la vida y la existencia. Como lo es, evidentemente, el propio sistema del capitalismo. De modo que la inmanencia absoluta a la que hemos llegado tiene el magnífico valor de permitirnos denunciar el carácter limitado y relativo de la vida que se construye dentro del marco de la IA; además de permitirnos concebir el funcionamiento de un plano ontológico múltiple e intensivo, desde el que podemos entender la fatalidad que se esconde detrás de cualquier ordenamiento identitario de la existencia y luchar por una consideración de la vida que privilegie el cambio y la variación.

Entonces, para decirlo con claridad, la inmanencia informática que se construye mediante la IA y otras tecnologías de control sirve como una cápsula personalizada que hace de la libertad, la variación y la espontaneidad de la vida, un flujo regulado que es permanentemente interiorizado dentro de los parámetros de conveniencia y tolerancia impuestos por el capitalismo. Mientras que la inmanencia absoluta de *una vida* funciona como un plano impersonal desde el que el vivir se asume como una fuerza que socava todo orden, sistema o límite que se pretenda único e insuperable. Con lo cual, *una vida* nos abre la puerta de una potencia, una libertad y una vitalidad mucho más plena, que no puede ser sometida a la inmanencia y a la fatalidad de ningún sistema informático, político ni económico.

II. Diferentes singularidades

Después de que hemos conseguido mostrar la primera gran distinción que existe entre la inmanencia de la vida inteligente y la inmanencia absoluta de *una vida*, podemos hablar ahora de la segunda gran diferencia que hay entre ellas; la cual, tiene que ver con la clase de individuos o singularidades que se producen a partir de cada

una de estas inmanencias. Porque, aunque hemos dicho que, por su carácter múltiple e impersonal, *una vida* funciona como una matriz de en la que se diluye la subjetividad, en realidad, ello no implica que ella, en tanto plano de inmanencia, no se encuentre relacionado con un cierto proceso de individualización, que es compatible con el juego ontológico de la inmanencia deleuzeana. Proceso de individualización que, adelantándonos un poco en nuestro desarrollo, podemos decir de una vez que no sólo es distinto al que se lleva a cabo dentro de la inmanencia inteligente, sino que es completamente opuesto a él.

Sin embargo, antes de ahondar en este proceso de individualización que pretendemos vincular a *una vida*, primero conviene recordar el tipo de sujeto que es producido por la proliferación de los sistemas inteligentes. Al cual nos hemos referido ya en el capítulo anterior valiéndonos del concepto del sujeto modulado. Porque únicamente teniendo en cuenta la descripción que hemos hecho de este sujeto, es que podremos comprender la gran diferencia que existe entre él y la individualización que se produce desde la inmanencia de *una vida*. Así entonces, lo que hemos dicho de manera muy general en nuestro capítulo anterior, es que la IA y las distintas tecnologías de control se encuentran vinculadas con la producción de un tipo muy particular de sujeto, que en términos generales hemos descrito como un sujeto modulado y ondulatorio, que se encuentra inscrito dentro de la inmanencia del capitalismo y la información. Este sujeto, que siguiendo a Deleuze hemos concebido como una subjetividad “dividual”, corresponde a un ser que no se constituye como un individuo fijo y concreto, porque no existe como una subjetividad que se ajusta a un molde específico, sino como un sujeto que se encuentra montado sobre la onda continua y variable de la información.

El sujeto modulado es un tipo de subjetividad que no se produce a partir de un disciplinamiento que le somete a una forma de ser determinada, sino que consiste en una subjetividad construida y regulada a partir de un flujo de información variable del que esta propia subjetividad forma parte; en la medida en que ella se construye a la vez como un consumidor-productor de información que alimenta el propio sistema informático que le regula. Configuración simultánea con la cual se pretende que el

sujeto modulado sea regulado de la misma forma que cualquier otro sistema de información cibernético, que mediante un proceso de feed-back logra mantenerse dentro de ciertos parámetros de funcionamiento aceptado.

Basándonos en esta composición variable y ondulatoria, en el anterior capítulo también hemos dicho que el sujeto modulado que se construye en el marco de las sociedades contemporáneas es un individuo que generalmente ya no experimenta la limitación de su existencia mediante algún encierro o alguna agresión corporal, sino a través de una fatal reducción automatizada de sus posibilidades de vida. Operación de reducción que se ha perfeccionado a través del funcionamiento de los algoritmos y los sistemas inteligentes, que como bien lo hemos enfatizado en repetidas ocasiones, integran a la vida de este sujeto dentro de una inmanencia relativa e inteligente, subordinada a los intereses del capitalismo. Por lo que el sujeto modulado puede simple y sencillamente entenderse, como aquel sujeto que no posee la capacidad de producir una existencia y una vida que vaya más allá del plano de posibilidades que le son ofrecidas dentro del sistema al que se encuentra inscrito.

Reconociendo entonces que el sujeto modulado se define como aquel sujeto que se produce y se perpetúa dentro de la inmanencia de la información —y por lo tanto también dentro de la propia inmanencia del capitalismo—, podemos decir que su peculiar configuración está completamente asentada en el sujeto moderno, aquel que con extrema naturalidad acepta una existencia dirigida por sus aplicaciones y sus dispositivos inteligentes. Ya que hoy en día, es un hecho que la gran mayoría de los individuos pasan la mayor parte de su vida conectados a la red, incluso a través de dispositivos inteligentes que ni siquiera necesitan estar en uso para alimentar un perfil digital con base en el cual se definen las opciones dadas a cada uno de estos individuos. Siendo precisamente este perfil digital, el que en nuestro anterior capítulo hemos señalado como la más clara síntesis de la constitución modulada y ondulatoria de los sujetos modernos.

Ahora bien, sin afán de profundizar realmente en la caracterización del sujeto modulado que ya hemos hecho en nuestro capítulo previo, lo único que nos interesa enfatizar ahora es que la inmanencia producida mediante la IA está claramente

relacionada con la producción de un tipo de subjetividad que se ajusta completamente al funcionamiento de las técnicas inteligentes de regulación que operan sobre la vida. Por lo cual no debe sorprendernos que la producción del sujeto modulado y su posible universalización, constituya uno de los más evidentes intereses de los Estados y las grandes empresas de tecnología e información. Como lo podemos observar en la premisa actual del metaverso, que demuestra el gran esfuerzo que se lleva a cabo para hacer que la existencia humana transcurra cada vez más dentro de una inmanencia producida por la red de internet y los sistemas inteligentes de información.

Frente a la producción de este sujeto modulado, la premisa que en este momento queremos formular es que dentro de la gran distancia que existe entre la inmanencia inteligente y la inmanencia absoluta de Deleuze, además de distintas concepciones de la vida, también se encuentran dos distintas formas de individuación, que son radicalmente diferentes entre sí. Por lo que consideramos que frente al sujeto modulado que acabamos de describir, podemos formular la idea de un tipo de singularidad que escapa de los marcos de inscripción en los que se pretende integrar a los sujetos y a la vida.

Al presentar esta hipótesis, somos conscientes de que de acuerdo a lo que hemos dicho sobre el plano de inmanencia absoluta y *una vida*, pareciera un acto contradictorio hablar ahora de una singularidad vinculada a estas nociones. Sin embargo, en realidad es el propio Deleuze quien al hablar de la inmanencia y de la constitución impersonal de *una vida*, continúa hablando también de una especie de singularidad ligada a la vida impersonal. Como podemos ver, por ejemplo, en el comentario que Deleuze realiza en el artículo de “La inmanencia: UNA VIDA...”, cuando describe la vida indeterminada presente en la obra de Dickens:

La vida del individuo ha sido sustituida por una vida impersonal, y sin embargo singular, que exhala un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la objetividad y de la subjetividad de lo que ocurre.¹²¹

¹²¹ Gilles Deleuze, “La inmanencia...”, *op. cit.*, p.349.

Comentario en el que observamos que aún al oponerse a una consideración de la vida que se sintetiza en la constitución orgánica de un individuo, Deleuze parece mantener la idea de que existe una especie de singularidad que se conserva incluso al asumir una consideración impersonal de la vida. La cual, será una singularidad que, por lo que vemos en las propias palabras que acabamos de citar, no estará definida por ningún atributo que pertenezca al plano de la objetividad concreta ni al de la conciencia subjetiva.

Casi inmediatamente después de esta afirmación, Deleuze opta en este mismo artículo por referirse a la singularidad de la vida impersonal bajo el concepto de hecceidad, diciendo lo siguiente:

Es una hecceidad, que no es ya una individuación sino una singularización: vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, puesto que únicamente el sujeto que la encarnaba en mitad de las cosas era quien la hacía buena o mala.¹²²

Dejando muy en claro que la singularidad que se relaciona con la vida impersonal debe entenderse como una singularidad que no consiste en una individuación producida desde los diagramas de poder y las estructuras sociales, es decir, que no consiste en una individuación que se inscribe dentro de los márgenes de una ética trascendente que define los límites de su producción y su forma. Teniendo entonces que entenderse esta singularidad al margen del plano del sujeto-objeto, que es donde las cosas parecen tener una existencia concreta y ocupar un lugar dentro de la jerarquía de la existencia representable e identitaria.

En este punto, para continuar indagando en el modo en que podemos entender esta singularidad impersonal, resulta necesario hacer una aclaración que hasta ahora no habíamos abordado explícitamente. La cual, tiene que ver con un aspecto fundamental de la ontología de la diferencia de Deleuze, que muchas veces se pasa por alto cuando se trabaja con las herramientas conceptuales de su filosofía. Esta aclaración consiste en que, aunque es evidente que Deleuze se enfrenta al primado metafísico de la identidad a través de un reposicionamiento ontológico de la

¹²² *Idem.*

multiplicidad y la diferencia, ello no implica que en su planteamiento se esté llevando a cabo una negación absoluta de la individuación ocurrida en el plano superficial del mundo representable. Es decir, no implica que Deleuze esté considerando que no existen —al menos en tanto simulacros— identidades e individuos que compongan un mundo objetivo y experimentable.

Este reconocimiento de la identidad puede verse, por ejemplo, en el modo en que Deleuze desarrolla su propuesta ontológica a través de los conceptos de diferencia y repetición, porque a partir de estos conceptos Deleuze muestra que en el juego del simulacro que él plantea, la diferencia y su desplazamiento, no pueden prescindir de una repetición ocurrida en el plano superficial de la representación y las identidades. Que es precisamente lo que Deleuze está planteando cuando en las primeras páginas de *Diferencia y Repetición* afirma que “A la diferencia y el descentramiento perpetuos de la diferencia, corresponden estrechamente un desplazamiento y un disfraz en la repetición”.¹²³ Declaración que nos permite observar que en el planteamiento ontológico de Deleuze, la diferencia y la repetición están vinculadas estrechamente, porque el desplazamiento de la diferencia como principio ontológico requiere de una repetición que ocurre al nivel de lo representable y lo concreto.

Sin embargo, si Deleuze afirma que la repetición es capaz de llevar a cabo un desplazamiento de la diferencia, debe resultarnos evidente que él no está pensando entonces a la repetición en los términos habituales, que suelen entenderla como una secuencia de identidades representadas bajo un mismo concepto, o, como Deleuze la llama, una “repetición de lo mismo”.¹²⁴ La que, de hecho, podría decirse curiosamente que es el tipo de repetición que hemos dicho que la IA y las demás tecnologías de control se esfuerzan en llevar a cabo; en tanto que los sistemas inteligentes aplicados en internet y en las aplicaciones móviles, contribuyen a producir comportamientos que se mantienen dentro de márgenes de acción que pese a su diversidad, obedecen patrones repetidos de comportamientos, opiniones e intereses.

¹²³ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p.16.

¹²⁴ *Ibid.*, p.53.

Yendo en contra de este entendimiento de la repetición que Deleuze asume como una consecuencia del propio primado metafísico de la identidad,¹²⁵ él opta por entender a la repetición como parte de un mecanismo dinámico que recae en el plano de la identidad únicamente en la medida en que ello es necesario para que la diferencia se desplace o se actualice. Porque de no existir la superficie de lo concreto, el trasfondo impersonal e intensivo de la existencia no podría funcionar siquiera como la génesis múltiple o la matriz de de-subjetivación de las que hemos hablado. Por ello, tal y como la está concibiendo Deleuze, la repetición debe entenderse como una secuencia de identidades que en realidad nunca son del todo iguales entre sí, porque sólo existen como efectos necesarios en los que se actualiza un flujo propiamente dinámico y pre-individual. Lo que corresponde al motivo por el que Deleuze posteriormente llega a decir que la diferencia es la máquina entera de lo determinado y de la indeterminación,¹²⁶ porque a la vez que produce repetición e identidad, les convierte en el efecto superficial de un fondo múltiple y variable, cuyo desplazamiento libera cambio, desorden e indeterminación.

Considerando este vínculo profundo entre la diferencia y la repetición, debemos percatarnos de que el esfuerzo hecho por Deleuze para pensar a la diferencia en sí misma, no lo lleva en última instancia a una negación del mundo concreto y de las identidades, sino únicamente a concebir que el mundo moderno debe asumirse como un mundo de simulacros, es decir, un mundo en el que, recordando sus propias palabras “Todas las identidades sólo son simuladas, producidas como un “efecto” óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y la repetición”.¹²⁷ Lo que no implica que en su consideración del mundo no existan ya identidades, sino tan sólo que dichas identidades siempre deben asumirse como un efecto momentáneo que está inmerso en una consideración dinámica de la existencia, en la que la prioridad está del lado de la multiplicidad y la diferencia.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ La frase completa afirma: “Es la diferencia, o la forma de lo determinable, la que hace funcionar al pensamiento, es decir, la máquina entera de lo indeterminado y de la determinación”. *Ibid.*, p.408.

¹²⁷ *Ibid.*, p.16.

Entonces, si después de esta breve aclaración volvemos a preguntarnos por la singularidad de *una vida*, podríamos comenzar a pensar que lo que está haciendo Deleuze al referirse a ella, es formular una comprensión “otra” de la singularidad que se adecue al planteamiento ontológico que él está proponiendo. Lo que nos llevaría a creer que al referirse a una singularidad “neutra” e impersonal, que existe al margen del plano de la representación, Deleuze no está simple y sencillamente apartándose de las identidades y los procesos de individuación singular, sino proponiendo una comprensión de la singularidad que sin negar por completo a estas identidades, juegue por debajo de ellas, del mismo modo en que la propia inmanencia absoluta opera por debajo de cualquier inmanencia relativa y cualquier conciencia subjetivo-personal.

De esta manera, la singularidad que acompaña a *una vida* impersonal corresponde a una formulación que es compatible con la constitución de un plano de representación habitado por identidades objetivas, pero que al mismo tiempo no se agota nunca en dicho plano. Puesto que lo que en realidad se estará siempre afirmando mediante esta singularidad no serán las identidades concretas, sino el trasfondo siempre múltiple y pre-individual por el que dichas identidades brotan como un medio para el desplazamiento de la diferencia. Cambio de énfasis en la concepción de la singularidad que el propio Deleuze señala en su planteamiento, cuando al hablar del carácter singular e indeterminado de *una vida* comenta: “Uno es siempre el índice de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida... [...]. La trascendencia es siempre producto de la inmanencia”.¹²⁸ Porque al hacer un señalamiento como este, parece que Deleuze está mostrando que su propuesta de una inmanencia y una vida impersonal, no se vincula con una negación del plano en el que se desarrolla la identidad y la trascendencia, sino con una nueva consideración de la singularidad que es capaz de asumir la multiplicidad que está detrás de toda identidad.

Si nos basamos en estas consideraciones, podríamos decir entonces que Deleuze concibe la idea de una singularidad liberada de los accidentes de lo objetivo y lo subjetivo, con la clara intención de formular un concepto que asumiera a un mismo tiempo la determinación de lo que pertenece al plano de lo concreto y la

¹²⁸ Gilles Deleuze, “La inmanencia...”, *op. cit.*, p.350.

indeterminación propia de la inmanencia absoluta. De modo que su formulación de la singularidad de *una vida*, aboga por una realidad que incluye tanto el mundo experimentable de lo que se actualiza, como el plano inmanente e impersonal que existe sólo como virtualidad. Concepto postulado por Deleuze precisamente para referirse a la realidad de todo aquello que forma parte del proceso de actualización de las identidades, pero que nunca llega a identificarse con ellas.

Como muestra de lo que acabamos de mencionar, vale la pena que acudamos a las propias palabras que Deleuze escribe casi al finalizar su artículo sobre la inmanencia absoluta y *una vida*:

Una vida sólo contiene virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo a lo que le falte realidad sino algo que está implicado en un proceso de actualización de acuerdo con el plano que le otorga su realidad propia.¹²⁹

Declaración en la que están presentes todos los elementos que venimos mencionando. Por un lado, una consideración de la vida impersonal que no se define a partir de lo concreto ni de lo actual. Luego, una noción de singularidad que Deleuze vincula con esta vida impersonal y con el acontecimiento, en la medida en que no corresponde a una identidad que se juega en el ámbito de lo representable ni de lo determinado. Y finalmente, una clara aseveración de la realidad de un plano virtual que existe detrás del mundo de la representación, como un proceso de actualización inmerso dentro del funcionamiento del plano de inmanencia, que funciona como la génesis de toda realidad.

Así pues, el aspecto más importante de la singularidad impersonal que está presente en el planteamiento de Deleuze, es que dicha singularidad no constituye un objeto o individuo acabado, sino un proceso de actualización que forma parte de una dinámica de desplazamiento de la diferencia. Por lo que puede decirse que la singularidad de *una vida* tiene que ver menos con las identidades, que con lo que pasa entre ellas. Lo que termina por explicar cómo es que Deleuze consigue seguir hablando de singularidades dentro de una ontología de la diferencia, en la que toda identidad

¹²⁹ *Idem.*

posee un carácter derivado y fugaz, y en la que todo lo que se actualiza y concretiza, funciona como una repetición que es a la vez un efecto y un nuevo punto de partida para la variación y la diferencia.

Finalmente, la prueba definitiva de que existe en la filosofía de Deleuze una formulación de la singularidad como proceso que opera entre las identidades, la encontramos en el concepto del devenir, que Deleuze había formulado mucho tiempo antes de hablar de la singularidad de *una vida*. Este concepto, que tiene su mejor desarrollo en el libro de *Mil mesetas*, que Deleuze publicó junto a Félix Guattari en 1980, parte de la idea de que los individuos participan de un existir que no puede atribuírseles de manera particular, porque en realidad corresponde a un bloque o proceso impersonal que transita entre ellos. Bloque que estos filósofos definen como un “en medio” de las singularidades, que “no designa una relación localizable que va de la una a la otra, y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas”.¹³⁰ Lo que vuelve a enfatizar la idea de que en su planteamiento ontológico, toda unidad, estructura o identidad es arrastrada por un flujo animado por una inmanencia constituida de relaciones múltiples y heterogéneas.

El devenir describe un proceso de singularización que sin embargo es fiel frente a la consigna deleuzeana de “partir en medio, de por el medio, entrar y salir, no empezar ni acabar”.¹³¹ Porque lo que se plantea mediante este concepto es en una relación productiva entre identidades que no consiste en una copia, una imitación o una repetición de lo mismo, es decir, que no se basa en la idea de identidades fijas y acabadas, que interactúan entre sí y que permanecen inmutables. Contrario a ello, el devenir consiste en una relación entre individuos en la que siguiendo a Deleuze y a Guattari, tendríamos que decir que “No hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas”.¹³² Porque lo que en él se desarrolla es una relación entre individuos que se asumen ya como el producto de una multiplicidad, cuyo resultado, además, son nuevos individuos distintos y heterogéneos. Los cuales, dicho

¹³⁰ Gilles Deleuze, *Mil mesetas... op.cit.*, p.29.

¹³¹ *Idem.*

¹³² *Ibid.*, p.16.

sea de paso, deben asumirse no como identidades dispuestas a perpetuarse, sino como nuevos puntos de partida para la actualización de la diferencia o nuevos devenires.

De este modo, el devenir resulta ser una clara muestra del tipo de procesos de singularización que estarán operando dentro del esquema de inmanencia absoluta e impersonal de *una vida*. Procesos que permanecen en el “en medio” de los individuos y las determinaciones y que nos permiten afirmar la realidad de una corriente de indeterminación que de la misma manera que opera como una matriz de desubjetivación, también funciona como un plano apropiado para una producción de individuos siempre nuevos, que constantemente desplazan los límites de la existencia concreta.

A diferencia de un tipo de identidad y sujeto concreto, que se acompaña de un mundo representable y bien estructurado, en el que las relaciones no producen más que imitación, mimetismo u homogeneidad —repetición de lo mismo—; las singularidades impersonales de Deleuze se relacionan con una realidad en la que la repetición sólo existe en la medida en que abre paso a la diferencia. Dando como resultado una configuración de la existencia en la que los individuos y sus relaciones funcionan como encuentros entre heterogéneos, que desencadenan nuevos individuos y nuevas expresiones vitales.

En este momento, si nos hiciéramos la pregunta de si este tipo de devenires o singularidades impersonales podrían llegar a tener el estatuto de un sujeto, entonces, adoptando la misma conclusión que Deleuze extrajo con motivo de la filosofía de Foucault, tendríamos que decir que en el esquema de *una vida*, “[...] si hay sujeto, se trata de un sujeto sin identidad”.¹³³ El cual, al no poder entenderse como una subjetividad específica y única, tendría que llegar a comprenderse precisamente como un proceso de subjetivación que, siguiendo a Deleuze, sólo valdría “[...] en la medida en que, al realizarse, escape al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes”.¹³⁴ Lo que debido a la relación ontológica entre la diferencia y la

¹³³ Gilles Deleuze, *Conversaciones... op.cit.*, p.162.

¹³⁴ *Ibid.*, p.245.

repetición que hemos abordado, no significa que este proceso de subjetivación lleve a cabo un escape ininterrumpido del poder, el saber y cualquier diagrama productor de determinación —tal cosa constituiría diferencia sin repetición—; sino únicamente que aun recayendo en el ámbito de las determinaciones, tal proceso de subjetivación actualiza una diferencia e introduce variación efectiva en este ámbito de representación. Que es a lo que Deleuze se refiere cuando hablando sobre estos procesos subjetivos afirma: “Aunque ellos se prolonguen en nuevos poderes o provoquen nuevos saberes: tienen en su momento una espontaneidad rebelde”.¹³⁵

Así entonces, si comparamos este tipo de singularidad impersonal con el tipo de individuos que se desarrollan dentro de la inmanencia inteligente, podemos observar la gran distancia y oposición que existe entre ambos. Porque aunque los individuos que se producen mediante las técnicas de control y los dispositivos inteligentes pueden caracterizarse como sujetos modulados, que no están atados a un molde y un modo de existencia universal, de cualquier manera hemos visto que aun con su carácter ondulatorio, estos sujetos son integrados dentro de márgenes y patrones de comportamiento que se ajustan a los intereses limitado. Lo que implica que los sujetos modulados constituyen un tipo de subjetividad que a pesar de que puede transitar dentro de una diversidad de comportamientos, en realidad padecen fuertemente de una violencia y una fatalidad algorítmica, que les vuelve incapaz de traspasar los límites impuestos por un sistema que impone una estructura, un funcionamiento, un modo de vida y una jerarquía muy específica.

En oposición a esta configuración de los individuos y las subjetividades moduladas, la singularidad impersonal que encontramos en la filosofía de Deleuze, que más que como subjetividad se entiende como un acontecimiento,¹³⁶ se muestra como una singularidad en proceso o como un proceso de actualización de lo singular. Proceso que en lugar de transitar dentro de una inmanencia de información que obedece a los límites del capital, se produce desde una inmanencia absoluta que no

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ Afirma Deleuze: “Más que de procesos de subjetivación habría que hablar de un nuevo tipo de acontecimientos: acontecimientos que no se pueden explicar por los estados de cosas que los suscitan o en los que desembocan. Se alzan por un instante, y este momento es el importante, este es la oportunidad que hay que aprovechar”. *Idem.*

está limitada por ningún sistema o principio concreto y que hemos visto que funciona como una corriente que desplaza variación y diferencia.

Al brotar desde la multiplicidad que existe entre las identidades y no a partir de las identidades por sí mismas, la singularidad impersonal refiere a un encuentro cuyo resultado no se adhiere a una jerarquía específica ni previa de la existencia, sino que implica el surgimiento de nuevas formas, individuos, diagramas y estructuras, que generan un nuevo orden y un nuevo marco para la vida. Por ello, esta singularidad impersonal, hecceidad y encuentro productivo, comparte con la subjetividad modulada su relación con la variación continua, pero a diferencia de ella, no inscribe a dicha variación dentro de un sistema que la integra a flujos, patrones y formas personales; sino que le permite transitar sin orden ni regulación alguna, diluyendo toda estructura y limitación personal que se imponga sobre la vida.

En conclusión, la consideración impersonal de *una vida* termina por señalarnos una comprensión de la singularidad que nos ayuda a manifestar la fatalidad y la limitación a la que están sometidos los sujetos modulados por la IA y otras grandes tecnologías de regulación biopolítica. Además de que también nos dirige hacia una consideración múltiple de la singularidad y de la existencia, que se opone al tipo de sujetos y modos de vida que se producen mediante estos sistemas de regulación informáticos. Encaminándonos hacia un entendimiento radicalmente distinto de la identidad y de los procesos mediante los cuales se construyen los individuos, *una vida* no sólo designa una vitalidad que consiste en un flujo de libertad y creación inagotable, sino que también nos habla de un tipo de individuo en devenir, que asume solo la rigidez necesaria para continuar produciendo nuevas formas y configuraciones, más allá de la información, el capital y cualquier otra fatal inmanencia. Razón última por la cual, resulta tan importante rescatar esta consideración impersonal de la singularidad y encontrar la manera de valernos de ella para enfrentarnos a una IA encaminada a convertirnos en sujetos incapacitados para el cambio y la autodeterminación.

Capítulo III. De la resistencia vital

Una vida como arte de la existencia

A partir de la breve revisión que hemos hecho de la ontología deleuziana y de la vitalidad inmanente e impersonal que se desarrolla en el concepto de *una vida*, estamos ahora en una posición adecuada para señalar algunas consideraciones que nos permitan indagar en la cuestión de ¿cómo es que el vitalismo deleuziano puede servir para justificar y señalar una vía de resistencia frente a las técnicas biopolíticas que se efectúan mediante los sistemas inteligentes? Siendo esta la pregunta fundamental a la que se ha intentado llegar desde el comienzo de esta investigación.

De acuerdo con el recorrido realizado en el capítulo anterior, hemos podido observar, por ejemplo, que el vitalismo de Deleuze forma parte de una propuesta ontológica en la que se da una primacía a la multiplicidad, el desorden y la diferencia. Siendo que, en el juego ontológico propuesto por Deleuze, toda identidad es pensada como una especie de simulación que emana desde un trasfondo de la existencia que se caracteriza por ser múltiple, caótico, intensivo y pre-individual. Dando como resultado, que en esta propuesta ontológica, lo personal, subjetivo, organizado, estriado, arborescente y concreto; corresponden a formaciones identitarias que son asumidas como un efecto superficial de una dinámica inmanente de desplazamiento de la diferencia.

Teniendo presente esta primacía de lo múltiple que caracteriza a la ontología de la diferencia, es que hemos reconocido anteriormente que la vida que se juega en el vitalismo deleuziano, no se corresponde con —ni se reduce a— la vida en su sentido orgánico y biológico. En la medida en que la consideración organicista de la vida guarda un fuerte vínculo con el primado metafísico de la identidad, que es lo que ha

permitido que la vida se asuma como una simple categoría más dentro de un ámbito de lo existente constituido a partir de identidades fijas. Porque si la vida se ha podido formular como un objeto del saber, clasificable, atribuible y finalmente regulable a partir de técnicas de gobierno biopolíticas, es, en principio, porque la metafísica de la identidad ha puesto los lineamientos para que la noción de vida permanezca supeditada a la idea de sujetos, organismos y procesos identitarios, en los que la vida se vincula más con una pretensión de clasificación, permanencia y desarrollo de ciertas identidades, que con su constante e imprevisible transformación.

Oponiéndose a este entendimiento orgánico de la vida y la vitalidad, la consideración de la vida que se despliega en la filosofía de Deleuze, como bien lo señala José Ezcurdia, corresponde a una manera de entender la vida que posee por sí misma un fuerte carácter e interés ontológico y que lleva a comprenderle como lo que “[...] designa en el ser aquello que está en el corazón de su potencia propia de innovación”.¹³⁷ Porque al hablar de *una vida* impersonal, absoluta e inmanente, hemos visto que Deleuze hace de ella un flujo de variación que nunca se condensa ni se sintetiza en un único organismo, individuo o sujeto, y que en todo caso hace que dichas formaciones identitarias se diluyan dentro de un plano de desorganización no subjetivo. De modo que, en lugar de servir como una categoría atribuible a ciertos individuos —que por ello mismo permita instaurar una clasificación o jerarquización dentro del ámbito de lo existente—, el plano inmanente que se define como *una vida* nos lleva a desarrollar una comprensión de la vida que funciona como una especie de fuerza o impulso de cambio. Haciendo de la vida un principio de novedad y de desplazamiento de la diferencia, encaminado a destituir cualquier ordenamiento, estructura o jerarquía última, que se fundamente a partir de un principio metafísico identitario, subjetivo y trascendente.

En este sentido, es bastante evidente que, del mismo modo en que la ontología de la diferencia prioriza la multiplicidad y la inmanencia sobre la identidad y lo trascendental, igualmente, la noción impersonal de la vida en Deleuze prioriza a las fuerzas de transformación por encima de aquellas que velan por la permanencia y el

¹³⁷ Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p.144.

reposo —fuerzas que Deleuze, al igual que Spinoza y Nietzsche, asocia con un posible aprisionamiento de la vida—. Motivo por el que Deleuze mismo no suele oponer a la vida una idea de la muerte que consista en el simple proceso biológico de deterioro de un organismo, sino que al hablar de la muerte, la enfermedad y la fatalidad, suele referirse a todo aquello que implica una disminución o deterioro de nuestras fuerzas creativas y de nuestra potencia y capacidad para alterar los márgenes del mundo concreto y de nuestra constitución subjetiva e individual.

Considerando esta primacía de la transformación y el cambio, puede decirse que el gran valor del vitalismo deleuzeano y de su consideración impersonal de *una vida* como plano de inmanencia absoluto, es el de postular una articulación teórica que resulta extremadamente apropiada para contemplar a la vida como flujo o impulso de creación, que se efectúa a través de una transformación continua del mundo dado y de nuestros modos de existencia. Permitiendo con ello que podamos pensar en una salud y un tipo de cuidado de sí que no se basa en la idea de mantener a los organismos dentro de un correcto funcionamiento —al modo en que lo pretende la medicina o la cibernética en su apropiación de la vida—, sino en la idea de mantener la fuerza y la libertad para explorar nuevos caminos y modos de ser, más allá de los límites de la hegemonía y de las identidades y la estructura reinante.

Este fundamental aspecto del vitalismo de Deleuze implica diversos cambios en el modo en que la vida puede ser atribuida y particularmente, en el modo en que ella puede ser evaluada, ya que al asumir a la vitalidad como un principio de cambio, ello lleva a que la consideración de la vida que se construye en esta filosofía, no pueda llegar a ser juzgada o evaluada a partir de un criterio trascendente o identitario. Tal y como ocurre con la vida orgánica de la biología y la vida regulada y personal de la biopolítica, que siempre se evalúan a partir de una identidad o un sistema concreto —la identidad del organismo o espécimen sano en el caso de la biología y el sistema económico capitalista o el sistema integrado por las propias técnicas de la dominación, en el caso de la biopolítica—. Contrariando esta forma de evaluación, *una vida*

impersonal sólo puede llegar a evaluarse por su potencia de desplazamiento,¹³⁸ la cual, precisamente, corresponde a una potencia impersonal, que únicamente se puede juzgar de acuerdo a escenarios y criterios inestables, que dependen de relaciones y agenciamientos en constante cambio y que además, como ya lo hemos visto en el capítulo anterior, no recaen en identidades fijas, sino en procesos de individuación del tipo “devenir”, que propiamente hablando, han de asumirse como bloques, acontecimientos o hecceidades.¹³⁹ En lugar de poder evaluarse a partir de formas, atributos o criterios trascendentes o identitarios, observamos que la vida inmanente e impersonal ha de evaluarse mediante un índice de disolución de las formaciones e identidades que se han sedimentado en el plano de lo representable, así como mediante el surgimiento continuo de nuevas configuraciones y modos de existencia. Evaluación que únicamente se puede llevar a cabo mediante criterios inmanentes a las relaciones y a los procesos de individuación que se produzcan en cada caso.¹⁴⁰

Así pues, habiendo llegado a este importante reconocimiento, lo que ahora queremos enfatizar es que la consideración de la vida desplegada en la filosofía de

¹³⁸ Referenciando al propio Mengue: “La fuerza de este soplo se mide (como en los Evangelios) por su potencia de desplazamiento [...], y es la que permite decir que Spinoza, con su salud enfermiza igual que Nietzsche, era el modelo mismo del “Gran Viviente” (S, p.5 y Dial, p.22)”. *Ibid.*, p.144.

¹³⁹ Recordemos las palabras de Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* “Es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita, o bien se es. Lo que es real es el propio devenir, el bloque de devenir, y no los términos supuestamente fijos en los que se transformaría el que deviene”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.244.

¹⁴⁰ Como gran muestra de la independencia que tiene UNA VIDA frente a cualquier criterio de evaluación del tipo trascendente-identitario, tenemos el hecho de que, en última instancia, la culminación de la vida en el planteamiento de Deleuze no se encuentra en el desarrollo de algún organismo o escenario ideal de la existencia, ya que no existe un desenlace concreto en el que se pueda sintetizar la plenitud de esta vida impersonal. En todo caso, de acuerdo a las indicaciones hechas por el propio Deleuze, cabría decir que si existe algo parecido a una culminación de la vida dentro de su vitalismo, dicha culminación tendría que ver con el alcance de líneas de fuga completamente abstractas, que conducirían a la absoluta indeterminación. Siendo este el motivo de que al hablar del devenir en *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari terminen por hacer referencia a un devenir-imperceptible, como la posibilidad última a la que el devenir podría aspirar en tanto proceso de individuación opuesto a la metafísica de la identidad. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.253.

Así, teniendo presente el carácter creativo, transformador y abstracto de la vida impersonal que se formula en el vitalismo deleuziano, tendríamos que decir, valiéndonos de las palabras de Philip Mengue, que “[...] la vida culminando en el trazo de una línea abstracta es la lección tan sorprendente como inevitable a la que conduce toda la filosofía de Deleuze, cualquiera que sea el ámbito desde el que se la aborde” (Mengue, p.145) Lo que nos permite comprender la profundidad con la que Deleuze se comprometió con la producción de un concepto de vida que se colocara muy en lo profundo de su propuesta ontológica y filosófica, y que fuera parte fundamental de su desmantelamiento del primado metafísico de la identidad, ejerciendo por ello la labor de un flujo continuo hacia lo diferente, lo an-orgánico, lo a-significante y, evidentemente, lo impersonal y lo a-subjetivo.

Deleuze, sirve entonces como un plano inmanente que combate la pretensión de definir e instaurar criterios concretos y trascendentes para juzgar la existencia y las acciones de los individuos. Es decir, que *una vida* sirve como una matriz de disolución y de creación continua que niega la validez de cualquier postura que pretenda evaluar lo existente, los actos y los modos de vida, a partir de un principio trascendente, universal y absoluto. Como pasa, por ejemplo, en cualquier ética trascendente, que usualmente adquiere la forma de una ética normativa. Entendiendo a este tipo de ética como aquella postura que adopta un principio único como criterio absoluto de conducta y que además establece dicho principio desde un plano metafísico que, estando en un “más allá” del mundo y de la acción, opera como un principio a priori que pretende dirigir y limitar sus posibilidades. Definición que, recurriendo a las palabras de Pablo Lazo, nos permite caracterizar a esta ética normativa, como una ética que “siempre establecerá de forma verticalista la derivación de reglas, criterios de preferibilidad o ponderación de la felicidad humana por encima de lo que ocurre con ella en el plano de su propia inmanencia”.¹⁴¹ Tal y como vemos que ocurre mediante el primado de las técnicas de control y la IA, al igual que mediante los mandatos universales de la ética kantiana, los mandamientos de la ética religiosa-teológica y los deberes de la ética que se derivan de posturas ideológicas y utilitaristas; utilizando los ejemplos dados por el propio Lazo para ilustrar este tipo de ética trascendente.¹⁴²

Al negar cualquier fundamento trascendente de la existencia, como también la propia idea de identidad que subsiste detrás de cualquier postura ética que opera mediante “un” único principio que pretende definir el comportamiento ideal de “un” tipo de individuo —el feligrés, el hombre ilustrado, el ciudadano modelo, el obrero revolucionario o el influencer moderno—; *una vida*, asumida como flujo inmanente e impersonal, diluye todos los elementos que se relacionan con la ética trascendente y normativa. Con lo cual, se hace evidente que *una vida* no sólo implica un desmantelamiento del primado metafísico de la identidad y del tipo de vida orgánica y subjetiva que ella promueve, sino que también implica un llamado hacia una postura

¹⁴¹ Pablo Lazo, *Lucha en las fracturas. Por una resistencia intersticial*, p.267.

¹⁴² *Idem.*

ética que evada insistentemente todo carácter trascendente, normativo, personal y universal.

Intentando comprender este posicionamiento ético consecuente con la filosofía y el vitalismo de Deleuze, se han propuesto nociones como la de *filosofía práctica* de Philip Mengue, o la de *inmanencia práctica* de Marcelo Antonelli; con las que se ha buscado trazar los gestos generales de una ética que, en lugar de imponer un principio trascendente como criterio del comportamiento, consista en “ un llamado constante a la vida y a su potencia de regenerarse transversalmente en un plano de “expresión” inmanente en el que todas las cosas son impulsadas, como quiere Spinoza, por su conatus vital”.¹⁴³ Como es declarado por Lazo al hablar sobre esta posible propuesta ética dotada de un fundamental carácter contra-teorizante y anti-dogmático.

El carácter propiamente inmanente de esta ética de raigambre vitalista —que en opinión de Mengue de hecho constituye la culminación de toda la filosofía de Deleuze—,¹⁴⁴ implica que en ella se abogará siempre por prácticas y comportamientos que no se definan a partir de principios universales, ni de cualquier otro tipo de principios que de algún modo posean un carácter a priori e independiente con relación a los comportamientos concretos y los modos de existencia. Además de que, por la manera en que hemos visto que Deleuze asume el plano de inmanencia como matriz de disolución y flujo de variación y creación continua, este mismo carácter inmanente también implica entonces que esta ética estará interesada en las prácticas, procesos o comportamientos creativos, que introduzcan variación y novedad en nuestro mundo y en nuestros propios modos de existencia. Razón por la que Mengue describa esta ética diciendo:

Ética entonces de aquello que deviene, que realmente tiene lugar, que acontece, que introduce lo realmente nuevo; ética entonces de los devenires,

¹⁴³ *Ibid.*, p.268-269.

¹⁴⁴ La declaración de Mengue es la siguiente: “Nos parece que la filosofía de Deleuze, en lo que ella tiene de propio, culmina en la invención de una nueva ética que se calificará por su objeto de diversas maneras, ética del deseo, de las multiplicidades, del acontecimiento, de los devenires, del nomadismo, etc., pero lo importante es alcanzar el hilo que mantiene juntos estos diferentes aspectos y sobretodo comprender que ella se sitúa al costado de lo Político y de la Historia”. Philippe Mengue, *op.cit.*, p.139.

de los que la historia y la política no son más que las recaídas, la estabilización y la masificación globalitaria.¹⁴⁵

En donde vemos que Mengue recurre al concepto de devenir —proceso de individuación que se opone a la idea de los sujetos y las identidades fijas— para caracterizar a esta ética como un posicionamiento cuya prioridad está puesta sobre los procesos que introducen novedad en el mundo y que por ello, participan de una transformación continua que termina por afectar a los elementos estructurales-mayoritarios; mismos que representan un estancamiento momentáneo de la potencia de cambio y variación. La cual, en ultimadas cuentas, no es otra que la propia potencia de vida.

Si el interés de esta ética está en los procesos y las prácticas vinculadas con la producción de novedad y el flujo continuo de variación, entonces, es claro el motivo último por el que ella se opone a los valores fijos y universales de una ética trascendente. Porque al basarse en valores que promueven y definen un comportamiento y modo de vida concreto —el modo de vida “bueno” o “correcto”, definido precisamente a partir de valores éticos inmutables—, la ética trascendente y normativa conlleva la promoción de una existencia específica y muy bien delimitada. Lo que desde el punto de vista de la vida inmanente e impersonal que se despliega en el vitalismo deleuzeano, no puede sino significar una limitación y negación de la propia vida, en lo que concierne a su potencia para diluir lo concreto e introducir transformación y novedad en el mundo.

En lugar de constituir valores fijos y transmundanos, la ética inmanente aboga pues por nuestra capacidad para formular valores y criterios que se basen únicamente en la afirmación o negación de la propia vida en tanto principio inmanente. Es decir, valores que en vez de definirse a partir de un principio ubicado más allá de la vida, los cuerpos y nuestros modos de existencia, se basen en su propia potencia, su liberación y su capacidad para participar de un flujo de creación e innovación continua. De una manera similar a como ocurre en la ética spinozista de las pasiones, en la que en lugar de hablar de un principio trascendente y universal, se habla más bien de

¹⁴⁵ Philippe Mengue, *op.cit.*, p.139.

pasiones alegres para referirse a aquello que consigue producir un aumento en nuestro poder de afectar y ser afectados por otros cuerpos.¹⁴⁶ O como también ocurre en el caso de la filosofía nietzscheana, en la que las *fuerzas activas* y el espíritu de la vida no instauran un fin o una forma de vida específica, sino que siempre aparecen relacionadas con la idea de una alegría y una nobleza permanentemente creadora.¹⁴⁷

Aquí, cabe señalar que, si decimos que esta ética inmanente guarda una relación con la libertad y con una cierta práctica de liberación de la vida, es porque en ella se juega una idea de libertad que va mucho más allá de la simple consideración de la libertad positiva o negativa e igualmente más allá de cualquier idea de libertad que consista en la simple posibilidad de actuar de una u otra manera dentro de un marco de acción y posibilidades bien delimitado —incluso si se trata de un marco dinámico y adaptativo, como ocurre con el caso de los sistemas inteligentes y las plataformas y aplicaciones digitales—. En todo caso, si esta ética inmanente se relaciona con la libertad, es porque la asume bajo los términos del autodomino o la autodeterminación.¹⁴⁸ De manera que, para esta ética, la libertad no está asociada con una simple capacidad de comportamiento o elección dentro de límites pre-establecidos, sino con procesos creativos a partir de los cuales los propios individuos consigan transformar su determinación subjetiva e identitaria y con ello alterar las propias relaciones de dominación que los constituyen y que definen los límites de su actuar.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Revisar, por ejemplo, la tercera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, en la que Spinoza realiza un análisis extenso sobre las pasiones y aquello que aumenta nuestra potencia de obrar. En esta Parte Spinoza declara: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” y “mientras el alma imagina aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar de nuestro cuerpo, éste es afectado por modos que aumentan o favorecen su potencia de obrar”. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, LIII, proposición XIII.

¹⁴⁷ Como se pone de manifiesto en una gran diversidad de obras de Nietzsche, siendo quizá en algunos pasajes del *Así habló Zaratustra* en donde resulta más claro el gran interés de Nietzsche en esta alegría y nobleza creadora.

¹⁴⁸ Podemos servirnos de Paul Patton para ahondar en esta misma consideración. Él comenta: “Su concepción de la libertad es más cercana al ideal de Nietzsche de «autodominio» que a las ideas de libertad positiva o negativa”. Paul Patton, *Deleuze y lo político*, p.13.

¹⁴⁹ Referenciando de nuevo a Patton: “En su teoría social, así como en su descripción de la individualidad subjetiva, Deleuze y Guattari privilegian los procesos de transformación creativa y las líneas de vuelo a través de las cuales los individuos o grupos se transforman en algo diferente a lo que eran antes. No se refieren a sujetos individuales de libertad o autonomía, mucho menos aún a nociones de contrato o consentimiento. Su obra se expresa enteramente en términos no subjetivistas y se refiere sólo a líneas abstractas, movimientos y procesos de distintas clases”. *Idem*.

Entendida de esta manera, desligada de cualquier sujeto o identidad específica, la libertad en una ética vitalista e inmanente, deja de entenderse como una capacidad o un derecho subjetivo y adquiere una dimensión y una potencia que consiste en la capacidad para transformar las formas de gobierno de sí mismo y de otros. Tras lo cual, la libertad puede considerarse como una especie de sublevación de la propia potencia de vida, que engendra nuevos procesos de individuación y que modifica las relaciones y los organismos a los que nos encontramos sujetos. La que podría argumentarse que es precisamente la idea de libertad que está detrás de los procesos de subjetivación foucaultianos y de toda una corriente de pensamiento político que ha heredado muchas de las premisas de la filosofía de Foucault y Deleuze. Encontrándose reflejada esta idea de libertad, por ejemplo, en la declaración hecha por el comité invisible en *La insurrección que viene*, en la que se dice que “La libertad no es el gesto de deshacernos de nuestros apegos, sino la capacidad práctica de operar sobre ellos, moverse en ellos, establecerles o zanjarles”.¹⁵⁰ Ya que en esta declaración observamos una idea de libertad que no se basa en un derecho o una capacidad subjetiva, sino que se basa precisamente en la idea de intervenir sobre aquello mismo que nos constituye, sin llegar a abogar por un absoluto abandono de la dimensión identitaria, mayoritaria o representativa. Como ocurre propiamente en la filosofía y el vitalismo de Deleuze.

Así entonces, tal y como hemos presentado a esta ética inmanente que encontramos en la filosofía de Deleuze, no parece algo injustificado que Mengue termine incluso por referirse a esta postura ética como una “ética de la vida”, por ser ella, en sus propias palabras, una ética “de la vida viviente e inventiva, de la vida liberada y múltiple, de la liberación de la vida”.¹⁵¹ Descripción que nos resulta bastante acertada y que nos permite afirmar que la propuesta de *una vida* inmanente e impersonal, nos dirige hacia una ética de corte vitalista que se opone a todo comportamiento y modo de existencia en el que se manifieste una actitud de resentimiento y odio contra la vida —todo comportamiento que pretenda hacer de la vida un fenómeno limitado, encerrado, impotente, regulado, captado, anticipable y

¹⁵⁰ Comité Invisible, *La insurrección que viene*, p.38.

¹⁵¹ Philippe Mengue, *op.cit.*, p.139.

concreto—. Siendo precisamente el camino opuesto, constituido a través de actos y modos de existencia creativos, en los que se afirma nuestra libertad para constituirnos como “sí mismos” —más allá del saber, del poder y de las identidades hegemónicas que ellos perpetúan—: vía amorosa frente a la vida que esta ética nos llevaría a procurar.

Finalmente, en tanto que esta ética de la vida no depende de valores eternos o trascendentes y además siempre busca promover una actitud y una potencia vital liberadora y creadora, consideramos que ella podría concebirse propiamente como una especie de *arte de vivir* o *estética de la existencia*. Tal y como la describió Foucault en el prólogo que le escribió a la edición estadounidense del *Anti-Edipo*, en donde además de abogar por una lectura en clave ética de esta obra, expresó que en ella encontraba justamente un *arte de vivir* que podría sintetizarse mediante las premisas de “valora(r) lo que es positivo y múltiple, la diferencia en lugar de la uniformidad, los flujos en vez de las unidades, los arreglos móviles en vez de los sistemas”.¹⁵² Lo que resume a grandes rasgos los lineamientos inmanentes de esta ética de la vida, que valiéndonos de una descripción de Deleuze hecha a partir de la propia propuesta filosófica de Foucault, podemos decir que nos acerca “No a la existencia como sujeto, sino como obra de arte”,¹⁵³ encaminada a la producción de nuevas formas de pensamiento, afectos, comportamientos, individuos, estilos y modos de existencia; en los que la vida efectúe su capacidad para ir más allá de lo concreto y más allá de cualquier sistema que limite su flujo transformador y creativo,¹⁵⁴ —de los cuales, los sistemas inteligentes y las aplicaciones y páginas que los emplean, son el mejor y más evidente ejemplo en la actualidad—. Ética en la que los únicos criterios de valoración posibles dependerán del modo de existencia que impliquen nuestros actos en cada caso y de la liberación o el aprisionamiento de la vida que se produzca a partir de ellos. Posicionamiento que nos lleva a concebir a la vida como una especie de obra en

¹⁵² Michel Foucault, “Introducción a la vida no fascista”, prólogo de la edición estadounidense de *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*.

¹⁵³ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.134.

¹⁵⁴ Philippe Mengue comenta: “Es todo un “arte”, responde Foucault, una estética, en efecto, de la existencia, en la cual culmina, como quería Nietzsche, la ética y lo político: invención de nuevas formas de pensar y sentir, y así de actuar”. Philippe Mengue, *op.cit.*, 140.

permanente elaboración, que tiene que construirse y evaluarse continuamente bajo criterios dinámicos e inmanentes, de un modo que resulta mucho más cercano a una valoración artística y afectiva, que a una valoración basada en criterios eternos y trascendidos. Resultando en que la capacidad que tengamos para llevar a cabo esta evaluación artística, será en donde en cierto modo Deleuze consideraría que se estaría jugando en última instancia, nuestra propia muerte y vida.¹⁵⁵

Una vida como fundamento de resistencia

Ya sea que consideremos a esta deleuzeana ética de la vida como un “arte de vivir” o como una “estética de la existencia”, lo importante es que reconozcamos que con cualquiera de estas descripciones, nos estaremos refiriendo a una ética de tipo inmanente, que se basa en la premisa de una vitalidad impersonal para abogar por la proliferación de procesos creativos que generen novedad e introduzcan variación en el mundo. Lo que explica por qué es que en lugar de pretender establecer un personaje modelo y un comportamiento único —al modo de la ética trascendental y normativa—, esta ética de la vida tiene la pretensión de ir continuamente más allá de cualquier principio y valor trascendido y universal; más allá de lo dado, del sujeto y de cualquier sistema, orden, hegemonía, institución o técnica que pretenda hacer de la vida un fenómeno regulado, administrado y limitado. Tal y como hemos argumentado ya que lo es el sistema de Internet y los sistemas de procesamiento inteligente que a él se han integrado.

¹⁵⁵ Al respecto, dice Deleuze: “Y, de acuerdo con su método, lo que esencialmente le interesa a Foucault no es retornar a los griegos, lo que le interesa somos nosotros aquí y ahora: cuáles son los nuestros modos de existencia, cuáles nuestras posibilidades de vida o nuestros procesos de subjetivación... ¿tenemos algún modo de constituirnos como “sí mismo” y, como diría Nietzsche, se trata de modos suficientemente “artísticos”, más allá del saber y del poder? ¿Somos capaces de ello (ya que, en cierto modo, en ello nos jugamos la muerte y la vida)?”. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, *op.cit.*, p.139.

En la medida en que esta ética está enfocada en la producción de novedad y en la disolución de todo aquello que contribuye a endurecer la estructura, jerarquía y configuración actual de lo existente, podría comenzar a pensarse que ella aboga entonces por un completo desprecio de las identidades, los procesos de individuación y de cualquier otro elemento vinculado con la producción de formas orgánicas y concretas. Sin embargo, como ya hemos enfatizado en nuestro capítulo anterior, es muy importante que reconozcamos que la filosofía de Deleuze no combate a los procesos de individuación por sí mismos, sino únicamente al primado metafísico de la identidad que ha llevado a que ella se asuma como el principio único e inmutable de la existencia. En este sentido, más que renegar por completo de lo unitario, lo concreto y lo individual, la filosofía de Deleuze convierte a estas formaciones identitarias en una especie de efecto derivado; logrando integrar a la unidad dentro de una propuesta ontológica en donde la prioridad está puesta del lado de la multiplicidad y la diferencia.

Es por este motivo que Mengue enfatiza que Deleuze nunca pretendió negar lo uno, el todo, lo mismo, ni cualquier otro concepto basado en la repetición y la identidad.¹⁵⁶ Porque lo que en realidad le interesó a Deleuze con respecto a la identidad, no fue su negación absoluta, sino preguntarse ¿cómo es que se le podría privar de su primacía metafísica y cómo es que ella podría integrarse dentro del marco de una ontología de la diferencia? Es decir, preguntarse por un modo de unificación e individuación transitorio y dinámico, que no reprodujese el primado metafísico de la identidad. Haciendo que ella adquiriese el carácter de una simulación producida por relaciones múltiples, azarosas y en constante cambio.

De este modo, resulta de suma importancia entender que la ética de la vida que puede promoverse desde el vitalismo de Deleuze, no podría considerarse como una propuesta ética que pretenda la absoluta disolución de todo lo concreto, organizado, estructural o individual —ni de todo aquello que pertenece a lo que

¹⁵⁶ Nuevamente recurrimos a Mengue para tener una aproximación a esta consideración. Mengue afirma: “No vale la pena insistir en saltarse lo Uno, el Todo, lo Mismo, etc; Deleuze no pretendió jamás, como algunos un poco inocentes creen, saltarse lo Uno, el Todo, lo Mismo, etc. El problema jamás estuvo allí. Estaba en otra parte: en el modo mismo de esta unificación (y no en su existencia). Y este modo constituye el centro vivo, el corazón de su cuestionamiento, el único objeto de su búsqueda, y de esta forma también constituye la apuesta y el alcance, considerable para la modernidad, de toda su obra”. Philippe Mengue, *op.cit.*, 46.

Deleuze asumió como el ámbito histórico o político mayoritario—; porque en todo caso, como también fue señalado por Mengue, los procesos creativos en los que se basa esta ética no podrían acontecer “[...] sin los propios procesos de estratificación y de actualización que operan los agenciamientos concretos respecto de la máquina abstracta”.¹⁵⁷ Lo que termina por clarificar el hecho de que dentro de esta propuesta ética vitalista, la individuación, la representación, el orden y el organismo, no sólo tienen que ver con un aprisionamiento y limitación de la vida, sino que en realidad son elementos necesarios dentro de la propia dinámica creativa del vital desplazamiento de la variación y la diferencia.¹⁵⁸

Al comprender que la potencia creativa y la virtualidad de la vida impersonal no podrían efectuarse o actualizarse —aun siendo completamente reales— si no fuese a partir de formaciones individuales y concretas, entendemos también por qué es que Deleuze enfatiza en múltiples ocasiones que “[...] las fugas no serían nada si ellas no volvieran a pasar por lo molar”.¹⁵⁹ Declaración que hace referencia a la relación ontológica fundamental que existe entre la diferencia y la repetición y que en cierto modo sintetiza el motivo definitivo por el cual debe asumirse que, incluso dentro de la propuesta vitalista de Deleuze, el orden y la estratificación forman parte importante de la creación.

Traducido en los términos de la propia ética inmanente que hemos derivado del vitalismo de Deleuze, lo que este fundamental señalamiento implica, es que al pensar en el tipo de actos, procesos y comportamientos que habría que asociar con la ética inmanente y con la subsecuente defensa y liberación de la vida, no podríamos entonces estar pensando en actos con los que se pretendiera derrocar la totalidad del orden hegemónico de una manera radical y absoluta. Ya que tal pretensión sólo tendría sentido si detrás de la noción impersonal e intensiva de *una vida*, encontrásemos el llamado hacia una completa disolución que nos arrojase a la abstracción plena o a una

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.135.

¹⁵⁸ Dice Mengue: “Incluso hay que decir que la función “creadora” no podría de ningún modo aparecer sin los procesos de estratificación y de actualización que operan los agenciamientos concretos respecto de la máquina abstracta. Entonces, el orden, el organismo así como las formaciones sociales no sólo están allí para “aprisionar la vida”.” *Idem.*

¹⁵⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op.cit.*, p.602.

especie de línea de muerte. Que es como Deleuze se refirió a aquella línea de fuga que cede ante al peligro de la desconexión y se convierte así en mera pasión de abolición.¹⁶⁰ El cual, evidentemente, no es el objetivo que encontramos en la pretensión creadora de la ontología de la diferencia y en general de la filosofía de Deleuze.

Entonces, más que asociar a la ética inmanente con un tipo de comportamiento propiamente radical o revolucionario —refiriéndonos con esta descripción a un comportamiento que pretendiera la disolución o el quiebre completo de la estructura o el orden del Estado—, parecería que el tipo de actos afines a la ética y al vitalismo deleuzeano, corresponderían a actos que definitivamente mantienen un permanente enfrentamiento frente a las formaciones, organismos, modos de existencia y subjetividades hegemónicas; pero que en lugar de aspirar a una disolución radical, única y absoluta, estarían más bien aspirando a una transformación continua de estos elementos, en la que la tensión y el enfrentamiento entre las fuerzas de la vida y de la necesaria individuación, nunca terminase de resolverse por completo.

Habiendo reparado en esta importante aclaración, lo que ahora nos interesa afirmar es que a pesar de que hasta ahora hemos intentado relacionar el vitalismo de Deleuze con una ética de la vida entendida como una especie de *arte de la existencia*, en realidad caeríamos en un gran error si creyésemos que el alcance de este vitalismo tuviera que limitarse a la esfera de un comportamiento ético sin pretensiones políticas y sociales. Porque si bien podría argumentarse que la filosofía vitalista de Deleuze parecería concluir en una propuesta ética de corte inmanente —tal y como fue considerado por Mengue y aparentemente por Foucault hasta cierto grado—, al hacerlo tendríamos que intentar ser conscientes de que Deleuze no es un filósofo que admitiera una categorización o división específica dentro de su filosofía y que en todo caso, más que haber desarrollado una diversidad de propuestas esencialmente éticas, ontológicas o políticas, lo que él construyó fue una teoría filosófica que operase como un sistema

¹⁶⁰ Sobre el peligro de la línea de muerte, comentan Deleuze y Guattari : “Ese es precisamente el cuarto peligro: que la línea de fuga franquee la pared, salga de los agujeros negros, pero que, en lugar de conectarse con otras líneas y de aumentar sus valencias en cada caso, se convierta en destrucción, abolición pura y simple, pasión de abolición. Como la línea de fuga de Kleist, la extraña guerra que libra, y el suicidio, el doble suicidio como salida que convierte la línea de fuga en una línea de muerte”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op.cit.*, p.232-233.

abierto, en la que pareciera que ningún concepto podría encasillarse en una sola rama del pensamiento filosófico.

En este sentido, aunque algunos comentaristas han mantenido la opinión de que la filosofía de Deleuze funda una “ética autónoma, post-moderna, emancipada del plano de lo jurídico-político y de la temática de la revolución”,¹⁶¹ lo cierto es que si bien Deleuze efectivamente se apartó de la filosofía política hegemónica y de la idea de una “gran revolución”, aun así no existe una razón suficiente para argumentar que la filosofía y el vitalismo de Deleuze son completamente ajenos a pretensiones y objetivos de índole político. Ya que incluso si Deleuze se alejó claramente de ciertos conceptos e instancias básicas de la filosofía política —como el Estado, los partidos, los sistemas políticos o los conceptos de revolución y utopía—, ello no tendría que llevarnos a pasar por alto las claras razones que existen para reconocer el valor y el interés político de la filosofía vitalista deleuzeana. Como lo es el que el propio Deleuze nunca dejó de hacer referencia al carácter político de su obra,¹⁶² o el hecho aún más significativo de que en realidad, muchos de sus conceptos o bien discuten un tema de interés y repercusiones políticas —como la individuación, el poder, la resistencia, la regulación de la vida y el carácter micrológico o subjetivo de la dominación— o en su defecto, incluso postulan o reformulan nociones fundamentales de la filosofía política. Como ocurre por ejemplo con la noción de Estado, que a partir de la contraposición que Deleuze formula entre dicho concepto y el concepto de máquina de guerra, deja de ser una gran entidad

¹⁶¹ Así es como Marcelo Antonelli interpreta la consideración de la ética de la vida hecha por Mengue, afirmando que gran comentarista y estudioso del pensamiento deleuziano, afirma que los conceptos deleuzianos son irreductibles a la esfera privada o moral pero aun así ajenos a la política y a la historia, de manera que en esta perspectiva: “toda la producción deleuziana tiende a refundar una ética autónoma, post-moderna, emancipada del plano de lo jurídico-político y de la temática de la revolución”. Marcelo Antonelli, “El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia” en *Cuadernos de filosofía*, p.52.

¹⁶² Con respecto a la gran diversidad de declaraciones políticas de Deleuze, por referirnos sólo a algunas de ellas, tenemos por ejemplo su declaración hecha en el marco de su entrevista con Toni Negri en 1990, en la que Deleuze afirma que todo su *Anti-Edipo* “fue un libro de filosofía política” (Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.236) ; o sus múltiples declaraciones encontradas en *Mil Mesetas*, en las que junto a Félix Guattari anuncia la existencia de una nueva política de los devenires, que conciben como una “política de la brujería” que existe en un más allá de lo que solemos reconocer como la política habitual (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.252), o incluso la famosa frase de Deleuze en la que comentó que él y Guattari tuvieron “la impresión de estar haciendo política incluso cuando habla(ron) de música, árboles o rostros” (Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p. 168). Mostrándonos todo este manojito de conceptos y declaraciones, la existencia de un verdadero interés y un trabajo relacionado con la discusión de cuestiones políticas dentro de la filosofía de Deleuze y Guattari.

fundante y necesaria para el orden político y pasa a ser una especie de aparato que bien puede y debe ser constantemente alterado.

Ahora bien, al reconocer el carácter y el interés político evidente que existe en la filosofía deleuzeana, es importante que no perdamos de vista que al mismo tiempo en que Deleuze se interesó por afirmar la pretensión política de su obra, como ya lo hemos dicho, también buscó hacer explícito el interés vitalista que recorrió toda su filosofía, llegando incluso a afirmar que todo cuanto escribió fue vitalista.¹⁶³ Lo que más que llevarnos a pensar en un problema o una inconsistencia dentro de sus aspiraciones e intereses filosóficos, debe llevarnos a reconocer simplemente que al construir su filosofía, Deleuze pretendió que ella operase verdaderamente como un sistema abierto o rizomático, que fuese independiente de cualquier eje o principio determinante, pero que aun así tuviese al plano de inmanencia y al vitalismo como dos formulaciones que desempeñan una labor fundamental dentro de él. Operando estos desarrollos como una especie de principio múltiple e inmanente que sirve como una matriz para el movimiento, la espontaneidad y la variación a través de toda la filosofía deleuzeana.

Así, incluso si la filosofía de Deleuze ha de comprenderse como un sistema constituido a partir de una diversidad de líneas, pretensiones y formulaciones teóricas y conceptuales que no están ordenadas ni determinadas a partir de un eje o principio concreto y único; de cualquier manera, podría considerarse que al asumir a la vida como plano de inmanencia dinámico e intensivo —*una vida*—, ella acaba por ocupar una función amplia e importante dentro de dicho sistema. Sirviendo como el fondo intensivo, múltiple e impersonal desde el que se gestan todas las creaciones, las relaciones productivas en las que se actualiza la diferencia y los desarrollos de la propia filosofía de Deleuze.

Entonces, si “[l]a tarea de la vida consiste en hacer coexistir todas las repeticiones en un espacio en donde se distribuye la diferencia”,¹⁶⁴ —tal y como Deleuze escribiera en el comienzo de *Diferencia y repetición*—, no parecería existir

¹⁶³ Recordemos la muy famosa declaración de Deleuze: “Todo cuanto he escrito —al menos así lo espero— ha sido vitalista, y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento”. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, *op.cit.*, p.202.

¹⁶⁴ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p.16.

algún impedimento para que semejante premisa pudiese ser asumida de múltiples formas dentro de la rizomática filosofía de Deleuze. Pudiendo leerse tanto en los términos de la ontología —tomándose como una afirmación de la vida como plano de inmanencia y matriz o principio de creación—, como en los términos de una ética —tomándose como una premisa que justifica una ética vitalista o un arte de la existencia dedicada al surgimiento continuo de nuevos individuos y modos de existencia—, como también incluso en los términos de una posible filosofía política —tomándose como un llamado a una resistencia política que se oponga a los mecanismos y a las tecnologías que instauren un primado de lo igual y una limitación de la potencia y la variación vital—. Siendo así que parecería que la misma ontología de la diferencia y el vitalismo de Deleuze, pueden tomarse tanto como fundamento de una propuesta ética, como también de una vía de acción política basada en comportamientos muy similares a los de la ética de la vida, mediante los que se pretenda diluir el orden establecido y permitir el surgimiento de configuraciones, grupos, individuaciones e instancias políticas siempre nuevas.

Así, si en un punto Foucault llegó a hablar de una resistencia política basada en la defensa de la vida, que se caracterizaría por oponerse a la administración y la regulación biopolítica y por luchar no precisamente en contra del “individuo”, sino más bien en contra del “gobierno de la individualización”;¹⁶⁵ creemos que la propuesta vitalista de Deleuze tiene el gran mérito de servir para comprender y justificar de un modo más claro esta consideración de una resistencia en defensa de la vida, que dentro de la propia filosofía de Foucault no termina por ser evidente cómo es que podría fundamentarse y entenderse. De modo que la noción deleuzeana de una vida impersonal que opera como plano de inmanencia absoluto, resulta ser una muy valiosa contribución, que permite tanto profundizar en el carácter del propio vitalismo de Deleuze, como también fundamentar a la resistencia política desde un enfoque ontológico y vitalista. Después de lo cual, algunos de los aspectos y las pretensiones de una lucha por la vida, adquieren mayor claridad y mayor peso, siendo observados a

¹⁶⁵ Ver Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, p.6.

contraluz de una vida que se asume como matriz de disolución y como principio de creación.

Una resistencia impersonal

Habiendo planteado la idea de que el concepto impersonal e inmanente de *una vida* proporciona un fundamento adecuado para una resistencia política que, por su carácter vitalista, creativo e impersonal, opera en contra de las tecnologías de control y el perfilamiento de la información, queda ahora la tarea de indagar en el modo en que semejante resistencia podría llevarse a cabo y en la manera en que ella podría servirnos para plantear una vía de enfrentamiento frente a la regulación de la vida efectuada por la IA. De manera que ahora nos concentraremos en las preguntas de ¿cómo es que podría operar una resistencia política enfocada en la defensa de una vida que se asume como principio de creación? y ¿cómo es que dicha resistencia se opondría a la regulación, la impotencia y la limitación de la vida que es producida a partir de la IA en su uso hegemónico como tecnología biopolítica?

Ahora bien, es importante aclarar que, al indagar en estas preguntas, no pretendemos elaborar un desarrollo exhaustivo de la filosofía política de Deleuze, ni de la modalidad de resistencia política que consideramos que se plantea en ella. Principalmente porque esa pretensión, con sus aciertos y sus errores, ya fue desarrollada en mi tesis de licenciatura y además, porque en lugar de proponer un entendimiento general de la resistencia política de Deleuze, lo que ahora buscamos es únicamente destacar algunos de sus aspectos vitalistas y de sus lineamientos prácticos. Los cuales, consideramos que pueden servir para definir algunos ejes de acción adecuados para definir una resistencia política que pretenda oponerse al uso hegemónico de la IA.

De modo que, en lugar de intentar proponer una comprensión general de la noción de resistencia política en Deleuze, lo que buscamos ahora es únicamente poner

a trabajar algunos elementos de esta teoría de la resistencia con relación a un problema y una circunstancia específica. Que corresponde al problema de la integración de la IA a las técnicas biopolíticas de control y de la fatalidad inteligente que esta integración conlleva. Entendiendo a dicha fatalidad como la hemos definido en nuestro primer capítulo; a saber, como la operación violenta y limitante que se produce sobre la vida y los modos de existencia mediante la operación actual de los sistemas y dispositivos inteligentes, que, participando de las técnicas de control, contribuyen a hacer de la vida un fenómeno limitado en sus manifestaciones, regulado incesantemente e integrado en perfiles y subjetividades concretas, que permanecen dentro de márgenes de acción regulables y previsibles. Márgenes convenientes para la perpetuación del sistema económico capitalista y para la perpetuación de la dominación y el propio ejercicio del poder que le acompaña.

Persiguiendo este objetivo concreto, el punto de partida que nos resulta más adecuado para comenzar a indagar en estos posibles ejes o lineamientos de una resistencia política en clave vitalista, es el concepto del devenir, al que ya nos hemos aproximado en nuestro capítulo anterior. Pues consideramos que dicho concepto constituye una formulación bastante adecuada para definir de un modo muy claro el tipo de procesos y pretensiones de la resistencia política deleuzeana que nos interesa destacar en este momento. La razón que tenemos para considerarlo así, es que el devenir es un concepto privilegiado dentro de la filosofía de Deleuze, en tanto que él describe un proceso de individuación que no solo se corresponde con los procesos de desplazamiento y actualización de la diferencia que se describen en la ontología deleuzeana, sino que además, al relacionarse con una transformación que repercute en la dimensión de las formaciones individuales —punto de partida y de llegada del devenir— permite pensar en cómo es que dichos procesos de diferenciación pueden de hecho impactar en el plano de lo concreto, lo ordenado, lo hegemónico y lo representativo. Constituyendo así una especie de puente entre la ontología y la práctica ética y política en Deleuze, que nos ayuda a definir la manera en que el desplazamiento de la diferencia y la vida, puede desarrollarse a través de relaciones en las que la espontaneidad e indeterminación de *una vida* como plano de inmanencia, abran el paso a nuevos individuos y nuevas configuraciones o modos de existencia.

Dicho esto, al establecer al devenir como punto de partida de nuestras indagaciones, resulta extremadamente importante aclarar que, al igual que la propia consideración de la resistencia política deleuzeana, el concepto del devenir no podría nunca ser sintetizado en una serie de prácticas o comportamientos específicos, porque más que designar un proceso o un acto concreto que pudiera efectuarse de la misma manera en todas las circunstancias posibles, el devenir define un movimiento que se efectúa en relación con determinaciones, sujetos y escenarios variables.¹⁶⁶ Por lo que en todo caso, en vez de llevarnos a determinar una serie de pasos concretos que tendríamos que realizar para generar relaciones creativas y contra-hegemónicas de un modo infalible, el devenir nos permitiría definir únicamente lineamientos e intereses de un proceder político que nunca podría ser sintetizado en un programa de acción concreto, sino que tendría que ser adaptado continuamente.

Teniendo esto en mente, lo que sigue es entonces una exploración productiva del concepto del devenir, mediante la que pretendemos extraer algunos ejes e intereses dinámicos de resistencia, que sin llegar a definir un programa o una acción concreta, pueden servir de algún modo para trazar algunas líneas de enfrentamiento en la defensa de la vida frente a la fatalidad inteligente. Ejes de acción en los que se manifiesta una asunción de la vitalidad en términos inmanentes y creativos, sobre los que consideramos que puede proliferar una vía de resistencia frente a los procesos que perpetúan al sujeto modulado en los tiempos de la primacía de la IA.

Así pues, comenzando con esta breve aproximación al concepto del devenir, en la que poco a poco iremos reparando en las premisas de la resistencia política que buscamos plantear, lo primero que hemos de recordar y enfatizar es que, tal y como lo hemos mencionado ya en nuestro capítulo anterior, el devenir describe un proceso de

¹⁶⁶ Como lo comentamos, la propia noción de resistencia política en Deleuze no llega nunca a constituir un programa específico de acción política, en tanto que, como ya lo hemos anticipado, la resistencia política se aparta de la pretensión de definir un camino único para la batalla, un nuevo gran Estado o un sujeto específico que encarne y asuma las tareas de la revolución. De ahí que Deleuze continúe recordándonos que siempre hay algo por hacer, nuevas herramientas que explorar, nuevos conceptos por crear y nuevas líneas de combate que se lleven a cabo en nombre de “un pueblo que falta”. El cual, en lugar de constituir una configuración política o social utópica que tendría que ser alcanzada, corresponde más bien a una aspiración irrealizable que anima el esfuerzo continuo de desterritorialización. De ahí que Deleuze y Guattari comenten que “La revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.29.

individuación afín al vitalismo inmanente de Deleuze y a su ontología de la diferencia. De hecho, basándonos precisamente en la afinidad que hemos reconocido entre el devenir y los procesos de diferenciación implicados con la noción impersonal de *una vida*, ha sido que hemos podido afirmar en aquel capítulo, que el devenir consiste en un proceso que se contrapone a la idea de identidades rígidas e inmutables y que en ese sentido también se opone a la regulación de la vida y a cualquier proceso que pretenda constituir sujetos atados a una existencia previsible. Lo que nos ha llevado a ver al devenir como una alternativa frente al proceso de subjetivación desplegado por las técnicas biopolíticas y frente al tipo de subjetividad que, siguiendo a Deleuze, hemos descrito como la subjetividad modulada: aquella subjetividad permanentemente regulada a través de la información, incapacitada para constituirse más allá de patrones y flujos de comportamiento definidos por los sistemas inteligentes y que termina por ser condensada en un perfil digital mediante el cual se definen sus intereses, deseos y modos de existencia.

Debido a esta oposición entre el devenir y la producción de sujetos e identidades que se mantienen dentro de márgenes o formas concretas, resulta evidente que al hablar del este concepto nunca estaremos haciendo referencia a un proceso de imitación o de sustitución que ocurre entre identidades fijas. Es decir, que el devenir no describe una relación o un simple proceso de mimesis o de transformación que se mantiene dentro del ámbito de las identidades ya existentes; como si al devenir mujer o devenir animal, un hombre literalmente se transformara en una mujer o un animal, en una especie de juego ocurrido entre identidades inmutables.

En todo caso, contrariando la noción de una transformación que permanece encerrada dentro del ámbito de lo actual y lo concreto —una transformación que solo puede comprenderse como una repetición de lo mismo— el devenir debe ser concebido como un movimiento o bloque impersonal que no está sometido al plano de lo representativo y lo identitario. Ya que de hecho, ni siquiera corresponde a un proceso que es realizado por identidades en sí mismas, sino a uno que surge y se despliega a partir de aquello que opera *entre* ellas y que no es más que el trasfondo múltiple y

dinámico de la existencia, del que las propias identidades son una especie de efecto de actualización sometido a cambios continuos.¹⁶⁷

De esta manera, en lugar de verse como un proceso de transformación o un movimiento que reproduce la primacía de la identidad, el devenir es un concepto comprometido con una consideración dinámica y múltiple de la vitalidad y de la existencia, que, como ha sido señalado por Alejandro López al ahondar en la utilidad y la relevancia política del este concepto:

[P]ermite concebir a lo existente a partir de la diferencia interna frente a la cual toda entidad se encuentra en una constante actualización, y no a partir de la verdad evidente que encierra el principio de identidad.¹⁶⁸

Teniendo así el gran mérito de ser un concepto que, a la par que hace referencia a un proceso de actualización e individualización, simultáneamente permite asumir a los individuos como productos dinámicos de la multiplicidad, que participan de un proceso de diferenciación vinculado con el propio flujo vital de variación y creación. Contribuyendo así, este concepto del devenir, al abandono de la creencia en identidades acabadas y bien formadas, sin llegar a implicar nunca una renuncia absoluta de la individuación.

Entonces, si tuviéramos que describir qué tipo de movimiento es el que de hecho se lleva a cabo en el devenir, tendríamos que describirle como un movimiento que se produce siempre desde un más allá —o más acá— de las identidades y que solo recae en ellas en la medida en que es en el ámbito de lo representable y lo individual, que termina por efectuarse la actualización de la diferencia que ocurre en el devenir. Descripción que contribuye a que contemplemos al devenir como un proceso en el que se diluye la firmeza de las identidades y en el que se abre paso al

¹⁶⁷ De allí que al referirse a este entre, Deleuze y Guattari comenten lo siguiente: “Entre las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra, y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el en medio”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas...*, op.cit., p.29.

¹⁶⁸ Alejandro Simón López, “El devenir animal como herramienta política” en *I Jornadas de estudiantes del departamento de filosofía*, p.2-3.

surgimiento de formaciones inéditas y espontáneas, que no se ajustan a ninguna configuración previa ni siguen el hilo de una forma o identidad precedente.¹⁶⁹

Al contradecir la idea de individuos y sujetos invariables —atados a una predecible repetición de la identidad— el devenir termina por ser un concepto que, consecuentemente, se opone a la permanencia de cualquier identidad o subjetividad específica y que en todo caso nos invita a explorar aquello a lo que Deleuze llegó a referirse como *individuaciones sin sujeto*.¹⁷⁰ Las cuales, han de entenderse como individuaciones que no instauran nuevas formas, figuras, organismos y sujetos de acuerdo a la lógica de la identidad y de la permanencia, sino que en su lugar, producen individuos que operan como simples momentos de un proceso de desplazamiento de la corriente vital: individuos transitorios que se asumen como efectos y nuevos puntos de partida para el devenir.

Por este motivo, el devenir es un concepto que nos ayuda a definir el proceder ético y político de una filosofía que, como nos recuerda Julián Zicari, “[...] se reclama a sí misma como una filosofía de los movimientos, de los flujos y las transformaciones”.¹⁷¹ Llevándonos a intuir una vía para que el llamado constante al movimiento y a la vida, pueda traducirse en un interés y un objetivo un tanto más concreto: el de generar procesos de individuación que evadan la primacía de la

¹⁶⁹ Con este señalamiento en mente, hemos de observar que el devenir se nos muestra como un punto de entrada privilegiado para plantear el puente entre la ontología de la diferencia y una posible práctica política. Ya que consigue relacionar el proceso de desplazamiento de la diferencia del que se habla en la ontología de Deleuze, con un proceso de actualización de lo múltiple y lo virtual que deviene en la producción de nuevos individuos que se alejan de cualquier estructura, forma o subjetividad concreta. Mostrando la manera en que el paso entre lo indeterminado y lo determinado termina por ser algo más que un simple proceso ontológico, pudiendo verse también como un proceso creativo capaz de atentar contra las formas subjetivas hegemónicas y por ende, contra las técnicas y las relaciones de poder que les producen. Todo ello, asumiendo a la vida como génesis intensiva, plano de inmanencia y principio de creación.

¹⁷⁰ Una cita textual en la que Deleuze habla en estos términos la encontramos en “Un retrato de Foucault”, en donde Deleuze comenta: “El amor es un estado y una relación entre personas, entre sujetos. Pero la pasión es un acontecimiento infrapersonal que puede durar tanto como una vida [...] un campo de de intensidades que individúa sin sujeto. [...] Se trata, en efecto, de una terrible fraternidad anímica, algo que ya no es humano (¿qué es él? ¿un lobo?). Es muy difícil de expresar, es muy difícil transmitir una distinción nueva de estados afectivos. Chocamos, en este punto, con la interrupción de la obra de Foucault. Quizá él hubiera dado a esta distinción un alcance filosófico idéntico al vital. Pero hemos de proceder con una enorme prudencia con respecto a eso que él llama “modos de subjetivación”. Estos modos comportan efectivamente individuaciones sin sujeto”. Gilles Deleuze, “Un retrato de Foucault” en *Conversaciones*, p.163-164.

¹⁷¹ Julián Zicari, “¿Devenir axioma o devenir revolucionario? La cuestión política en Deleuze: multiplicidades, Estado y devenir”, en *Otros logros. Revista de estudios críticos*, p.4 (72).

identidad y que permitan el desplazamiento momentáneo de la variación y la diferencia —en detrimento de la perpetuación de un tipo concreto de identidad o subjetividad—.

De este modo, si por un lado tenemos tecnologías que producen procesos de subjetivación que generan sujetos permanentemente modulados dentro de flujos y márgenes específicos, procesos herederos del primado metafísico de la identidad, que se adecuan a las relaciones y técnicas biopolíticas y que se perfeccionan a través del desarrollo de la IA y de la red de internet —la plataforma perfecta para cumplir la pretensión de regular la vida dentro de márgenes y patrones anticipables—; por otro lado, encontramos a la consigna deleuzeana del devenir, que nos recuerda que detrás de nuestras identidades aparentemente fijas y detrás de la subjetividad modulada que nos es impuesta, existe un plano de inmanencia y una vitalidad múltiple, intensiva e impersonal, que opera como un flujo o una matriz de disolución continua. Vitalidad que desplaza a todos los individuos y que conlleva el surgimiento continuo de nuevas relaciones, encuentros y formas. Sin que la proliferación de las técnicas de control y la IA pueda llegar a ser lo suficientemente fatal como para impedir por completo el fluir de esta espontánea corriente vital de variación y diferencia, que se desarrolla desde el trasfondo múltiple de la propia existencia.

Entendiendo esta oposición entre los procesos de subjetivación y el devenir, es entonces que dicho concepto se muestra extremadamente pertinente y subversivo. En la medida en que al evadir la pretensión de producir subjetividades fijas, él contribuye a que no perdamos de vista que para luchar en contra de las técnicas biopolíticas de control, hemos de aspirar a desarrollar un tipo de vitalidad que no consista en la permanencia de nuestras identidades y en el bienestar de nuestro organismo, sino en la proliferación de nuevos individuos, valores y modos de existencia. Lo que, expresado de otro modo, significa que el devenir nos lleva a no perder de vista que la resistencia política y la defensa de la vida, están fuertemente relacionadas con la producción de un cierto tipo de procesos de individuación que, en palabras de Deleuze “sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapen al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes”.¹⁷² Incluso si

¹⁷² Gilles Deleuze, *Conversaciones*, op.cit., p.245.

semejantes procesos terminan por integrarse inevitablemente dentro de relaciones de poder y vuelven a instaurar organismos o individuos que se inscriben en el orden hegemónico de las cosas. Recordatorio que nos hace el propio Deleuze y que no podemos nunca perder de vista al ahondar en la postura de resistencia política de este filósofo.¹⁷³

Ahora bien, aunque sabemos ya que esta aspiración de producir individuos que escapen momentáneamente de la dominación no podría simplemente sintetizarse en una máxima universal de acción política; lo cierto es que ello no nos impide intentar valernos de esta consigna vitalista y buscarle utilidad en relación con nuestros propósitos específicos. Pues resulta completamente válido y hasta necesario, para cualquier esfuerzo que pretenda emplear la filosofía política de Deleuze, el atender a la indicación deleuzeana de usar la teoría filosófica como una *caja de herramientas* para enfrentarse a problemáticas concretas. Lo que en este caso particular, nos lleva a intentar traducir la premisa de producir *individuaciones sin sujeto* que encontramos en el devenir, de un modo que, sin llegar a constituir una regla de acción universal y exhaustiva, aun así resulte útil para enfrentarnos al problema de la fatalidad inteligente.

Entonces, intentando poner a trabajar la premisa vitalista del devenir con relación a la problemática biopolítica que nos interesa, la primera gran intuición que se nos presenta es la siguiente: si el devenir depende de procesos de individuación creativos, en los que se efectúa la vitalidad impersonal y se abre paso a la variación y la diferencia; entonces, para aspirar al devenir en el marco de la fatalidad inteligente, resultará necesario esforzarnos por interrumpir la producción de los sujetos modulados e intentar desarrollar eventos o comportamientos que lleven al surgimiento de individuos que no se adecuen completamente a las determinaciones impuestas mediante los sistemas de regulación informáticos. Ya que, al basarse en la idea de un proceso de individuación fuertemente relacionado con el desarrollo de la vitalidad

¹⁷³ Dice Deleuze: “Puede, en efecto, hablarse de procesos de subjetivación cuando se consideran las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse como sujetos: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapen al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes. Aunque ellos se prolonguen en nuevos poderes o provoquen nuevos saberes: tienen en su momento una espontaneidad rebelde”. Gilles Deleuze, *Conversaciones, op.cit.*, p.245.

impersonal y con la generación continua de individuos y modos de existencia siempre nuevos; el devenir, constituye un movimiento que únicamente puede desplegarse en oposición a los procesos de subjetivación de la biopolítica. Lo que quiere decir que el devenir, usado como aspiración ética y política, sólo puede llevarse a cabo a partir del desmantelamiento de los procesos y las técnicas que producen al sujeto modulado. Pues es a partir de dicho desmantelamiento, que puede abrirse un espacio para una individuación que no esté permanentemente integrada dentro de márgenes de comportamiento personalizados, que encaminan a la vida por flujos previsibles.

En este sentido, si decimos que el devenir nos dirige hacia esta intuición de resistencia política, es porque consideramos que, teniendo en cuenta el escenario de dominación en el que nos encontramos —caracterizado por la proliferación de las técnicas de control que emplean la IA—, el esfuerzo hecho para asumir al devenir como aspiración política, requiere innegablemente la puesta en marcha de estos dos ejes de acción. Es decir, que consideramos que para que hoy en día podamos adoptar al devenir como consigna y aspirar a la producción de individuos y formas de vida que se extraigan momentáneamente de la regulación y la determinación impuesta por la tecnología inteligente, será absolutamente necesario llevar a cabo la premisa doble de (1) impedir, sabotear o alterar el funcionamiento de los dispositivos y sistemas inteligentes que participan de la regulación de la vida y de la producción continua de los sujetos modulados; y (2) buscar la generación de diversos flujos de pensamiento y de acción, que pongan en duda el carácter identitario de nuestra existencia y que no se adecuen ni se sometan al procesamiento inteligente de la información ni a los perfiles digitales en los que la vida queda atada a una determinación orgánica, personal y regulable. Premisas que tendrán que actualizarse de acuerdo con escenarios y circunstancias específicas —por lo que no definen un programa concreto de acción política—, pero que incluso así tienen el gran valor de señalar dos ejes de combate desde los cuales podemos comenzar a plantear una resistencia política comprometida con la defensa de la vida impersonal y con el desmantelamiento de la regulación inteligente de la vida.

No obstante, al definir estos ejes de acción, es sumamente importante señalar que aun dividiendo esta intuición de resistencia política en dos premisas distintas entre sí, en realidad, resulta conveniente que seamos capaces de verlas como dos esfuerzos relacionados que participan de un mismo objetivo. Porque más que asumirlas como dos premisas que pueden llevarse a cabo de manera independiente, nos parece que corresponden a dos esfuerzos que, en la gran mayoría de los casos, tendrán que operar de manera simultánea. Ello, por el simple motivo de que al impedir o intervenir el funcionamiento hegemónico de los sistemas inteligentes, ya estaríamos dando el primer paso para que se produjeran procesos de individuación que se distancien de la subjetividad modulada. De la misma manera en que al pretender generar individuos y modos de vida que proliferen al margen del comportamiento y las formas de vida hegemónicas promovidas por las técnicas de control, ya estaríamos apartándonos del modo en el que usualmente son utilizados los dispositivos y los sistemas inteligentes. Correspondiendo entonces, a dos ejes de acción paralelos que, en todo caso, solo nos permiten definir dos aspectos o frentes de lucha de una misma batalla llevada a cabo en nombre de la vitalidad impersonal.

Así pues, si de lo que se trata en gran medida es de actuar sobre el funcionamiento de los sistemas inteligentes y procurar la proliferación de procesos de individualización que tomen distancia frente a los procesos de subjetivación en los que participa la IA, entonces, adentrándonos de lleno en el camino que estas primeras dos premisas nos señalan, nuestra siguiente intuición complementaria es la de que un posible tercer eje de resistencia basado en el devenir, podría encontrarse en el esfuerzo por producir sistemas y redes de información abiertas. Pensando en estos *sistemas abiertos* de la manera en que fue planteada por Deleuze a partir del concepto del rizoma. Es decir, como sistemas que, en lugar de operar dentro de márgenes y límites concretos —como lo hacen en última instancia todos los sistemas inteligentes—, más bien pretenden ser capaces de relacionarse con aquello que no está ya incluido dentro de ellos —lo ajeno y diferente— de un modo productivo y transformador. Renunciando a la idea de un objetivo o una identidad, estructura o unidad ulterior, a la que el propio sistema deba permanecer atado.

El motivo principal de que reparar en el devenir nos permita plantear la premisa de producir sistemas abiertos o rizomáticos, es el hecho de que el concepto del devenir guarda una clara relación con el concepto del rizoma. Como puede verse a partir de lo dicho por los propios Deleuze y Guattari, cuando en el famoso ejemplo del devenir entre la avispa y la orquídea que elaboran en *Mil mesetas*, terminan por declarar que lo que se *hace* en el devenir es, precisamente, un rizoma.¹⁷⁴ Pues al corresponder a un movimiento o proceso de individuación donde el énfasis está puesto en la multiplicidad y el plano de inmanencia, en lugar de en la identidad, hemos visto ya que el devenir constituye una relación productiva entre individuos que en realidad deben asumirse como series y efectos transitorios de un trasfondo múltiple e intensivo. Lo que nos permite contemplar al devenir no como una simple relación de imitación o copia entre identidades fijas, sino como una especie de vinculación dinámica entre heterogéneos, en la que ocurre una circulación de intensidades y una desterritorialización que permite la efectuación de lo múltiple y el desplazamiento de la diferencia. Descripción que nos ayuda a reconocer que el devenir opera justamente como una especie de sistema abierto —un rizoma— en el que se producen vínculos con aquello que es ajeno y exterior a lo actual y lo concreto. Vínculos mediante los cuales se permanece abierto a transformaciones inéditas, espontáneas e imprevisibles; que no se detienen frente a ningún eje, estructura o principio inamovible.

En la medida en que el devenir hace rizoma, es entonces que adoptarlo como consigna implica que declaremos un combate en contra de todas las estructuras rígidas, las relaciones de dominación y los sistemas cerrados como usualmente lo son la red de internet y los sistemas inteligentes. Sistemas que, como lo dirían Deleuze y Guattari, constituyen una bella interioridad orgánica, significativa y subjetiva;¹⁷⁵ que está

¹⁷⁴ La frase completa de Deleuze afirma: “La avispa y la orquídea hacen rizoma, en tanto que heterogéneos. Diríase que la orquídea imita a la avispa cuya imagen reproduce de forma significativa (mimesis, mimetismo, señuelo, etc.). Pero eso sólo es válido al nivel de los estratos —paralelismo entre dos estratos de tal forma que la organización vegetal de uno imita a la organización animal del otro—. Al mismo tiempo se trata de algo totalmente distinto: ya no de imitación, sino de captura de código, plusvalía de código, aumento de valencia, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encadenándose y alternándose ambos según una circulación de intensidades que impulsa la desterritorialización cada vez más lejos”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas...*, *op.cit.*, p.15-16.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.11.

empeñada en encerrarnos dentro de límites específicos y en acotar todos los cambios y las transformaciones dentro de márgenes y subjetividades concretas. Porque aunque anteriormente en esta investigación hemos admitido que la red de internet y los sistemas inteligentes constituyen tecnologías de control que permiten que el poder se ejecute *al aire libre*, operando como una especie de *sistema de geometría variable* capaz de expandirse y ampliar sus límites con tal de integrar todo aquello que se escape de su dominación —plasticidad que constituye su gran fortaleza—; aun así, es fundamental no perder de vista que, tal y como lo hemos argumentado previamente, en tanto que dichos sistemas están supeditados a la ejecución del poder y a los intereses del sistema económico capitalista en turno, no dejarán de velar por la perpetuación de un principio identitario y por la manutención de márgenes de acción específicos, que incluso siendo mutables, pretenden que la vida y nuestros modos de existencia nunca se salgan de ciertos límites innegociables.

Teniendo esto en mente, podemos especificar entonces que, lo que esta tercer premisa nos demanda, muy de la mano de la primer premisa de resistencia política que ya hemos definido, es el permanecer atentos a la operación mediante la cual las tecnologías de control buscan integrar todo lo que resulta peligroso para la perpetuación del sistema económico-político y el esforzarnos continuamente por evadir —al menos intermitentemente— esta operación de captura ejecutada por las tecnologías de control que emplean la IA. Buscando con ello que la proliferación de la tecnología inteligente no logre incapacitarnos para establecer relaciones imprevistas y para promover pensamientos y comportamientos que vayan más allá de los límites que nos imponen las tecnologías de regulación de la vida.

Por otro lado, después de comprender que el devenir guarda una fuerte relación con el concepto de rizoma y con la constitución de sistemas abiertos, conviene mencionar que él también está íntimamente relacionado con otro concepto muy presente en la filosofía de Deleuze: el concepto de lo minoritario. El cual, yendo en contra de la forma habitual en que suele ser asumido, es concebido por Deleuze no como un grupo o sector menos numeroso y desprotegido dentro de una población, sino como una especie de posición o movimiento divergente en relación con lo mayoritario.

Concepto que, igualmente, no hace referencia al grupo o sector de mayor presencia numérica dentro de una población, sino a todo aquello que define el patrón, la constante y la hegemonía dentro de un cuerpo y un sistema social.

Basándose en esta peculiar definición de estos conceptos, es que Deleuze y Guattari son capaces de afirmar, por ejemplo, que “Es evidente que 'el hombre' tiene la mayoría, incluso si es menos numeroso que los mosquitos, los niños, las mujeres, los negros, los campesinos, los homosexuales..., etc.”¹⁷⁶ y que “Cualquier determinación distinta de la constante será, pues, considerada como minoritaria, por naturaleza y cualquiera que sea su número”.¹⁷⁷ Declaraciones en las que se deja bastante claro que estos filósofos se alejan de una típica consideración cuantitativa de lo mayoritario y lo minoritario, con la clara intención de hacer que estos conceptos estuviesen más bien relacionados con una función específica dentro del cuerpo social. La cual, en el caso de lo mayoritario, corresponde a la función de velar por las estructuras, las identidades y el orden actual de las cosas. Mientras que en el caso de lo minoritario, dicha función consiste en apartarse de estas determinaciones, buscando diluir cualquier modelo o patrón que establezca una función determinante en la sociedad y en las subjetividades.

Concebido de esta manera, es que Deleuze y Guattari trazan un puente claro entre el concepto de lo minoritario y el del devenir. Pues al asumir a lo minoritario no como un individuo o grupo específico que ocupa un espacio concreto dentro de la sociedad, sino como un posicionamiento disruptor frente a aquello que determina las propias estructuras, los personajes y los modos de vida hegemónicos; es entonces que lo minoritario termina por identificarse fuertemente con el propio devenir. Identificación que es declarada explícitamente por Deleuze y Guattari, cuando afirman que “la mayoría, en la medida en que está analíticamente comprendida en el patrón abstracto, nunca es nadie, siempre es Alguien —Ulises—, mientras que la minoría es el devenir de todo el mundo, su devenir potencial en tanto que se desvía del modelo”.¹⁷⁸ Con lo que llegamos a comprender que, si lo mayoritario está vinculado con la constitución de patrones e identidades concretas, por su parte, lo minoritario no puede relacionarse con

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.107.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.107-108.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.108.

ninguna figura o personaje específico, sino que se despliega a partir del propio devenir, identificándose con él en tanto proceso de diferenciación que diluye la firmeza de todas las identidades y los modelos e introduce novedad en el mundo.

En todo caso, si por un lado puede afirmarse que lo minoritario se identifica con el “devenir de todo el mundo”, al mismo tiempo, resulta igualmente válido afirmar que todo devenir es, en última instancia, un devenir minoritario;¹⁷⁹ por la simple razón de que opera como un movimiento perverso que se aleja de las identidades, los moldes y las formas hegemónicas. De manera que el carácter transformador, creativo y vitalista del devenir, nos permite ahora comprenderlo como una especie de proceso minoritario, en el sentido de que implica una relación con aquello que no posee una identidad concreta —aquello que no pertenece a lo mayoritario ni a lo actual— y porque además conlleva un apartamiento frente a las entidades y los sujetos estables, que desempeñan un papel estructural, normativo y determinante dentro del sistema social.

De este modo, en tanto que lo minoritario constituye lo que deviene y a la vez el propio devenir es un devenir-minoritario, es entonces que asumir al devenir como consigna de resistencia vital frente a la fatalidad inteligente, nos lleva a adoptar como cuarta premisa, el buscar vincularnos productivamente con aquello que aún no ha sido del todo integrado dentro de los patrones, los moldes, las tendencias y las categorías específicas que son producidas mediante la intervención de los sistemas inteligentes. Es decir, la premisa de aspirar a un devenir-minoritario y vincularnos con aquello que se ubica en el límite incómodo de lo representable y que por ello mismo mantiene una cualidad excepcional y problemática; en relación con la cual se puede evadir la operación homogenizante de los sistemas, dispositivos y aplicaciones inteligentes. Premisa que a la par puede significar tanto que nos esforcemos por (1) relacionarnos con aquello que, incluso estando presente en las plataformas de información masiva que emplean la IA, aún no ha sido sintetizado en una categoría, consigna o mensaje concreto; como también el que (2) más bien nos esforcemos por relacionarnos con aquello que ni siquiera tiene lugar dentro de estos medios.

¹⁷⁹ Como fue declarado por los propios Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*: “No hay devenir mayoritario, mayoría nunca es un devenir. El devenir siempre es minoritario”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas...*, op.cit., p.108.

Asumiendo en este segundo caso que las redes sociales y las demás plataformas que se valen de la IA, sólo podrían servirnos como una especie de indicadores de aquello con lo que no hemos de relacionarnos si lo que queremos es participar de procesos de individuación creativos. Correspondiendo a cada uno de nosotros, decidir cuál de estas dos posibilidades de acción vinculadas con esta cuarta premisa de resistencia, será el camino más adecuado a seguir en función de las aspiraciones y las circunstancias específicas en las que se juegue nuestra defensa de la vida impersonal.

Es en la medida en que el afán de lo minoritario se relaciona con esta premisa de acción política, que al hablar de la *literatura menor*, Deleuze trae a colación la idea de que “si el escritor está al margen o separado de su frágil comunidad, esta misma situación lo coloca aún más en la posibilidad de expresar otra comunidad potencial, de forjar los medios de otra conciencia y de otra sensibilidad”.¹⁸⁰ Comentario en el que observamos que Deleuze busca hacer de lo minoritario, con su cualidad marginal y divergente, una vía para relaciones inéditas, que conduzcan a la formulación de una *otra* comunidad por hacerse, acompañada de otro tipo de conciencias, pensamientos y sensibilidades. Con lo que observamos que el concepto de lo minoritario, en su profunda relación con el devenir, pretende servir en favor de la constitución de una nueva existencia que no esté supeditada a las formas y los modos de vida más hegemónicos —dentro de los que evidentemente encontramos a los modos de vida promovidos por las tecnologías de control—. Existencia que sea el resultado de relaciones transformadoras e imprevistas, pero que sin embargo, vale la pena volver a enfatizar, no se basa en la constitución de una nueva subjetividad específica —subjetividad del tipo concreta-mayoritaria—, sino en el despliegue de un proceso de individuación sin sujeto, que es al mismo tiempo un proceso de diferenciación minoritario que aboga continua e incesantemente por la disolución de lo estable y de todo lo que haga de la vida un fenómeno orgánico e individual.

Entonces, recordando que Guattari ha llegado a decir en tiempos más actuales que “[la] represión es primero y principalmente la erradicación y la perversión

¹⁸⁰ Gilles Deleuze, *Kafka. Por una literatura menor*, p.43.

de lo singular”,¹⁸¹ —frase que bien podría reelaborarse diciendo que la represión es primero y principalmente la erradicación y la perversión de lo minoritario— esta cuarta premisa se nos presenta como una vía de preservación y proliferación de esta singularidad en peligro de ser erradicada. Porque al preocuparnos por percatarnos de lo excepcional y relacionarnos con ello, lo que estamos haciendo es participar de una práctica dinámica que aviva la fuerza disruptiva que se encuentra en lo extraño y lo marginal. Impidiendo así que la singularidad desaparezca dentro de un procesamiento inteligente de la información que busca encasillarnos en patrones, flujos y categorías masivas de comportamiento.

Finalmente, antes de concluir con el señalamiento de estos posibles ejes de acción, aún nos queda reparar en una última consigna de resistencia política basada en el devenir. La cual, consiste en la consigna de combatir la proliferación de los espacios inteligentes, buscando constituir en su lugar lo que Deleuze y Guattari llamaron “espacios lisos”. Para entender el motivo y fundamento de esta quinta consigna de resistencia frente a la fatalidad algorítmica, es necesario comprender que, si el devenir está asociado con procesos de individuación minoritarios y con la reconfiguración de los afectos y los modos de existencia; entonces, el mismo devenir también guarda una relación con el surgimiento de nuevos espacios inéditos. Porque al producir procesos de individuación que se distancian de las subjetividades hegemónicas y de las estructuras, patrones y modelos que se ajustan al orden político, económico y social; no sería válido ni creíble suponer que el devenir produjese individuos que terminaran por integrarse inofensivamente dentro de los espacios comunes y los organismos mayoritarios, tal y como si los nuevos individuos en devenir, con sus nuevos afectos, deseos, intereses, relaciones y formas, pudiesen sencillamente ocupar los espacios ya existentes, sin necesidad de modificarlos de acuerdo a sus propias necesidades y modos de existencia.

De este modo, en la medida en que la constitución de nuevos procesos de individuación no es algo que pueda ocurrir sin modificar la propia configuración social y espacial que acompaña a los individuos, resulta mucho más sensato anticipar que el

¹⁸¹ Félix Guattari y Antonio Negri, *New lines of Alliance. New spaces of liberty*, p.98. La traducción es mía.

escape continuo de las subjetividades y de las demás determinaciones e instancias mayoritarias, trae consigo el surgimiento de nuevos espacios. Los cuales, al igual que los propios individuos que resultan del devenir, habrán de apartarse de las formas, los lineamientos y las estructuras habituales; alejándose de los espacios comunes en los que suele transcurrir la vida regulada.

Es precisamente en la medida en que Deleuze y Guattari fueron conscientes de este vínculo entre el devenir y la constitución de un tipo de espacio que se alejase de la lógica mayoritaria, que ellos mismos propusieron el concepto del *espacio liso*. Concepto que les sirvió para plantear un tipo de espacio opuesto al ámbito mayoritario y al espacio estructurado y codificado que le acompaña, al que por su parte se refirieron como el *espacio estriado*. Asumiendo a este último, como el espacio codificado, cerrado y métrico¹⁸² que encontramos típicamente en las vialidades, las calles o dentro de las instituciones como las escuelas, las prisiones, las fábricas o las oficinas. Espacio que se caracteriza por poseer un orden, código y estructura muy específica, en función de los cuales se define el modo particular y concreto en que dicho espacio ha de ser ocupado y transitado invariablemente.

Ahora bien, al respecto de este *espacio estriado*, una de las intuiciones actuales que podrían defenderse, es que si bien Deleuze y Guattari plantearon este concepto para describir un tipo de espacio muy específico, asociado con ciertas instituciones o sistemas concretos, incluso así, la definición del espacio estriado podría servirnos hoy en día para describir a los espacios virtuales y actuales que emplean la IA en algún grado, como el *metaverso* o las casas, tiendas y áreas inteligentes conocidas como *smart suburbs*, que hoy en día proliferan en ciertas ciudades del mundo. Ya que a pesar de que estos espacios y lugares inteligentes se jactan de no producir barreras, sino más bien conexiones útiles y benéficas entre los individuos y su entorno —como todas las demás tecnologías de regulación que emplean la IA—; en realidad, después de todo lo que hemos dicho sobre la participación de esta tecnología en las técnicas del poder biopolítico y sobre la operación del poder *al aire libre* en las sociedades de control, es claro que, de una u otra manera, estos espacios buscan

¹⁸² Ver. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas...*, *op.cit.*, p.368.

establecer ciertos flujos, márgenes, lógicas y límites concretos; dentro de los cuales se pretende que el comportamiento de los individuos pueda ser predicho y encauzado. Ello, claro está, con el objetivo de que dicho comportamiento se adecue a los intereses y mandatos de quienes perpetúan el sistema de la dominación. Hecho que nos permite afirmar que estos espacios inteligentes se asemejan bastante a la descripción deleuzeana de los espacios estriados, cuando menos, en lo que corresponde al carácter cerrado de estos espacios y al hecho de que ellos son espacios definidos en función de lo mayoritario, que además pretenden ser espacios que solo se pueden transitarse de una manera muy particular.

Si somos conscientes de que la IA se ha integrado dentro de las técnicas de control y de la manera en que esta tecnología ha contribuido a efectuar sus objetivos de regulación continua, vemos entonces que los espacios inteligentes se muestran como una versión actual, dinámica y mejorada de los espacios estriados; permaneciendo fiel a su relación con el ámbito de lo mayoritario y al objetivo de mantener a la vida dentro de sistemas cerrados. Volviéndose claro que en contra de la idea de que los espacios inteligentes simplemente sirven para facilitarnos las cosas a partir de la personalización ininterrumpida de nuestro entorno, en realidad, existen razones de peso para considerar que estos espacios constituyen un avance en torno a la aplicación biopolítica de la IA. Representando un paso significativo hacia el futuro anhelado de la cibernética social y las tecnologías de control, en el que se busca que no exista un solo momento ni un solo lugar que se extraiga del fatal procesamiento inteligente de la información.

En tanto que puede reconocerse un vínculo entre los espacios estriados y los espacios físicos o virtuales en los que se emplea la inteligencia artificial, es que reparar actualmente en el concepto del *espacio liso* puede tener bastante pertinencia y utilidad. Porque al ser que Deleuze y Guattari plantearon este concepto en oposición a los espacios estriados, por ende, de igual manera podría decirse que la constitución de espacios lisos representaría un objetivo que podría servirnos para oponernos a la operación de los espacios inteligentes. Sin embargo, para comprender exactamente el motivo de esto, es necesario ahondar en el modo en que Deleuze y Guattari conciben a

este espacio liso. Al respecto, la manera más general de describir cómo es que estos filósofos definen este espacio, es describiéndolo como un espacio abierto, que en vez de poseer un código, orden, lógica o estructura que determine un modo concreto en que dicho espacio ha de ser ocupado por los distintos sujetos o personajes que lo recorren, más bien existe como un tipo de espacio en creación y transformación continua, en el que se distribuyen flujos dinámicos y agenciamientos heterogéneos, que no están definidos en función de un principio, límite, objetivo o eje fundamental.

En este sentido, para enfatizar la oposición que existe entre el *espacio liso* y el *espacio estriado*, puede decirse con relativa simpleza, que el espacio liso, tal y como fue expresado por los propios Deleuze y Guattari, es un espacio vectorial o proyectivo, “en el que se distribuyen las cosas-flujo, en lugar de distribuir un espacio cerrado para cosas lineales y sólidas”.¹⁸³ Queriendo decir con ello, que el espacio liso es un espacio que no es recorrido ni fundado a partir de identidades o subjetividades concretas, sino un espacio que es ocupado por individuaciones dinámicas e impersonales, que proyectan dicho espacio tan solo en el mismo momento en que lo transitan, haciéndolo sin establecer límites ni determinaciones previas. Mientras que, en el caso del espacio estriado, él constituye un espacio que es habitado por identidades y subjetividades concretas, que justamente, a partir de su propio carácter concreto, recorren este espacio mediante líneas, caminos, códigos y formas específicas y bien conocidas. Siendo esta la distinción que finalmente lleva a Deleuze y a Guattari a concluir que la gran diferencia entre estos espacios puede sintetizarse en el hecho de que “en un caso 'se ocupa el espacio sin medirlo', en el otro 'se mide para ocuparlo’”.¹⁸⁴ Destacando que en un caso se trata de un espacio que no está sometido a ninguna configuración ni lineamiento previo y en el otro, esta configuración, orden, estructura y medición previa, resulta fundamental.

Como gran ejemplo de esta distinción entre el espacio liso y el espacio estriado, Deleuze y Guattari recurren a la distinción que existe entre el juego del *go* y el ajedrez. Sirviéndose de estos juegos de tablero para señalar esta diferencia entre dos

¹⁸³ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas...*, *op.cit.*, p.368.

¹⁸⁴ *Idem.*

espacios que son ocupados de modos completamente distintos entre sí. Caracterizándose el primero, el tablero del *go*, por ser un tipo de espacio que se reconfigura y se transforma continuamente conforme es ocupado por un individuo impersonal que no posee cualidades intrínsecas —recordándonos Deleuze y Guattari que las fichas del *go* operan como simples bolas o unidades aritméticas que poseen una función anónima y colectiva—. ¹⁸⁵ Mientras que, por su parte, el segundo de ellos, el tablero del ajedrez, se caracteriza por ser un tipo de espacio cuadrículado que sólo puede ser ocupado con base en una lógica específica y constante, en la medida en que los personajes que lo recorren están determinados a partir de propiedades intrínsecas e invariables que definen sus movimientos y las relaciones que pueden establecer entre sí.

En este sentido, se hace bastante evidente que constituir un espacio liso, en oposición a un espacio estriado como el que creemos que se perpetúa mediante los sistemas inteligentes, es una práctica que está directamente asociada con la propia constitución de los procesos de individuación impersonales —devenires—, que producen individuos incapaces de ser sintetizados en un personaje o perfil concreto. Porque, en todo caso, la premisa de producir un espacio liso, más que contener la idea de producir un espacio con ciertas características, significa en su lugar, producir un tipo de espacio sin características esenciales, que tan solo opera como el escenario dinámico de formaciones individuales que no adoptan la firmeza de sujetos ni personajes específicos y que, al igual que las piezas anónimas del *go*, solo asumen propiedades y *funciones de situación*, a partir de los afectos y las relaciones cambiantes que les constituyen en un determinado momento.

Teniendo esto en mente podemos afirmar que esta quinta consigna de resistencia política simplemente puede asumirse como la consigna de producir espacios —tanto físicos como virtuales— que no se acoplen a los sujetos modulados, ni a los avatares y perfiles digitales que nos anclan a una existencia previsible y

¹⁸⁵ De manera específica la declaración hecha por Deleuze y Guattari sobre esta idea es la siguiente: “Los peones del *go*, por el contrario, son bolas, fichas, simples unidades aritméticas, cuya única función es anónima, colectiva o de tercera persona: “Él” avanza, puede ser un hombre, una mujer, una pulga o un elefante. Los peones del *go* son los elementos de un agenciamiento maquínico no subjetivado, sin propiedades intrínsecas, sino únicamente de situación”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas...*, *op.cit.*, p.360.

regulable. Es decir, la consigna de que, en contra de las realidades virtuales como el *metaverso* y de los llamados espacios inteligentes —que cada vez más serán los espacios en los que se buscará que transcurra nuestra existencia—, busquemos la manera de existir dentro de espacios en los que no sea admisible la presencia de un perfil digital, ni de ninguna otra formulación individual que condicione las opciones que se abren a nuestro paso, lo que se nos muestra y lo que se nos ofrece como lo verdadero, lo mejor, lo evidente y lo más inteligente. Puesto que lejos de permitirnos *ser como queramos ser* y de dejarnos fluir libremente dentro de un espacio sin condiciones ni barreras, lo que el perfilamiento inteligente genera es que estemos incapacitados para ser más que un yo concreto y para fluir de un modo inesperado, mezclarnos con nuevas aguas y generar espacios y modos de existencia que se extraigan de la lógica y de los márgenes impuestos por las tecnologías biopolíticas de control. Lo que simple y sencillamente nos lleva a concluir que el esfuerzo de producir espacios lisos, en el contexto de la regulación inteligente, deberá llevarnos a esforzarnos por encontrar una manera de transitar en la red de internet sin dejar un rastro de datos que pueda sintetizarse en la identidad de un sujeto modulado. Esfuerzo que, lo podemos decir de una vez, no significa velar porque nuestros datos sean protegidos, sino esforzarnos por impedir que puedan ser recabados en primer lugar y usados en beneficio de la fatal regulación de la vida. Conclusión que nos permite comprender que la constitución de los espacios lisos en el escenario moderno en el que nos encontramos, es una premisa de acción política que guarda una fuerte relación con el afán del anonimato y que en cierto modo, constituye un llamado para que seamos capaces de ser como aquellas piezas del *go*, que gracias a su anonimato y a su evasión de cualquier determinación intrínseca e individual, son capaces de transformarse a partir de cada paso y cada nueva relación; alterando en este mismo proceso, el espacio de su propia existencia.

Atisbos de una resistencia frente a la IA

Finalmente, definidos estos cinco posibles ejes de acción que constituyen parcialmente una vía de resistencia frente a la fatalidad inteligente, se ha hecho bastante evidente que, incluso si estos ejes no han de definir un programa político concreto y exhaustivo —ni pretenden hacerlo—, aun así, todos ellos giran en torno a ciertos objetivos comunes. Objetivos dentro de los que encontramos, por ejemplo, los de (1) evadir la producción de los sujetos modulados, (2) impedir el perfilamiento de la información en la red de internet y las plataformas digitales, (3) oponerse a la operación de captura e integración efectuada por los sistemas inteligentes, (4) transgredir los flujos y márgenes de comportamiento cerrados y previsibles que son regulados por esta tecnología y (5) promover o facilitar el surgimiento de relaciones excepcionales que lleven a la producción continua de afectos, deseos, individuos, espacios y modos de existencia imprevistos e inéditos. Todos los cuales, son objetivos que contribuyen a definir los intereses y el carácter vitalista de una resistencia política basada en la defensa de la vida impersonal y en el afán de hacer del devenir una consigna política en clave vitalista, que resulte útil para oponernos a la manera hegemónica en que hoy en día se emplea la IA.

Ahora bien, después de haber reconocido estos objetivos o ejes comunes de una resistencia impersonal, resulta importante no olvidarnos de establecer algunas consideraciones en torno de ellos, que nos ayudaran a entender un poco más sobre cómo es que podemos pretenderlos. En primer lugar, el hecho de que, como ya lo hemos mencionado, por el carácter creativo e inmanente del devenir y de la propia resistencia política deleuzena, estos ejes de acción nunca podrían sintetizarse en actos concretos ni en un programa político exhaustivo, que pretendiera determinar los lineamientos generales de la lucha política de una manera restrictiva. En todo caso, debe ser claro que, en lugar de vincularse con esta pretensión, estos objetivos están vinculados con un llamado a la proliferación constante de nuevos procesos, movimientos y frentes de lucha. Luego, en segundo lugar, el importante señalamiento de que, aún si hemos podido separar estos objetivos en un listado de ejes de acción vinculados con un aspecto específico del devenir, ello no debe hacernos perder de

vista que, precisamente al estar todos estos objetivos relacionados con el propio movimiento dinámico e impersonal del devenir y con la producción de individuaciones sin sujetos, en realidad, resulta imposible separarlos entre sí como si correspondieran a luchas o esfuerzos que pudieran llevarse a cabo por separado. De manera que, lejos de creer que estos objetivos pueden realizarse independientemente, consideramos que ellos constituyen líneas entrelazadas, que por su profunda relación con los procesos de individuación impersonales, difícilmente pueden dissociarse entre sí y procurarse como si fuesen objetivos y tareas distanciadas. Por lo que, en la mayoría de las ocasiones, ha de suponerse que estos objetivos sirven como aspiraciones o meros focos de atención, que se habrán de pretender de manera conjunta y simultánea, mediante los mismos actos y posicionamientos políticos. Por último, la tercera aclaración que hemos de realizar sobre estos diversos objetivos de la resistencia vital en contra de la fatalidad algorítmica, es que, en la misma medida en que ellos no pretenden servir para determinar un programa político concreto, de igual forma, ellos mismos no pueden asumirse como reglas o aspiraciones invariables y concretas, sino como ejes de lucha que tendrán que ser adaptados y ajustados a las circunstancias específicas en que sean pretendidos. Es decir, como ejes de experimentación que, en el mejor de los casos, nos llevarán a producir nuevas líneas y prácticas políticas, que no estén del todo contenidas ya en estos mismos ejes de lucha.

Habiendo señalado estos objetivos y reparado en estas importantes consideraciones que nos ayudan a entender mejor cómo es que hemos de servirnos de estos ejes de acción, es evidente que, de cualquier modo, aún queda abierta la importante pregunta de ¿cuáles son entonces el tipo de actos, posicionamientos o movilizaciones mediante las cuales semejantes objetivos han de poder realizarse? O en otras palabras, la pregunta de ¿cuáles son, pues, los actos mediante los que estos ejes de acción y esta resistencia de corte vitalista e impersonal pueden llevarse a cabo frente a la fatalidad inteligente? La que de hecho representa una pregunta sumamente pertinente e importante, tanto para evaluar la actualidad de la resistencia política, como para contribuir a definir algunos aspectos de la lucha que tendrá que hacerse para liberar a la vida del control y la determinación efectuada mediante la aplicación cada más más extendida de la IA.

Sin intención alguna de resolver en estos momentos esta gran interrogante, creemos sin embargo, que estos ejes de resistencia impersonal a los que hemos llegado, pueden encontrarse ya en algunos posicionamientos y esfuerzos políticos contemporáneos. Lo que nos lleva a pensar que existen algunas manifestaciones de esta resistencia impersonal, que de algún modo nos permiten ver atisbos de la manera en que ella puede y podrá continuar llevándose a cabo. Sin que ello signifique, claro está, que estas manifestaciones de la lucha por la vida impersonal deban de adoptarse como moldes a reproducir. Pues consideramos que ellas simplemente corresponden a una manera focalizada y particular en que estos objetivos o ejes de acción han podido llevarse a cabo. La cual, en vez de asumirse como una fórmula concreta e infalible, tendrá que verse como un simple señalamiento o posible punto de partida, desde el cual, nosotros mismos, en cada una de nuestras circunstancias, podremos intentar definir las formas dinámicas de nuestros propios enfrentamientos.

La razón que tenemos para fundamentar la creencia de que existen ya algunas manifestaciones de esta posible resistencia impersonal, es que de hecho, en las últimas décadas han surgido actos y movimientos políticos que han asumido objetivos y pretensiones bastante cercanos a los ejes de acción que hemos propuesto a partir del vitalismo deleuzeano. Movimientos o posicionamientos políticos que han asumido objetivos como los de (1) adoptar y promover maneras contra-hegemónicas de usar el internet, los dispositivos inteligentes y las redes y plataformas que emplean la IA —como las redes sociales—; (2) intervenir en el funcionamiento y en la programación de los sistemas inteligentes; (3) producir redes de información o plataformas independientes que no estén supeditadas a la lógica del control y la dominación; o (4) limitar la eficacia del perfilamiento de la información mediante propuestas de una navegación anónima y no rastreable, que como tal aboga no tanto por la protección de la información y de nuestros datos, sino por la imposibilidad de que dicha información sea siquiera recabada en primer lugar —lo que de hecho nos parece una versión del anonimato mucho más potente, pertinente e interesante—. Ello, por mencionar solo a algunos de los objetivos o aspiraciones que han caracterizado a toda una vía de acción política que no está conforme con los análisis y las evaluaciones críticas que se suelen hacer con relación al tema de internet y la IA. Las cuales, en la

mayoría de los casos, son elaborados por organismos e instituciones oficiales, financiados por las mismas empresas de la información, que, de fondo, no parecen estar verdaderamente interesadas en que se cuestione el uso de la IA hasta las más profundas de sus implicaciones y consecuencias sociales, económicas y políticas.

Como ejemplos concretos de algunos de estos posicionamientos políticos contemporáneos, en los que vemos reflejados estos objetivos, tenemos a diversos esfuerzos que se han hecho del lado de lo que suele referirse como el *hacktivismo* o el *ciberactivismo*, que de hecho pueden rastrearse hasta varias décadas atrás. Como ocurre con el caso del ataque informático llevado a cabo en el marco del conflicto de Kosovo a finales de los noventa, en el que diversos grupos de hackers de todo el mundo orquestaron *ataques de denegación de servicio* (conocidos como ataques DoS), apropiándose de sitios web gubernamentales como el sitio de la Autoridad Federal de Aviación de los Estados Unidos, el sitio de la Marina de Estados Unidos y otros sitios web de la OTAN; en los que, además de interrumpir el servicio habitual, se inscribieron mensajes antibélicos en contra del conflicto armado que se estaba llevando a cabo en aquel momento. Correspondiendo este a un ejemplo bastante interesante, en la medida en que en él se muestra cómo es que desde hace un cuarto de siglo, ya se comenzaban a hacer esfuerzos por socavar el funcionamiento habitual de ciertas páginas de internet y por abrir los límites de lo que usualmente opera como un sistema cerrado. Consiguiendo con ello utilizar las plataformas digitales del gobierno para promover un mensaje que no se ajustó a los intereses ni a la verdad impuesta por el régimen gubernamental.

Otro gran ejemplo de estos esfuerzos del *hacktivismo* ocurridos en el milenio pasado, lo tenemos en el acontecimiento conocido como el Jam Echelon Day, también ocurrido al final de la década de los noventa. Este evento consistió en un esfuerzo hecho para sabotear el funcionamiento del sistema de vigilancia ECHELON,¹⁸⁶ que hasta hoy en día continúa operando como una de las mayores redes de espionaje informático en el mundo, interceptando cerca de tres mil millones de comunicaciones al

¹⁸⁶ Sistema de vigilancia internacional implementado por la por la UKUSA: organización compuesta por Estados Unidos, Reino Unido, Canadá, Australia y Nueva Zelanda.

día. Lo que se realizó en aquel entonces, fue un llamado masivo para que una gran cantidad de personas se coordinara durante un día para mandar correos electrónicos que contuviesen palabras subversivas; mediante los cuales, se buscó saturar a este sistema de vigilancia y socavar su funcionamiento. Acto coordinado que, pese a su limitada y temporal efectividad, constituye un gran antecedente de una línea de resistencia política basada en el afán de quebrar el control y la regulación informática llevada a cabo mediante los sistemas inteligentes. Consiguiendo además, este acontecimiento, plantear la interesante premisa de que la lucha en contra de los sistemas informáticos, no requiere necesariamente de conocimientos especializados de hackeo y programación, sino que, en última instancia, puede efectuarse a través de actos que no exigen un gran conocimiento técnico de estas tecnologías, sino una simple disposición para intervenir en el modo en el que nos relacionamos con ellas y las empleamos. Idea que quizá no ha sido aún lo suficientemente explotada y que hoy en día podría llevarnos a pensar en diversas prácticas que nos permitan oponernos al uso personal de los dispositivos inteligentes y las redes sociales.

Por otro lado, abordando ejemplos de *hacktivismo* más actuales, que han comenzado a efectuarse ya no como casos o acontecimientos aislados sino más bien como una especie de esfuerzo continuo que forma parte de toda una propuesta dinámica de acción política, podemos mencionar al ya muy famoso caso de Anonymous. Este grupo, que en los últimos tiempos ha sido descrito por Érik Bordeleau como “una constelación de geometría variable de individuos y grupos”,¹⁸⁷ se ha sabido valer de la posición privilegiada del anonimato y la impersonalidad para participar continuamente en distintos esfuerzos políticos. Dentro de los cuales puede señalarse su iniciativa para poner en marcha esfuerzos como los de la “Operation Darknet” y la “Operation ISIS”, o su participación en movimientos como los del “Occupy Wall Street” y La primavera árabe. Caracterizándose su accionar, por ser independiente de un programa declarado, eje estructural o un personaje de acción específico. Lo que hace que cualquiera pueda actuar en su nombre y que todas sus iniciativas políticas posean una cualidad espontánea, múltiple y dinámica, que hace realmente difícil predecir sus

¹⁸⁷ Érik Bordeleau, *Foucault anonimato*, p.11-12.

movimientos y señalar a sus responsables. Beneficios que muestran de una manera muy clara, el valor y la potencia política que se encuentra actualmente en el actuar anónimo y en el esfuerzo por desplegar actos de resistencia que se enfrenten a los sistemas inteligentes y a las redes de información desde la impersonalidad.

Como parte de este posicionamiento, existe hoy en día todo un esfuerzo dedicado a desarrollar una vía de acción política propiamente anónima e impersonal, que se opone al procesamiento inteligente de la información y a la regulación biopolítica que conlleva. El cual, no sólo puede verse en propuestas políticas como la que encontramos en Anonymous, sino en otras propuestas como las de WikiLeaks o, en un contexto más cercano, el EZLN, que básicamente desde sus comienzos ha conseguido emplear al internet y las demás tecnologías de la información para luchar en favor de su causa y para establecer una red de apoyo externa a los espacios y los organismos mayoritarios, que les permita seguir luchando “por la vida”. Destacando, su lucha, por asumir varios de los ejes de acción de la resistencia impersonal que hemos mencionado, como el hecho de buscar emplear el internet y las redes sociales para promover un discurso que no se ajusta al régimen de verdad y el buscar la manera de producir información que no contribuya a perpetuar subjetividades moduladas, sino individuos en resistencia que asuman su marginalidad e invisibilidad como elemento a favor de su lucha política.

Incluso, además de los grupos y movimientos sociales, es necesario también reconocer este posicionamiento político a través de la multiplicidad de esfuerzos que se están haciendo para producir herramientas digitales que nos permitan navegar de manera anónima e impersonal por al red de internet. Herramientas como *tor browser bundle*, *tails*, *truecrypt*, *bleach bit*, *off the record*, *thunderbird*, *enigmail* o *gnupg*; que no solo deben verse como herramientas que periodistas y activistas políticos pueden ocupar para transmitir y recibir información secreta o peligrosa, sino también como herramientas que todos podemos utilizar con la intención de oponernos al perfilamiento de nuestra información y a las tecnologías que buscan convertirnos en sujetos modulados, incrustados en un espacio de posibilidades personales y, por lo tanto, limitadas.

De este modo, hemos de reconocer que existe toda una corriente de cyberdisidentes que no sólo pretenden actuar dentro de conflictos bélicos y escenarios excepcionales, sino que también buscan generar vías que nos permitan producir, transmitir y recibir información de un modo contra-hegemónico, que se extraiga de la lógica personalista y de los objetivos e intereses de quienes definen el funcionamiento habitual de internet y los sistemas inteligentes. Propuesta política desplegada por grupos e individuos que parecen comprender el inmenso valor y la creciente necesidad del anonimato y la impersonalidad, que en un mundo cada vez más conectado, representarán uno de los más difíciles modos de existencia a los que pueda aspirarse. Grupos que han entendido que hoy en día, en la actualidad caracterizada por la pos-verdad y el perfeccionamiento de las tecnologías de control, el principal problema político no dependerá más de conseguir “visibilizar” un problema o una causa, —asunción común en el actual uso político de las redes sociales—, sino en el “ganar para nosotros la ventaja del anonimato al que hemos sido relegados y, por la conspiración, la acción nocturna o enmascarada, construir una inatacable posición atacante”.¹⁸⁸ Única posición desde la que pueda florecer una defensa efectiva de la vida impersonal.

Entonces, si por un lado podemos reconocer un inmenso esfuerzo por hacer de toda la vida y la existencia un fenómeno informático que pueda ser guiado y contenido dentro de fatales límites adaptativos, que operen como mundos, ciudades, caminos y prisiones virtuales —no por ello menos reales y eficaces—; por el otro lado hemos de reconocer un esfuerzo político que ve en el secreto y el anonimato una defensa de la libertad y de la vida: camino para oponernos a la producción de una existencia virtual, predecible y regulable. Es decir, que si todos recibimos actualmente el llamado constante a *ser nosotros mismos* —un alguien demasiado específico—, que usualmente viene acompañado de la invitación a compartirlo todo y a permanecer siempre bien conectados, transparentes y visibles; frente a este llamado, existe también una naciente invitación a la invisibilidad y al anonimato. La cual, ha de

¹⁸⁸ Comité invisible, *La insurrección que viene*, p.51.

asumirse como llamado a la defensa de la vida, tomada no como un fenómeno orgánico y clasificable, sino como una verdadera matriz de variación y cambio.

Teniendo en cuenta esta vía de acción, es bastante evidente que, si lo que deseamos verdaderamente es luchar en contra del modo en que la IA se ha integrado a las técnicas de control biopolíticas, entonces, en lugar de abogar por un manejo seguro y adecuado de nuestra información y de nuestros datos, lo que tendríamos que buscar es alterar el propio modo en que opera la red de internet y la manera en que la propia información es ocupada; pretendiendo quizá que cierta información ni siquiera pueda ser captada, almacenada y procesada mediante sistemas inteligentes. Es decir, buscar que el modo en que operan las páginas de internet y los dispositivos y sistemas inteligentes, no contribuya a un perfilamiento de la información que obedezca meros propósitos comerciales, ni a la producción de sujetos clasificables y regulables, incapaces de actuar y de vivir fuera de márgenes incuestionados, definidos a partir de una red de información.

En este sentido, en nuestra opinión, una de las más importantes premisas que nos deja el señalamiento de una resistencia política impersonal, es que más que buscar regulaciones y modificaciones que lleven a las grandes compañías de la información a tratar y proteger nuestros datos de cierta manera, tendríamos que luchar por asirnos de una capacidad para fluir anónimamente dentro del flujo de la información, tal y como ocurre precisamente con el ejemplo de WikiLeaks, en donde “la comunicación está diseñada para ser completamente opaca, incluso para el propio administrador”.¹⁸⁹ Lo que tan sólo significa que esta organización y página de internet no protege ni asegura los datos de una identidad, por el simple motivo de que ni siquiera los posee.¹⁹⁰ Volviendo así imposible que la información y los datos que se revelen en este lugar, pueda ser rastreado a individuo alguno. Logrando valerse del anonimato para proporcionar a sus colaboradores una protección y una libertad que

¹⁸⁹ Marta Peirano, *El pequeño libro rojo del ciberactivista*, p.23.

¹⁹⁰ Siendo planteada, esta circunstancia, en la aseveración hecho por Marta Peirano, de que “Assage y los suyos no tienen que preocuparse por que el gobierno norteamericano, o cualquier otro, produzca una orden judicial que les obligue a revelar la identidad o procedencia de sus fuentes porque ellos mismos no las saben”. Marta Peirano, *El pequeño libro rojo del ciberactivista*, p.23.

simple y sencillamente no podría tenerse dentro de las plataformas, medios y sistemas hegemónicos.

Siguiendo esta idea, resultaría bastante claro que, siendo conscientes de la fatalidad algorítmica que se produce mediante los sistemas inteligentes y el perfilamiento de la información, tendríamos que comenzar a exigir que surgieran mayores esfuerzos por hacer de lo impersonal una aspiración y un posicionamiento político de mayores alcances. De modo que, tal y como es denunciado por Marta Peirano, si vemos que hoy en día las universidades han comenzado a promover programas destinados para manejar comentarios y hacer notas de redes sociales, o incluso programas destinados para enseñar las labores de un *youtuber* o un *influencer*, resultaría extremadamente pertinente que, en lugar de estos esfuerzos, o cuando menos a la par de ellos, se pusiera atención en promover el conocimiento necesario para adquirir y utilizar las herramientas que nos permitirían transitar anónimamente por la información e introducir mensajes y consignas en ella, que no estén condicionadas ni limitadas mediante ningún tipo de procesamiento o interés económico.

Así entonces, después de todo lo dicho, podemos decir que, lejos de creer la falsa y tonta idea de que si no se tiene algo vergonzoso o ilegal que ocultar, no debemos interesarnos por una manera impersonal e irrastreable de ocupar la IA y el internet, habría que comenzar a reconocerse urgentemente que en realidad, cualquiera que quisiese mantener su capacidad para constituirse, pensar, actuar y desplazarse más allá de los límites impuestos por las técnicas de control que obedecen a los meros intereses políticos y comerciales, tendría que interesarse por este asunto. Por lo que, mucho más necesario que abogar por la superación de las “barreras artificiales que limitan la universalización del acceso”¹⁹¹ a estas tecnologías, bajo la idea de que por sus beneficios tendrían que otorgársele a todas las personas y admitir su intrusión en todos los ámbitos de la existencia humana —realizando mínimos esfuerzos críticos para evaluar las consecuencias e implicaciones que esto trae consigo—; más bien, lo que esta investigación y estos ejemplos de resistencia política señalan, es que mucho

¹⁹¹ Valeria Betancourt, “Ciberactivismo: ¿Utopía o posibilidad de resistencia y transformación en la era de la sociedad desinformada de la información?”, en *Chasqui. Revista Latinoamericana de comunicación*, p.96.

más importante y valiosos resultan todos los esfuerzos que se hagan para constituir una vía de acción política capaz de desarticular el funcionamiento de estas tecnologías. Vía de acción y resistencia política que no se sintetice en objetivos y programas concretos, en la medida en que ella tendrá que ser lo suficientemente dinámica e impredecible como para enfrentarse a la propia cualidad adaptativa de estas técnicas.

Finalmente, el último señalamiento que nos parece importante enfatizar, es que, evidentemente, esta propuesta de resistencia política en contra de la fatalidad algorítmica, no solo no puede asumirse como una propuesta que pueda agotarse en un programa de acción específico, sino que además, tampoco puede considerarse, bajo ninguna circunstancia, como una propuesta política que agote las acciones que consideramos necesarias para enfrentarnos a la perpetuación y el perfeccionamiento del sistema económico capitalista, o siquiera para enfrentarnos a las técnicas de control y a la ejecución del poder biopolítico. De manera que, lejos de verse como una única y exclusiva vía de enfrentamiento contra estas grandes problemáticas, esta resistencia vitalista e impersonal sólo puede constituir un posicionamiento político que debe acompañarse de muchos otros esfuerzos, llevados a cabo desde los más diversos campos de batalla. Por lo que, en el mejor de los casos, esta resistencia impersonal únicamente nos ayudará a desarrollar intuiciones y algunos ejes dinámicos, de una vía de acción política que pueda enfrentarse con muchas limitaciones a la proliferación actual y futura de la IA y al modo en que esta tecnología es integrada dentro de las técnicas biopolíticas de dominación. Lo cual, pese a su limitación, nos parece ya una valiosa contribución a los ámbitos de la defensa de la vida y de la resistencia política contemporánea.

Conclusión

Después de haber elaborado este camino teórico que nos ha llevado a recorrer de la socio-cibernética hasta el señalamiento de algunas intuiciones de una resistencia política impersonal, podemos reconocer que hemos cumplido los principales objetivos de esta investigación. Es decir que, con todo lo dicho, hemos conseguido (1) acercarnos de una manera crítica a la problemática contemporánea de la IA, (2) señalar la relación profunda que mantiene esta tecnología con las técnicas de control biopolítica, (3) definir el modo en que la IA contribuye a una operación violenta de limitación de la vida y (4) mostrar la manera en que la consideración impersonal de la vida que encontramos en el vitalismo de Deleuze, constituye un buen punto de partida para definir una vía de resistencia frente a la proliferación y el empleo actual de la IA.

Desglosando más específicamente los avances que hemos elaborado en cada una de las partes de esta tesis, lo que hemos conseguido en el primer capítulo ha sido determinar la participación que tiene la IA en la operación de control biopolítico y el modo en que dicha tecnología ha contribuido a perfeccionar la constitución de un cierto tipo de subjetividad y de un cierto tipo de vida que se ajusta bastante bien a estas mismas pretensiones de control que caracterizan a la biopolítica. Elaborando estas premisas, hemos afirmado que la IA participa de la constitución de un modo de vida que permanece vinculado a una lógica orgánica e individual, desde el cual se consigue hacer de la vida un fenómeno previsible, apto para ser contenido dentro de patrones y flujos de comportamiento muy específicos. Luego, de la mano de estos planteamientos, hemos indagado en el tipo de limitación y de violencia que se lleva a cabo mediante los algoritmos y los sistemas inteligentes, describiéndole como una violencia que consiste en una operación informática de contención de nuestras posibilidades de existencia; operación que nos incapacita para poder constituirnos más allá de ciertos intereses y de ciertos valores muy específicos. Violencia limitativa y automatizada que hemos

vertido en el concepto de *fatalidad algorítmica*, creado para hacer referencia a este tipo particular de violencia ejercida mediante los dispositivos y sistemas inteligentes. De modo que, en términos generales, este primer capítulo nos ha servido para señalar el modo en que, hoy en día, la IA contribuye a que la vida se someta a la regulación biopolítica y sea asumida como una serie de eventos y comportamientos que se ajustan a la previsión y la determinación continua de los propios sistemas inteligentes y del sistema económico y político que los emplea.

Por su parte, en el segundo capítulo de esta investigación, hemos realizado una breve indagación en la filosofía y el vitalismo de Deleuze, en la que hemos partido del concepto de plano de inmanencia, para llegar a comprender la noción de *una vida*. Mediante esta noción concebida en el último aliento de la filosofía de Deleuze, hemos logrado presentar una consideración particular de la vida, que en lugar de ajustarse a la lógica del organismo y de la identidad, la presenta como un principio inmanente e impersonal de la existencia, que opera como una matriz de variación, imprecisión y creación inagotable. Después, hemos presentado un señalamiento concreto de dos puntos de distancia entre esta vida impersonal y la vida que se ajusta a las técnicas biopolíticas. Puntos que corresponden a los distintos tipos de inmanencia que operan en ellas —en tanto que la vida inteligente se ajusta a la inmanencia del sistema axiomático capitalista y la vida impersonal se vincula con una inmanencia absoluta— y a los distintos tipos de sujetos que les corresponden —en tanto que la vida inteligente se vincula con los sujetos modulados, mientras que la vida impersonal no se vincula con sujetos como tal, sino con procesos de individuación creativos como los que se describen mediante el concepto del devenir—. Por lo que, esta segunda parte de la tesis, nos ha permitido entonces abogar por un vitalismo que puede servir como el sustento para una consideración de la vida que no cabe dentro de los límites que la IA y las demás técnicas de regulación biopolíticas buscan asignarle; al mismo tiempo en que nos ha ayudado a entender algunos ejes específicos en los que esta consideración de la vida se aleja de la idea de vida individual, orgánica y predecible, que se constituye a partir de la regulación inteligente.

Finalmente, en lo que concierne al tercer capítulo, dicho capítulo ha estado dedicado a demostrar que *una vida* no solo puede servirnos para señalar una consideración de la vitalidad que se opone al tipo de vida que es producida por la biopolítica y por los sistemas inteligentes, sino que también puede servirnos para definir un planteamiento ético y político que lleva a la consideración de una posible vía de resistencia política frente a la IA y la fatalidad algorítmica. Lo primero que hemos hecho para argumentar a favor de esta premisa, ha sido afirmar que *una vida* sirve como un fundamento ontológico vinculado con un tipo de ética inmanente, que aboga por una especie de *arte de la existencia*. Ello, en tanto que dicha noción opera como un principio ontológico inmanente, que no permite evaluar a la vida a partir de un principio trascendente y universal, sino que, en todo caso, sirve para argumentar a favor de una evaluación de la vida, que sólo se basa en la vitalidad que se expresa en el surgimiento de nuevos afectos, creaciones, devenires y nuevas configuraciones de lo existente. En este punto, desarrollando los alcances de este *arte de la existencia*, hemos argumentado que el vitalismo y el llamado creativo que le define, también puede asumirse en términos políticos; adquiriendo el sentido de un llamado a una resistencia política que se oponga a los mecanismos y a las tecnologías que instauren un primado de lo igual y una limitación de la potencia y la variación propiamente vital. Después de lo cual, simplemente hemos intentando caracterizar superficialmente, el tipo de resistencia política que podría estar justificando este planteamiento. Llegando a reconocer a la impersonalidad, la intervención de los sistemas inteligentes, el socavamiento de los procesos de perfilamiento digital que están vinculados dichos sistemas y la constitución de espacios e individuos imprevisibles, algunos de los ejes dinámicos que podrían caracterizar a dicha vía de resistencia de corte vitalista.

Luego de enumerar todos los objetivos que se han conseguido en esta investigación, esperamos que resulte suficientemente evidente lo que, en términos generales, se ha logrado con ella. Logro que consiste, por un lado, en el haber desarrollado una valoración crítica de la problemática de la IA que posee la novedad de haber sido principalmente elaborada desde la filosofía de Gilles Deleuze. La cual, si bien hoy en día no es particularmente ignorada, aun así no parece que haya llegado a ser lo suficientemente explorada, discutida y puesta en uso. En la medida en que en

ella, aún existen una gran cantidad de formulaciones y de conceptos, que son sumamente pertinentes para enfrentarnos a una diversidad de problemas vinculados con la regulación de la vida y con la determinación subjetiva llevada a cabo en el marco de las sociedades contemporáneas. Después, en un segundo nivel, esta investigación posee el logro de comenzar a formular una vía de resistencia política que, pese a su limitada aplicación, permite dilucidar algunos puntos focales y ejes de acción, que resultan muy sugerentes y que valen lo suficiente para ser considerados por cualquiera que busque oponerse efectivamente a la fatalidad relacionada con la proliferación de los sistemas inteligentes y con el inminente surgimiento de los entornos virtuales e inteligentes, que constituyen uno de los mayores intereses futuros. Logro que, por sí mismo, representa un avance bastante válido y oportuno, aun si únicamente constituye un pequeño paso dentro del gran esfuerzo que aún debe llevarse a cabo para definir, cada vez con mayor eficacia, el modo incesante e imprevisible en el que ha de operar una resistencia política que consiga defender a la vida de los sistemas inteligentes y de cualquier otra configuración y técnica biopolítica que busque hacer de la vida un evento contenido dentro de márgenes de existencia y de acción sumamente limitados.

Finalmente, vale la pena admitir que es precisamente en la indagación y la caracterización más profunda de esta posible resistencia política impersonal, que considero que esta investigación no ha llegado a ser lo suficientemente exhaustiva y exitosa; dejando algunas intuiciones y algunas aspiraciones sin desarrollar. Quedando además, un tanto insatisfecha, la intención de evaluar algunas de nuestras propuestas con relación a movimientos, acontecimientos o esfuerzos políticos concretos. Lo cual, considero que constituiría un esfuerzo sumamente interesante. Sin embargo, más que asumir esta insatisfacción como un fracaso, conviene tomarle como una motivación y un posible punto de partida para una investigación futura, en la que podamos concentrarnos, justamente, en algunas de las manifestaciones de esta posible resistencia impersonal y en la indagación sobre el modo en que de hecho, ella pueda llegar a llevarse a cabo.

Bibliografía

ANTONELLI, Marcelo, "Deleuze y el debate biopolítico contemporáneo", en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 46, Buenos Aires, Septiembre, año 2015.

ANTONELLI, Marcelo, "El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia", en *Cuadernos de filosofía*, núm. 57, Buenos Aires, Agosto, año 2011, pp.51-66.

BETANCOURT, Valeria, "Ciberactivismo: ¿Utopía o posibilidad de resistencia en la era de la sociedad desinformada de la información?", en *Chasqui. Revista Latinoamericana de comunicación*, núm. 116, Quito, año 2011, pp.94-97.

BORDELEAU, Érik, *Foucault anonimato*, trad. Andrés Abril, Buenos Aires, Cactus, 2018.

CARDON, Dominique, *¿Con qué sueñan los algoritmos? Nuestras vidas en el tiempo de los big data*, trad. Andrés Dávila, Madrid, Dado Ediciones, 2018.

COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, trad. Yaiza Nerea, España, Melusina, 2009.

CONSTANTE LÓPEZ, Alberto, comp., *Las redes sociales. Una manera de pensar el mundo*, México, UNAM [2013]. 159 pp. (Filosofía)

CONSTANTE LÓPEZ, Alberto, comp., *Violencia en las redes sociales*, México, Estudio Paraíso [2013]. 132 pp. (Filosofía)

CONSTANTE LÓPEZ, Alberto, comp., *World Wide Web y la formación de subjetividad*, México, Afinta Editorial [2015]. 159 pp. (Filosofía)

Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, 3a, ed., trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1999.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987.

- *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005.
- , *Diferencia y repetición*, trad. María Silva y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- , *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2007.
- , *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1989.
- , *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1985.
- , *Kafka. Por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora, México, Era, 1978.
- , *¿Qué es la filosofía?*, 12a, ed., trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2017.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 5a, ed., trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, trad. Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- FOUCAULT, Michel, *El sujeto y el poder*, trad. María Gómez, Bogotá, Carpe Diem ediciones, 1991.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber.*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- GARCÉS, Marina, “La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze”, en *Athenea digital: revista de pensamiento e investigación social*, núm. 7, España, año 2005, pp..87-104.
- GARCIA, Luis, “Personas, calles y discursos en la mira: Vigilancia con inteligencia artificial”, en *América latina en movimiento*, núm. 545, Quito, Noviembre 2019, pp..6-10.
- GIORGI, Gabriel, comp., *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós [2007]. 215 pp. (Filosofía/Biopolítica).

- GUATTARI, Félix, & NEGRI, Antonio, *New lines of Alliance. New spaces of liberty*, trans. Michael Ryan, New York, Autonomedia, 2010.
- HAN, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, trad. Alberto Ciria, Barcelona, Herder, 2017.
- LASALLE, José María, *Ciberleviatán. El colapso de la democracia liberal frente a la revolución digital*, Barcelona, Arpa, 2019.
- LASALLE, Martina, “Facebook como dispositivo de seguridad: Una aproximación al estudio de las actuales sociedades de control”, en *Hipertextos. Capitalismo, técnica y sociedad en debate*, Vol. 2 núm. 4, Buenos Aires, Julio/Diciembre, año 2015, pp..167-194.
- LAZO, Pablo, *Lucha en las fracturas. Por una resistencia intersticial*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2021.
- LAZZARATO, Maurizio, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.
- LINARES SALGADO, Jorge, “La subjetividad en la era de las redes sociales”, en *SCIO Revista de filosofía*, núm. 15, España, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, 2018, pp.123-155.
- LÓPEZ, Alejandro, “El devenir-animal como herramienta política”, en *I Jornada de estudiantes del departamento de filosofía*, Argentina, Universidad de Buenos Aires, 2011.
- MENGUE, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. Julián Fava, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.
- PATTON, Paul, *Deleuze y lo político*, trad. Margarita Costa, Buenos Aires, Prometeo libros, 2013.
- PEIRANO, Marta, *El pequeño libro rojo del ciberactivista. Introducción a la criptografía para redacciones, whistleblowers, activistas, disidentes y personas humanas en general*, Barcelona, Roca Editorial, 2015.

- RAUNING, Gerald, *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*, trad. Marcelo Expósito, Madrid, Traficantes de sueños, 2008.
- SADIN, Éric, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical*, trad. Margarita Martínez, Buenos Aires, Caja Negra, 2020.
- SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Oscar Cohan, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- TIQQUN, *La hipótesis cibernética*, trad. Raúl Suárez, Madrid, Acuarela y Antonio Machado, 2015.
- TERRANOVA, Tiziana, “Marx en tiempos de algoritmos”, en *Nueva sociedad*, núm. 277, Buenos Aires, Septiembre/Octubre, año 2018, pp. 87-101.
- WIENER, Norbert, *Cibernética y sociedad*, trad. José Novo Cerro, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1958.
- ZÍCARI, Julián, “¿Devenir axioma o devenir revolucionario? La cuestión política en Deleuze: multiplicidades, Estado y devenir”, en *Otros logos. Revista de estudios críticos*, núm. 6, Argentina, Diciembre, año 2015.
- ZUBOFF, Shoshana, *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*, trad. Albino Santos, Barcelona, Paidós, 2020.