

La idea de revolución en la periferia¹

The Idea of Revolution within Peripheral Areas

CLAUDIO CANAPARO

Birkbeck College London

RESUMEN

El escrito explora la noción de revolución en términos conceptuales e historiográficos como introducción a la problemática del Antropoceno en los ámbitos periféricos teniendo a Latin America como *leading case*.

Palabras clave: Historia de los conceptos, revolución, geo-epistemología, ámbito periférico, Antropoceno, Latin America.

ABSTRACT

The article discusses the concept of revolution from its epistemological stand, tracking the history of it in Latin America and in conceptual terms. Confronted within the actual environment of the Anthropocene, we explore his limits, influences and derivative terms and notions.

Keywords: History of concepts, geo-epistemology, revolution, peripheral areas, Anthropocene, Latin America.

LA FALTA DE MUNDO EN LAS REVOLUCIONES LOCALES

Una época se piensa no por aquello que sus habitantes creyeron vivían en el presente, sino por la perspectiva y expectativas de los mismos acerca del porvenir de ese entonces presente –y además, claro está, de por las versiones de aquellos habitantes que, con posterioridad, heredaron dichas creencias y expectativas en torno al porvenir. Una época se entiende por la manera en que se la nombra y escribe, es decir, en los ámbitos periféricos, por la manera en que se la explica a partir de ideas y conceptos. De todas

1 Este trabajo constituye una versión modificada del capítulo introductorio al libro titulado *El mundo de atrás. Efecto Antropoceno y especulación en los ámbitos periféricos* (en prensa).

estas nociones e ideas, aquellas que más atención han recibido en los ámbitos periféricos locales han sido las de ideología y la de revolución.²

La característica distintiva de la noción local y contemporánea de ideología, así como de muchas otras expresiones populares en torno a la administración de los aun llamados Estados nacionales, reside en la incapacidad para establecer esta distinción entre construcción del presente y horizonte de expectativa, sobre todo cuando, en una época como la actual, las creencias y las expectativas son nociones conflictivas o discontinuas entre sí. Una reivindicación del concepto de ideología basada en una clásica auscultación detallada de los escritos originales de Karl Marx (1818-1883) –sobre todo de *La ideología alemana* (*Die Deutsche Ideologie*, 1932 [1846])– puede ayudar a mejorar el diagnóstico del presente, pero no modifica la situación colonial de base, en particular en los ámbitos periféricos del planeta (véase por ejemplo Stiegler, 2013a: 155-180).³ La incapacidad para pensar el presente como *ἐποχή* (*épokhé*, época, epocalidad) es tal vez la deficiencia fundamental que el empleo actual de términos como ideología –o revolución– poseen. Considerar el presente como la realización de una mundaneidad (*Weltlichkeit*) –para decirlo en términos de Heidegger (*Sein und Zeit*, 1053 [1927]: primera parte, capítulo tercero)– implica una permeabilidad conceptual del ahora, de lo que sucede, que la regimentación de la ideología, entendida en el mejor de los casos como conjunto de valor refractarios, no posibilita (véase por ejemplo Eagleton, 1991). Pensar el presente como *épokhé* requiere un develamiento conceptual (*dévoilement*) que funciona como principio de su verdad, de la verdad de época en los términos con que Michel Foucault (1928-1984) habla de un “régimen de verdad” (véase Foucault, 1984, 2001a, 2001b, 2004a).

La mundaneidad para Heidegger es realización del ser por develamiento de la *aletheia*, es decir, construcción de una localidad en el sentido que la finitud del ser es *ser-ahí* (*Vorhandensein*, *Dasein*). Por ello la noción de época para toda perspectiva fenomenológica es relevante, como asimismo lo prueban los trabajos de Bernard Stiegler (n. 1952) en la actualidad (véase por ejemplo Stiegler, 2010, 2013a, 2015a) –quien incluso hace referencia a un “double redoublement epocal” (2015a: 49). La paradoja mayúscula en los analistas locales no ha sido su desconocimiento de Heidegger, evento a todas luces irrelevante, sino la incapacidad para vincular de manera epistémica la concepción del presente y una idea de cambio que superase remotas teorías sobre sistemas políticos comparados.

2 Local/localidad es empleado de cuatro formas diversas: (i) como sinónimo de inmediatez urbana-mundana, (ii) como elemento epistémico en la construcción de una mundaneidad, (iii) como ubicación/situación geográfica (espacial inmediata), (iv) como referencia a América Latina/Sudamérica en general y al caso de Argentina en particular.

3 Buscar por ejemplo una ideología en el marketing (Stiegler, 2013a: 55-59) o, mejor dicho, explicar el marketing a partir de la noción misma de ideología (2013a: 115-118) constituyen dos formas de definir el marketing como vehículo de capitalización y financiarización de las sociedades contemporáneas y de sus patrimonios intelectuales y psíquicos. Es decir, equivale a situar a la ideología en términos epistémicos y, por ende, obligaría a revisar gran parte de las historiografías locales que han evolucionado con una versión no epistémica de ideología, es decir, que han considerado a la ideología como adjetivo calificativo y no como concepto.

La ἀλήθεια (*Aletheia*) –que significa literalmente “fuera de la Λήθη” (*Lethé*, olvido)– implica un develamiento y que supone a su vez un velamiento (*voilement*: encubrimiento y velación). Que *Lethé* sea entendido como persona (la diosa del olvido) o como uno de los cinco ríos del infierno explica cierta ambigüedad del develamiento con que Heidegger entiende el sentido contemporáneo de lo verídico: develamiento del ser en siendo para-la-muerte. Este aspecto trágico se transmite al sentido mismo de *épokhé*: el establecimiento de una significación de lo verdadero supone el descarte de una parte de aquello mismo que se quiere afirmar como siendo.⁴ Por ello también el significado tradicional de revolución ha sido ajeno conceptualmente a la manera en que las épocas, incluso en los ámbitos periféricos, determinan el sentido de presente.

A partir de la perspectiva de Heráclito (535 AC-475 AC), que postulaba Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (“la naturaleza ama esconderse”), Heidegger considera que la *aletheia* se halla caracterizada por este mecanismo en donde el develamiento supone simultáneamente el velamiento: aquello que se “descubre” no supone sólo lo oculto, sino también el olvido. En toda época esta situación es fundamental y también en ello la noción tradicional de revolución en los ámbitos periféricos ha sido deficitaria.⁵ La auscultación de los mecanismos administrativos y burocráticos del Estado y sus aparatos militares –en lo que ha consistido mayormente la definición local de revolución– no puede dar cuenta de la manera en que una época hace aparecer y desaparecer valores y creencias, los cuales, en definitiva, constituirían –paradójicamente, según los mismos autores locales– los motores primeros (ὁ οὐ κινούμενος κινεῖ: “lo que se mueve sin ser movido”) de todo cambio social.

La verdad como develamiento no sólo entiende la *lethé* como ocultamiento, sino también como olvido, de manera que un régimen de verdad, para usar la expresión de Foucault, no se refiere tanto a la búsqueda de un ocultamiento, sino al descubrimiento de los mecanismos que llevan adelante el olvido. Y ello también es coetáneo con el sentido de retiro y abstención con que el propio Heidegger entiende la *épokhé*. Si una ideología debiera ocuparse de esta dimensión de época, como de alguna manera presupone la re-interpretación de Stiegler (2008), las consecuencias radicales son evidentes.

Si la época es entendida como “reducción de mundo”, en cierta medida, a partir de la perspectiva fenomenológica, como una puesta en suspenso del mismo, entonces la

4 Esta herencia *trágica* también explica la confusión en los autores locales, que se han ocupado de la noción de revolución, entre condiciones de constitución de un proceso de individuación y ejercicio de la violencia con fines políticos. La muerte que *trae* una reflexión epistémica no debe confundirse con los muertos de una guerra civil: como señala Giorgio Agamben (n. 1942) la soberanía del sujeto se halla en la elaboración de su finitud cognitiva no en la resignación de su territorio corporal (véase Agamben, 1995 y 2003).

5 La actual consideración del terrorismo de Estado a partir *exclusivamente* de la figura de la víctima es también consecuencia de esta concepción. Véase por ejemplo Pilar Calveiro, *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2012).

imposibilidad de pensar una época es como sugiere Stiegler una deficiencia de carácter epistémico que tiene un impacto, no sólo sobre la manera en que se piensan los alcances del pensamiento, sino también en cómo se establece la pedagogía en tanto transmisión de saberes (Stiegler, 2008; Stiegler/Tisseron, 2009; Stiegler *et al.*, 2012). Cuanto más se aleja el presente como cuestión epocal, más se reduce la relevancia de una autonomía intelectual individual en términos de creatividad. Por ello Heidegger refería a la espacialidad/espacialización del ser-ahí (*Vorhandensein*) como circummundaneidad (*Umweltlichkeit*) y cuya realización es el grado cero conceptual del ahora.

CRIMEN Y GOBIERNO DE LAS REDES SOCIALES

En *On Revolution* (1963) Hannah Arendt (1906-1975) planteaba menos la relatividad del concepto de revolución que la idea que la misma suponía una especie de automatismo del cambio centrado en ciertas instituciones políticas pre-determinadas. Arendt venía a decir que ni los cambios son mecánicos ni las instituciones políticas poseen el rol social e intelectual que la historia europea/Occidental contemporánea les ha siempre asignado. La distinción entre los términos de “liberation” y “freedom” consagra este punto de vista en tanto que una liberación no sería garantía de libertad. Que todas las organizaciones políticas tengan su origen *en el crimen*, como supone Arendt (1990: 20), adquiere en la actualidad una relevancia que supera la mera mención mitológica: se mantiene el crimen pero se pierde la certeza de que el presente político y sus consecuencias residen en un lugar específico y determinado.

Las revoluciones no están donde las buscamos si por revolución entendemos algo, alguna cosa, que va a modificar nuestra existencia futura por una reformulación del ahora (*Geschehen*). Al tiempo que, a fines de los años sesenta del siglo XX, las calles se llenaban de protestas, la música se convertía en vector aparente y popular de manifestación crítica y los libros prometían un cambio político inminente, a ese mismo momento, tres o cuatro banales y anodinos ingenieros de oficina inventaban diferentes estructuras físicas de lo que hoy en su conjunto llamamos microprocesadores y que, puestas en perspectiva, han sí modificado de manera radical nuestras existencias (véase por ejemplo Holt, 2010). ¿Cuál es la forma correcta de leer estos eventos en términos de revolución? ¿Es una revolución un concepto capaz de desentrañar esta actual complejidad entre determinación del presente y expectativas acerca del futuro? Las recientes discusiones en torno al climate change versan justamente sobre esta situación, más aun, sobre el hecho que las revoluciones en la actualidad no tienen que ver con el presente, sino con asunciones y conjeturas en torno al futuro (horizonte de expectativa, *horizon d'attente*) –lo cual además no es ajeno al hecho que los agentes sociales de relevancia en la actualidad no son humanos o, cuanto menos, no trabajan ni operan a escala humana (véase por ejemplo Stiegler, 2015a: 114).

Una consecuencia que el trabajo de Arendt asume pero no discute es que el concepto de revolución supone una resolución del presente, un entendimiento acerca de lo que

el presente es para nosotros. Que la historia de la filosofía europea del siglo XX se ocupa durante décadas de nociones como fenomenología, evento, acontecimiento y otras, responde a esta sumisión a la idea de un cambio como dinámica inevitable de lo social o, mejor dicho, como definición de lo social en tanto tal.

Si una revolución continúa siendo un concepto que trata de explicar el cambio social/colectivo de mayor escala posible, tal como es el caso comparativo que por ejemplo Arendt ofrece en su clásico trabajo, entonces la revolución –en su entendimiento, en su comprensión, en su composición– ya no es *humana* ni puede serlo. Las revoluciones, si aun queremos considerar la noción, no sólo ya no significan en términos políticos (véase Stiegler 2013a: 56), sino que no se hallan allí donde la buscamos:

J'écrivais à ce sujet en 2012 que, à partir de la mise en place du marketing stratégique tel que la financiarisation le conçoit et la pratique, “les idées” et “concepts” ultralibéraux issus de la Révolution conservatrice, qui forment l'idéologie de la fin du XXe siècle, et que conduisent à la défaite intellectuelle de la gauche tout autant qu'à l'effondrement de l'Europe, sont ces produits de marketing et de la publicité qui, dans la guerre idéologique, ont, pour ceux qui mènent cette guerre, l'avantage de *ne plus être en rien des objets de discussion: ce sont des leurre parfaits* –comme on parle de crimes parfaits. Car, dans cette organisation de la domination idéologique par le psychopouvoir, il ne s'agit plus de choisir le camp du capital contre celui du travail: il s'agit de ne pas être “ringard”, de devenir “branché”, etc. (Stiegler, 2015a: 124-125).

Por otra parte, si nuestra época se halla dominada por la “automatización integral” y por la “proletarización del espíritu”, como sostiene el propio Stiegler (2015a: 108), la distinción antes indicada, entre creencias y expectativas, adquiere aun más relevancia. ¿Cómo se establece un sentido de presente (*Zeitlichkeit, Erstrecken, Eigentlichkeit*) para individuos que se hallan íntimamente escindidos entre una percepción de lo creído y una expectativa de lo posible que no tienen continuidad (*Zusammenhang*: cohesión, conexión, coherencia)? Es precisamente la automatización integral generada por la tecnología y la proletarización del espíritu aquello que hace funcional y resuelve este conflicto íntimo. Eugeny Morozov (n. 1984) (2013a) en este sentido argumenta que el conjunto de tecnologías digitales que forman eso que llamamos Internet se asienta sobre una *delusion* (impresión falsa, engaño) acerca de las asunciones políticas que supone.

La absolutización del movimiento y la desaparición de la distinción filosófica entre acto y potencia es tal vez una de las consecuencias más visibles de esta situación antes indicada, lo cual inhibe, cuanto menos, el historicismo que aportaba legitimidad social a la noción clásica de revolución en sentido local. De manera que, en términos siempre de la llamada causalidad aristotélica (*αἰτία*, “explicación”) y para decirlo sin rodeos, sólo existirían en la actualidad explicaciones finales. Léida la noción clásica de revolución bajo esta óptica, la misma nunca puede ocurrir como hecho o evento porque siempre trata de establecer aquello que se espera y al hacerlo determina el presente, no como cambio, sino como modulación hacia lo que se espera se va a obtener. Todas las llamadas “redes

sociales” (*social network*), por ejemplo, operan bajo esta perspectiva. Y que es precisamente lo inverso de la revolución en términos clásicos por la simple constatación que las expectativas no se fundan en creencias, sino en asunciones que escapan al individuo pero que lo determinan en su individualidad, mejor dicho, en la pérdida de humanidad respecto de los colectivos a los que se halla afiliado. Cómo entender la noción de revolución, si la misma fuese aun posible, en un contexto colectivo donde lo humano ya no es antropológicamente relevante, es uno de los propósitos de este escrito.

REVERSIÓN ESPECULATIVA Y ANTROPOCENO

El cambio y el movimiento como conceptos fueron asociados en la filosofía clásica griega a partir de la idea de que el conocimiento se realiza del momento que poseemos una explicación a la pregunta acerca del *por qué* en relación con una cosa, objeto o ser. Esta explicación puede ser entonces en términos aristotélicos de cuatro tipos, elementos que en su conjunto proveen un esquema analítico de aplicación. De esta manera el cambio y el movimiento tienen una relación directa con la analítica en tanto instrumento de conocimiento.

Aιτία (*αιτιον*, *explicación*), que Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) empleaba con frecuencia para referirse a cuatro formas básicas que componían la postura analítica, ha sido traducido en general como *causa*, pero sería más correcto hacerlo en la actualidad como *explicación*, explicación que cuenta por alguna cosa. También podrían ser indicados como mecanismos de causación. En la *Física* (II, 3) y en la *Metafísica* (V, 2) Aristóteles supone que existen cuatro formas de responder al *¿por qué?* especulativo que suponen las cosas, los objetos y los seres. Estas explicaciones, como se sabe, son las mal llamadas cuatro causas: la material (cambio o movimiento de materia), la formal (cambio o movimiento generado por arreglo, recorte o apariencia), la eficiente (cambio o movimiento por agente o agenciación) y la final (cambio o movimiento por aquello que la cosa es). En la historia de la filosofía la interpretación de Francis Bacon (1561-1626), que considera a las explicaciones materiales y eficientes como las dos únicas relevantes y la base de toda ciencia (*Advancement of Learning* [1605] y *The New Organon* [1620]), constituye la interpretación más popular hasta la fecha. No obstante, la lectura de Martin Heidegger (1889-1976), que asocia las explicaciones a la tecnología (*The Question Concerning Technology* [1977]: *Gestell*), resulta sin duda interesante, aun cuando la noción resultante de tecnología no sea clara ni satisfactoria (véase por ejemplo Stiegler, 2015h) –y también es interesante porque asocia los mecanismos de estas explicaciones a la noción de *ποίησις* (*poiesis*).

La confusión de estas explicaciones tomadas como correspondientes a un sentido de causalidad (i) en términos de principio físico causa/efecto y (ii) en términos de una dinámica zoológica, han generado innumerables perspectivas sociales y políticas que se han abocado a concebir una perspectiva antropocéntrica de lo humano. Esta versión, que podríamos indicar como decimonónica, de la explicación aristotélica, ha tenido una gran

difusión en los ámbitos periféricos, en particular como complemento de la filosofía naturalista que supuso la territorialización del espacio y la industrialización social (véase sobre el particular Canaparo, 2011).

La especulación en los ámbitos periféricos se halla caracterizada por una confusión o reversión de fundamentos por el cual la *explicación material* es entendida como la *explicación final* en términos aristotélicos. Esta reversión-confusión, como veremos, se convertirá en la norma de la entrada local en eso que indicamos como el Antropoceno conceptual.⁶ De esta manera la definición de la materia –y la materialidad consecuente– se transforman en la explicación final, en un *telos* dominante de toda especulación. La definición *conceptual* de materia –y aquí la materia no puede ser que conceptual– se transforma a nivel local en la finalidad misma de la especulación. De modo que especular y definir lo propio a la dimensión física que se entiende como naturaleza constituyen una y la misma cosa. Y por ello también es que, con la entrada conceptual en el Antropoceno de lo local, que significa en definitiva una revisión radical de la manera en que se entiende el ecosistema humano, esta reversión entre las explicaciones materiales y las finales adquiere un renovada dimensión. El conjunto de esta revisión y reversión a nivel local es lo que podríamos entender como revolución copernicana en el modo de aprehender el colonialismo, considerado como elemento central en la construcción de un sentido antropológico y cultural de lo local.

Es así que no sorprende que la gobernabilidad en los ámbitos periféricos sea entendida como la ausencia total de previsión o de comprensión, es decir, como un elemento vinculado a la seguridad, al control o al paliamento: las “causas” se ignoran ya que son los efectos quienes ocupan la vida cotidiana. Por eso también las explicaciones finales predominan por sobre las materiales.⁷

Si las explicaciones materiales y las eficientes caracterizan la noción de cientificidad por el hecho que definen el mundo físico y su funcionalidad, el *ensemble* de las explicaciones materiales y las finales ofrecen la vastedad y los límites del mundo físico al asociarlo a sus significados y objetos últimos. Si siguiendo la famosa formulación derivada del planteo de Francis Bacon (*Advancement of Learning* [1605]) sostenemos que toda la naturaleza disponible a la ciencia humana es cuestión de materia y movimiento,

6 Acerca de la noción de Antropoceno puede consultarse: Bonneuil/Fressoz, 2013; Steffen *et al.*, 2015; Canaparo, 2016; Lorius/Carpentier, 2010; Crutzen, 2002; Crutzen/Stoermer, 2000. Si consideramos que la era antropocénica se inicia *grosso modo* con la aparición de la máquina de vapor (1774 *circa*) y la revolución industrial, y que a partir de 1945 se produce una aceleración de dicha industrialización y de sus efectos (“Great Acceleration”), entonces podríamos hablar de un Antropoceno material para referirnos al primero de los eventos y de un Antropoceno conceptual para referirnos al segundo, en el cual, por otra parte, ya existiría la consciencia clara de su existencia y alcances. Bajo estas condiciones también puede hablarse, para los ámbitos periféricos del planeta, de una *entrada* en el Antropoceno para indicar el momento en que los factores debidos al mismo adquirieron relevancia local o, más aun, que dichos factores fueron instrumento de colonización, incluso que contribuyeron *tout court* a la colonización mercantil y financiera del planeta.

7 De esta situación surgirá el predominio actual y local de la llamada *post-fact politics*.

entonces, el *dictum* de los ámbitos periféricos podría resumirse diciendo que toda dimensión humana visible es cuestión de materia y especulación. La persecución del sentido último de las cosas, objetos y seres, a partir de la exploración de la materialidad como tal es el resultado de la confusión y amalgama entre las explicaciones materiales y las finales en términos aristotélicos a nivel local. Si atendemos al sentido teleológico que la noción de naturaleza tenía en Aristóteles podríamos conjeturar que la explicación final puede también ser entendida como sinónimo de naturaleza, estado natural, naturalidad. De manera que la construcción de una naturalidad desde la perspectiva material coincide con las preocupaciones especulativas de los ámbitos periféricos desde la creación de los llamados Estados nacionales.

TEORÍA REVOLUCIONADA DEL DEFECTO

El resultado de esta reversión entre la explicación material y la llamada causa final aristotélicas es un forma de reflexión que se aproxima a eso que Gilles Deleuze (1925-1995) indicaba en *La logique du sens* (1969: 115-121) como *double causalité* y que luego Bernard Stiegler desarrollará como *quasi-causalité* (Stiegler, 2013a: 203-206 y 279-301).⁸ Esta duplicidad caracteriza la especulación *per se*: “C’est ce que les Stoiciens ont si ben vu: l’événement est soumis à une double causalité, renvoyant d’une part aux mélanges des corps qui en sont la cause, d’autre part à des autres événements qui en son la quasi-cause.” (Deleuze, 1969: 115). Esta duplicidad de la materialidad y sus circunstancias, de una dimensión corporal inmediata y de una dimensión material alejada, es una constante cultural de los ámbitos periféricos (véase Canaparo, 2005: 251-322). Por otra parte, esta duplicidad en la explicación (*αἰτία, cause*) confirma otro aspecto y es la sinonimia entre evento (*événement*, acontecimiento, suceso) y significado (*sens*, sentido) en tanto formación de una conciencia impersonal, que Deleuze indica como “trascendental” (Deleuze, 1969: 120) –esto es aquello que también Stiegler más tarde interpretará, siguiendo a Edmund Husserl (1859-1938), como deriva artificial a partir de una llamada retención terciaria, es decir, aquello que la conciencia/inconsciencia ha retenido/seleccionado y que, acumulado en el tiempo, constituye un vehículo de individuación, en particular debido al agenciamiento de la técnica/tecnología (véase Stiegler, 2001: 65-126).

De esta manera se concibe por qué en los ámbitos periféricos las paradojas conforman el modo en que se declinan los objetos, las cosas y los seres: “[...] il nous a semblé que l’événement, c’est-à-dire le sens, se rapportait à un *élément paradoxal intervenant*

8 Aunque no es el argumento que nos ocupa, es ilustrativo indicar que este trabajo de Deleuze (1969) es interesante, en términos de los ámbitos periféricos, no sólo por esta caracterización, sino también porque el mismo en su totalidad es presentado a partir de una serie de paradojas y que, como ya analizamos en otros sitio (véase Canaparo, 2005), la especulación en términos de paradoja es una de las características del pensamiento en los ámbitos periféricos.

comme non-sens ou point aléatoire, opérant comme quasi-cause et assurant la pleine autonomie de l'effet." (Deleuze, 1969: 116). Y la paradoja es básicamente el elemento "cuasi-causal" entendido como *défaillance* (error, malfuncionamiento, degradación, fallo), como "no-sens", que funciona como discontinuidad entre cuerpo y evento, raíz de la diferencia entre causa y efecto, mejor dicho, siempre según Deleuze, como autonomía del efecto de su explicación material (*cause matériel*). Esta discontinuidad es precisamente aquello que conjeturamos en el ámbito periférico se expresa como reversión entre la explicación material y la explicación final. Es la discontinuidad continua de la explicación material revertida como explicación final:

L'autonomie de l'effet se définit donc d'abord par sa différence de nature avec la cause, en second lieu par son rapport avec la quasi-cause. Seulement, ces deux donnent au sens des caractères très différent, et même apparemment opposé. Car, tant qu'il affirme sa différence de nature avec les causes corporelles, état de choses, qualités et mélanges physiques, le sens comme effet ou événement se caractérise par une splendide impassibilité (impénétrabilité, stérilité, inefficacité, ni actif ni passif). Et cette impassibilité ne marque pas seulement la différence du sens avec les états de choses désignés, mais aussi sa différence avec les propositions qui l'expriment: de ce côté elle apparaît comme neutralité (doublure extraite de la proposition, suspension des modalités de la proposition. Au contraire, dès que le sens est saisi dans son rapport avec la quasi-cause qui le produit et le distribue à la surface, il hérite, il participe, bien plus il enveloppe et possède la puissance de cette cause idéale. [...]. (Deleuze, 1969: 116).

Que aquello que entendemos como cultura local, es decir, las condiciones antropológicas del conocimiento, del establecimiento de un *savoir-faire*, fuesen determinadas por la logística y una noción de accidente (véase Canaparo, 2009), se condice con esta situación por la cual el significado es determinado por una *obliqua ratio*. Las condiciones del Antropoceno en las colonias inducen a la generalización entrópica que ameniza la reversión indicada y sobre todo a la proliferación de *instrumentos exosomáticos*,⁹ en los términos que los entendía Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994) (1978), y que son aquellos que operan sobre esta desviación/deriva constante que es en definitiva aquello que Deleuze (1969) indica como *quasi-cause* y que Stiegler (2013a, 2015a), cuarenta años más tarde, considerará como mecanismo noético (νόησις, νοεῖν: entendimiento, concepto, ver, comprender).

9 En el contexto de una bio-economía ("bioeconomics", "biogeological economics"), Georgescu-Roegen (1975) consideraba que los instrumentos exosomáticos habían sido creados por el hombre para dominar el espacio inmediato. La relevancia per se de esta exosomatización es un elemento determinante del Antropoceno. Véase por ejemplo Robert Constanza et. al., *An Introduction to Ecological Economics* (Boca Raton, Fl.: CRC Press, 1997); Kozo Mayumi/John M. Gowdy, eds., *Bioeconomics and Sustainability: Essays in Honor of Nicholas Georgescu-Roegen* (Cheltenham: Edward Elgar, 1999); y también Kozo Mayumi, *The Origins of Ecological Economics: The Bioeconomics of Georgescu-Roegen* (London: Routledge, 2001).

La entrada conceptual en el Antropoceno (Canaparo, 2016) generó en los ámbitos periféricos una radicalización de la especulación en donde los significados sólo pueden ser entendidos como una relación entre movimiento (“événement” en los términos de Deleuze) y materia (“cuerpo” [*corps, body*] en el sentido de Deleuze) –lo cual incluye no sólo el significado genérico de cambio, sino también la gestión de los restos de previos cambios y de la biosfera (Lorius/Carpentier, 2010: 74) como tal que, en estos términos, es entendida esencialmente como basural (véase Canaparo, 2017). La producción de significados en términos especulativos, a diferencia de lo que sucedía a fines de los años sesenta del siglo XX para Deleuze, ha dejado en la actualidad de ser un argumento *per se* relevante, cuanto menos en las academias europeas. La cuestión de la significación ha cedido lugar a mecanismos, aparatos y técnicas en términos de funciones y aplicaciones (véase por ejemplo Stiegler, 2016a). Sin embargo, el diagnóstico especulativo de Deleuze no ha perdido eficacia, al menos para los ámbitos periféricos: “Il n’y pas lieu de revenir sur le caractère essentiellement *produit* du sens: jamais originaire, mais toujours causé, dérivé. Reste que cette dérive est double est double, et que, en rapport avec l’immanence de la quasi-cause, elle crée les chemins qu’elle trace et fait bifurquer.” (Deleuze, 1969: 116). El significado es una explicación en términos de la causalidad aristotélica en donde la dinámica, las derivas que genera, no pueden significarse de manera temporal, remontrándose en sentido causal. De allí que Deleuze haga referencia a la cuasi-causalidad, para la cual la concatenación (la continuidad) no es reflexiva.

La imposibilidad de los antecedentes de las explicaciones como justificantes semánticos o epistémicos de las mismas constituye un evento corriente en el ámbito periférico desde la época misma de la expansión colonial. Esta situación ha sido considerada de manera habitual como una manifestación de “irracionalidad”, sea en términos sociales, políticos o filosóficos, sea por autores locales como por autores extranjeros, y por lo general ello ha ocurrido a partir de un mecanismo colonial de modelización o de analogía. La proposición de Deleuze, en donde la independencia del efecto se realiza en razón de una diferencia de naturaleza respecto de la causa o en razón de la existencia de la “cuasi-causalidad”, viene a dar una forma aproximada (*oratio obliqua*) a esta situación local (Deleuze, 1969: 116).

La *quasi-causalité* como un defecto, como una bifurcación generada en tanto diagnóstico en sentido psicoanalítico, también como la manera de construir un afuera/más allá de ese estado ofrecido por el diagnóstico, la acción de “deshacerse” del diagnóstico y de aquello que significa y comporta. La *quasi-causalité* como una manera de construir una cura (*soin*) de aquello que deforma, que afecta, que deprime, que perturba: un método de construcción de un “souci de soi” [cura de sí, cuidado de sí] (véase Foucault, 1984) a partir de los fallos, de los errores, de las equivocaciones, de los defectos, de las debilidades recurrentes. Sostiene al respecto Stiegler:

Le renversement du défaut en nécessité (en ce qu’il faut) ne relève pas d’une dialectique ou le négatif deviendrait le positif dans une synthèse du thétiq ue et de son antithèse, mais plutôt de cette pensée stoïcienne de la quasi-causalité que Deleuze avait mise

en scène dans sa lecture de Joe Bousquet, poète devenu quasi-cause de sa blessure en l'écrivain. [...] Qu'un *défaut* inverse son signe et devienne *ce qu'il faut*, c'est aussi la leçon de ce que a été l'hominisation comme prothésisation du vivant et inscription du mort dans le vif. (Stiegler, 1996: 72).

Aquello que significa es el defecto: tal es un *hábito* corriente en el ámbito periférico, aunque por lo general reprimido, experimentado como fracaso, como incompletitud, como falta, como ausencia. Por ello es que sostenemos que, en términos epistémicos, la noción de especulación en los ámbitos periféricos tiene como debilidad el no poseer o considerar una teoría del defecto o la *quiebra*. Es por estas razones que el colonialismo ha sido entendido como una condición parasitaria, como una enfermedad a extirpar: tal estado de asepsia no existe, ahora lo comprendemos, porque el colonialismo es parte de todo aquello que se produce en términos periféricos (véase Canaparo, 2009 y 2016). Es en el mismo proceso de exteriorización del saber humano, eso que Georgescu-Roegen (1978) indica como exosomatización, que el colonialismo se manifiesta y por ello sostenemos que lo que significa es el error, lo que falla y también lo que falta. Pero la exosomatización es también al mismo tiempo el trabajo, la realización de un *savoir-faire*, de un conocimiento, una expresión noética (Stiegler, 2016b).¹⁰

Por otra parte, esta deriva de la cuasi-causalidad que caracteriza la especulación es quien aporta la reflexión acerca de la condición de la desindividuación, como le llama Stiegler siguiendo la terminología de Simondon (1964 y 1989).¹¹ La revisión de la idea de un sujeto trascendente es por tanto algo que Deleuze también considera:

En vérité, la donation du sens à partir de la quasi-cause immanente et la genèse statique qui s'ensuit pour les autres dimensions de la proposition ne peuvent se faire que dans un champ transcendantal qui répondrait aux conditions que Sartre posait dans son article décisif de 1937: un champs transcendantal impersonnel, n'ayant pas la forme d'une conscience personnelle synthétique ou d'une identité subjective –le sujet au contraire étant toujours constitué. (Deleuze, 1969: 120).

10 La exosomatización no es una forma de comportamentalismo (Skinner), no es una variante del conductalismo (*behaviorism*, Skinner, Watson), no es una reedición de la corrientes "intencionalistas" (neo-kantianos), y tampoco es sólo la consideración del accionar humano en términos fenoménico (Ricoeur, Gadamer). La exosomatización trata de conjugar de manera crítica tres elementos: la dimensión del cuerpo, la del intelecto en términos de conocimiento y la de la tecnología entendida como dimensión inalienable de lo humano y su evolución. Véase Stiegler, 2016a y 2016b.

11 Traducimos individuación y conviene tener en cuenta la observación del autor al respecto: "L'individuation n'est pas l'individualisation; elle est la formation de l'individu en tan que, demeurant toujours inachevé, il est toujours lié 'a des autres individus, 'a des groupes, avec lesquels il 's'individue', et il n'est jamais complètement individualisé, ce qui signifie, dans le langage de Simondon, que l'individuation psychique est toujours aussi une individuation collective, c'est-à-dire sociale, et que l'individuation sociale est toujours aussi l'individuation d'un milieu pré-individuel; par exemple la langue..." (Stiegler, 2006a: 40-41).

Igualmente, eso que Deleuze indica como “ausencia de un centro de individuación” (1969: 121) –consecuencia de la existencia de una conciencia trascendental impersonal– es aquello que Stiegler (véase 2013a y 2015a) más tarde desarrollará como proceso de des-individuación y proletarización de la conciencia. La especulación en términos periféricos lleva adelante una colocación del “yo pienso” en términos corporales: la centralidad del cogito cartesiano no significa localización alguna en los ámbitos periféricos. La noción de origen kantiano –y asimismo nietzscheana (véase Stiegler, 2016b)– que el ego es una fabricación necesaria y ficta se condice con las condiciones antropocénicas de los ámbitos periféricos. La especulación es así a nivel local una idea reguladora en términos de individuación y por ello es que las “materias filosóficas” en la historiografía se han siempre confundido con las “materias nacionales”, de manera que la mayoría de los pensadores locales han concluido sus días parapetando una idea de “pensamiento nacional”. Pensar “con el cuerpo” confunde así la corporeidad individual con aquella de las instituciones: el cuerpo de la Patria, de la República. Y es así que el conflicto se sitúa como el objeto de todo proyecto local: la concepción de una especulación en torno al cuerpo en términos antropocénicos de individuación es discontinua de la concepción organicista de lo político y del Estado. Por esta razón también es que la noción tradicional de revolución no es inteligible en la actualidad y por lo mismo hemos sostenido que la consideración de aquello que se ha abandonado, que se ha dejado de lado, revista una importancia epistemológica crucial (véase Canaparo, 2009 y 2017). La discontinuidad entre la fisidad antropocénica (cuerpos pensantes, exosomatización) y los cuerpos institucionales (Estado, Nación, aparatos althusserianos) es irreversible: es precisamente en este engaño donde el colonialismo sigue funcionando.¹²

Por otra parte, la “consciencia trascendente” de la que habla Deleuze no tiene relación con la trascendencia individual clásica a la filosofía europea: “Aussi ne nous semble-t-il pas que le problème avance réellement, dans la mesure où Husserl inscrit dans systèmes individuels, des monades et des points de vue, des Moi à la manière de Leibniz, plutôt qu’une forme de Je à la manière kantienne.” (Deleuze, 1969: 121). Por la misma razón comenta Deleuze la noción sartreana de trascendencia:

L’idée d’un champ transcendantal ‘impersonnel où pre-personnel’, producteur de Je comme du Moi, est d’une grande importance. Ce qui empêche cette thèse de développer toutes ses conséquences chez Sartre, c’est que le champ transcendantal impersonnel est encore déterminé comme celui d’une conscience, qui doit dès lors s’unifier par elle-même et sans Je, par un jeu d’intentionnalités ou de rétentions pures. (Deleuze, 1969: 120).

12 Ningún ejemplo puede ser más ilustrativo de esta situación que las innumerables declaraciones de los agentes –y sus informes– del International Monetary Fund (IMF) acerca de la situación en los ámbitos periféricos. La insistencia en que es el cuerpo de las instituciones (Estado, bancos, empresas) aquello que determina el significado de la biopolítica individual resulta, en su simplicidad y brutalidad, tan increíble como eficaz a las clases dirigentes locales. Véase los informes referidos a América Latina disponibles en www.imf.org.

En esta óptica se encuentra el aspecto interesante, desde la perspectiva del ámbito periférico, en tanto ofrece la base de aquello que la entrada conceptual en el Antropoceno va localmente a confirmar: el proceso de individuación se realiza en torno a la técnica y se constituye a partir de una artificialidad –que, por otra parte, es aquello que Stiegler sostiene bajo la terminología husserliana de las retenciones (Stiegler, 2013a). Y no sólo: si la *quasi-causalité* constituye un aspecto que atraviesa toda la noción de especulación de manera eficaz es precisamente por esta condición de la individuación. La trascendencia señalada por Deleuze, en relación por ejemplo con los trabajos de su contemporáneo Jean-Paul Sartre (1905-1980) y que podríamos indicar como metafísica en sentido derridiano (véase Derrida, 1972b), es justamente la forma a partir de la cual los autores locales han construido un sentido de conciencia individual y es precisamente por ello que la hemos caracterizado como colonial (véase Canaparo, 2011).

Que sea la cuasi-causalidad aquella que “produzca y distribuya” (1969: 116) el sentido de los “efectos” coincide con la situación de los ámbitos periféricos en donde los espacios remotos y ajenos son quienes se hallan como rectores al centro de las significaciones locales (véase Canaparo, 2005). Por lo mismo la frase de Deleuze es premonitoria: “Jamais le fondement ne peut ressembler à ce qu’il fonde; et, du fondement, il ne suffit pas de dire que c’est une autre histoire, c’est aussi une autre géographie, sans être un autre monde.” (Deleuze, 1969: 120). La *défaillance* de la cuasi-causa es aquello que responde a la crisis [Κρίσις, juzgamiento, decisión] generada por los conceptos, cuanto menos, por la significación y explicación que los conceptos tratan de encapsular.¹³ El *shock* que Stiegler (2012) considera como primera experiencia cognitiva, en particular con la tecnología entendida como *grammatisation* (véase Auroux, 1994), explica la degradación y el fallo como instancia primera de una construcción que es desconocimiento, especulación en devenir. En este sentido es que el Antropoceno tiene ya su historia en los ámbitos periféricos donde, por la dinámica colonial y por la construcción de lo local, la degradación y el fallo constituyen la conceptualización básica de lo especulativo.

La quasi-cause est ce qui fait que quelque chose me lèse, m’amointris, est un accident pour moi, me diminue. Or je suis capable de le transformer en une puissance. Cela je l’appelle: le défaut qu’il faut. C’est quelque chose une nécessité. J’ai pratiqué ça pendant près de cinq ans en prison. Il n’y a qu’une solution qu’il me fait défaut ‘a savoir la liberté, cette privation de liberté, je dois en faire ce qu’il faut, ce que je pratique. C’est ce qui devient une nécessité en un sens très fort. Tout c’est que j’ai dit pendant la conférence, vient de cette époque là. Tout ce que je fais aujourd’hui depuis trente ans sont le fruit de ma sortie de prison, de cette nécessité. (Stiegler, 2014c: 2-3).

13 Sostiene Stiegler: “Une crise correspond à un moment de décision. Il y a le problème des crises cycliques, mais cela a été transformé par l’économie moderne. Au départ, le terme de *crisis* renvoi à une décision. C’est ça dont il était question aujourd’hui. Je pense que les gens évoluent et avancent. Les gens progressent, je le vois dans mes conférences. Je ne suis pas ni optimiste ni pessimiste, ces deux postures ne servent de toute façon pas à penser. Je suis totalement mélancolique, j’ai envie de me jeter dans le Seine, or j’essaye de ne pas le faire, ce serait indigne. Il faut faire face. Est-ce qu’on arrivera? On verra bien. Ce qui compte c’est d’essayer, l’a est le problème de la dignité.” (Stiegler, 2014c: 3).

Que la noción de ideología –en tanto noción *pasada de revoluciones* de la reversión causal aristotélica que estamos viendo– haya tenido –y aun tenga– un predicamento heurístico y explicativo casi absoluto en los ámbitos periféricos se explica por esta obligación de sobrevivencia noética. Y que la transitoriedad –la movilización total (Canaparo, 2005: 251-320)–, el movimiento y los desplazamientos –exilio, enajenación visual, urbanismo (Canaparo, 2011: 237-262)– sean ínsitos a los ámbitos periféricos se explica de manera similar:

Je crois à la logique de la quasi-cause, la quasi-causalité. Pour moi toute réalité est de toute façon transitoire, déjà en train de disparaître. Les choses sont processuelles, il n’y a que des processus. Cela ne veut pas dire qu’il y a des omnitemporalités, pour parler comme Husserl. Mas ces omnitemporalités sont de catégories de pensées et non pas des réalités. [...] Car ce qui est intéressant chez Rembrandt, ce n’est pas ce qu’il fait mais ce qu’il devient et ce par quoi il fait devenir son époque. C’est dans son rapport à son époque que Rembrandt est génial! Ces énoncés que je pose sont des énoncés que je décris comme étant des omnitemporalités, ce sont des règles qui se maintiennent à travers le temps. (Stiegler, 2014c: 2)

La noción de ideología ha sido así el mecanismo intelectual más frecuentado para circunscribir una idea de revolución, como si el concepto de revolución no fuese pensable, sino a partir de la vehiculización de la noción de ideología. Y ello, nuevamente, se explica por esta *situación noética* antes indicada en la cual, en primer lugar, se produce una confusión entre explicación y causalismo, y, en segundo término, por la reversión entre explicación material y explicación final, de modo que los elementos materiales, al ser entendidos como finales, catapultan la dimensión de los efectos a razón holística de lo político como tal. Lo cual daría lugar a una *ecología política* en donde, como señala Agamben, los efectos constituyen los únicos elementos a considerar en la gobernabilidad actual de lo humano (véase Agamben, 2014). No otra cosa es aquello que aquí indicamos a partir de la cuasi-causalidad y que nos conduce a una lógica del defecto y del error (*défaillance*) como instrumento, como vehículo y agenciamiento, de toda producción local de teoría social.

Por último, la re-significación constante que la noción de ideología ha representado para los términos con los que se ha concebido localmente la noción de revolución, se explica también a partir de una idea de cambio (social, analítico) que ha tenido en la revolución su supuesta expresión mas absoluta y acabada. El Antropoceno aporta esta corrección radical: la revolución no expresa ya el cambio más absoluto o radical posible. La noción actual de aquello que puede entenderse como *cambio* no puede ser expresado por el concepto clásico de revolución.¹⁴ La centralidad en lo social que acogía la noción de

14 Acerca de un concepto historiográfico clásico, localmente legendario y paradigmático, de revolución pueden consultarse los escritos de Ernesto “Che” Guevara (1928-1967): *Recuerdos de la guerra revolucionaria cubana* (1963), *El año en que estuvimos en ninguna parte* (1965), *Diario del Che en Bolivia* (1968), y *Pasajes de la guerra revolucionaria: Congo* (publicado en 1999).

cambio hoy se ha transformado, de la preocupación por el estatus del pasado en el ahora, hacia la determinación de lo porvenir (*horizon d'attente*) en el presente como ahora. La dinámica del Antropoceno, los mecanismos de deriva que introduce la individuación así como las condiciones que impone la industrialización tecnológica, eso que autores como Stiegler denominan “crowd-capitalism” (Stiegler, 2016b: 35 min. 20 sec.), requieren una conceptualización de cambio que las condiciones epistémicas locales, con las que se ha concebido la idea de revolución, no pueden ofrecer.

GLOOGEAN CELESTIAL MECHANICS

La cuasi-causalidad bajo estas condiciones genera una serie de mecanismos que permiten soslayar la especulación en el Antropoceno entendido como medio genérico de lo viviente (véase por ejemplo Bonneuil/Fressoz, 2013; Crutzen, 2002; Crutzen/Stoermer, 2000). Estos mecanismos apuntan a dicha condición en cuanto la tecnología se ha transformado en la naturaleza de lo pensable: “Internet-centrism has also mangled how we think about the past, the present, and the future of technology regulation.” (Morozov, 2013a: 62). Las condiciones en las que opera la cuasi-causalidad están dadas por la confianza en un naturalismo filosófico basado en la creencia del carácter inocuo, cientificista, funcional y operativo de la tecnología –naturalismo cuya cúspide metodológica, como ya era corriente con el naturalismo metodológico decimonónico, consiste en que “ideas are seen as completely independent not just of the infrastructures that transport them but also of each other” (Morozov, 2013a: 87). Y estas condiciones operan sobre una situación epistémica ya pre-definida: “The choice of the explanatory model depends on what needs to be explained.” (Morozov, 2013a: 41-42). Por ello también es que la explicación material y la final en términos aristotélicos se confunden: porque la explicación se basa sobre una pre-selección en donde la materialidad es situada como explicación final *ante facto*. Situación que prefigura de forma cultural e intelectual aquello que podríamos indicar como *post-fascismo ilustrado*:

To quote Green and Shapiro again, rational-choice theory turns “a dispassionate search for the causes of political outcomes into brief-writing on behalf of one’s preferred theory. If one is committed –in advance of empirical research– to a certain theory of politics, then apparent empirical anomalies will seem threatening to it and stand in need of explaining away.” This is perhaps the best summary of what’s so wrong with much of contemporary Internet-biased theorizing about politics. (Morozov, 2013a: 42).

Esta perspectiva, también conocida como *theory-laden* [teoría ligada, teoría cargada], bajo el contexto del naturalismo filosófico y la industrialización tecnológica, sólo puede desembocar en un desentendimiento consciente de la individualidad y en un automatismo intelectual creciente, como le indica Stiegler (2013a), que conduce a aquello que indicaremos como *idiotismo*:

Our inaction is not just the result of our fetish for transparency –it’s also the direct result of our fetish for “the Internet”. Ironically, in addition to sanctioning the hideous ideology of “solutionism”, with its never-ending quest for solutions to often non-existent problems, Internet-centrism is beginning to block our ability to think of effective technological solutions to problems that do exist. Solutions are not assessed based on their merits but rather on how well they sit with the idea of a free, open, transparent “network” and its “architecture”. This is the other, dark side of epochalism: while new solutions are generated because we think that we are living in unique and exceptional times and anything Internet-incompatible ought to be swept away, we also believe that whatever problems “the Internet” presents ought to be dealt with in a manner that won’t affect “the Internet”. (Morozov, 2013a: 75).

Las consecuencias de una perspectiva *theory-laden*, como ya demostrara Paul Feyerabend (1975) respecto de la cientificidad es la construcción de *fantasmas* en sentido literario (φαντασία, *phantasia*) y en sentido psicoanalítico (*fantôme*): “It’s quite simple: the more fixes we have, the more problems we see. And yet, in our political, personal, and public lives –much like in our computer systems– not all bugs are bugs: some bugs are features.” (Morozov, 2013a: xv). Esta es una ley evolutiva *no escriturada* en los ámbitos periféricos y algo que define la entrada conceptual de dichos ámbitos en el Antropoceno. De la misma manera, como veremos, esta perspectiva, en el contexto de una materialidad puramente conceptual, genera un sentido de realidad confundido en donde lo conceptual y lo físico se reducen progresivamente uno al otro: “It’s time we abandon the chief tenet of Internet-centrism and stop conflating physical networks with the ideologies that run through them.” (Morozov, 2013a: 68). Esta situación tiene una larga tradición en los ámbitos periféricos que se remonta a los primeros desarrollos historiográficos de las teorías neo-marxistas a nivel local.

Este *mechanicismo* entonces no determina sólo una metodología especulativa predominante en los ámbitos periféricos del planeta, sino que constituye la especulación *per se*: tal es la cuestión y el desafío que presenta la entrada local en el Antropoceno y que ha sido mayormente ignorada por los analistas locales hasta el presente.

CONSISTENCIA DE LA OCUPACIÓN REVOLUCIONADA

El cambio y el movimiento vimos tienen una relación directa con el conocimiento o, mejor dicho, con las condiciones a partir de las cuales creemos el conocimiento es posible y realizable. En el mismo sentido conjeturamos que la noción de revolución determina su estatus conceptual a partir de una exploración del significado del presente. El pensamiento de lo finito o, dicho con más propiedad, la finitud como encuadramiento de la reflexión de lo humano que, como veremos, constituye un aspecto destacado del Antropoceno, tiene aquí una relación/injerencia directa por cuanto la reversión entre explicaciones materiales y finales que da lugar a la cuasi-causalidad, constituye una revolu-

ción *per se*, si entendemos a la misma en los términos del *presentismo* (véase por ejemplo Hartog, 2002), es decir, a partir de la idea en donde, para decirlo de alguna manera, lo finito heideggeriano (ser-ahí, consistencia: *Endlichkeit*) se confunde con la construcción de un ahora (*événement, actualität*) y el cual sólo puede ser establecido como parte de un proceso de individuación en las condiciones analizadas por Simondon (véase Simondon, 2005 y también Stiegler, 2004). Tal es también en definitiva la interpretación que hacemos del escrito ya comentado de Hannah Arendt (1990).

El mecanicismo que como vemos caracteriza la especulación tiene como límite la incapacidad para pensar una época (*ἐποχή epokhē*, suspensión) y que, no obstante, siguiendo la hipótesis de Morozov (2013a), se compensa con un “epocalismo” obtuso en torno a la originalidad y excepcionalidad del presente de lo que sucede. Esta actitud tiene también una larga tradición en los ámbitos periféricos en donde la ausencia de historicidad en sentido monumental (mundaneidad, *Weltlichkeit*) ha sido compensada por una teoría de la excepcionalidad. La formulación más frecuente de esta excepcionalidad que trata de contener el presente ha sido la noción local de revolución –y por ello es que, no sin paradoja, existe una relación directa entre esta noción clásica de revolución y el colonialismo entendido de forma parasitaria en tanto ambos aspectos re-envían a la cuestión de la mundaneidad (*Weltlichkeit*) en términos entrópicos y de donde se deriva la concepción local de especulación en términos contemporáneos –Georgescu-Roegen (1978) es quien ha mejor formulado este *entanglement* entre entropía y pensamiento de lo humano a partir de la noción de *bioeconomics*. Revertir este mecanismo es una condición básica de todo pensamiento que se proponga realizar una “economía de las excepciones” (Stiegler, 2016b: 42 min. 30 sec.) como punto de partida hacia un *reversal thinking* (Canaparo, 2009) o hacia una epistemología que considere aquello que se abandona, que se deja de lado, lo que no “entra” en las teorías *mainstream* o en los cálculos promedios de la gobernabilidad algorítmica (véase Rouvroy/Berns, 2010 y 2013; y también Canaparo, 2017).

La revolución es así lo que llamamos un *concepto cargado*, es decir, un concepto que no sólo posee un significado particular, sino que asimismo orienta o determina sus propias condiciones historiográficas. Un *concepto cargado* funciona a nivel intra-sistema/teoría pero también de modo supra-sistema/teoría. Ello explica la durabilidad y polifacetismo del concepto: diversos autores lo han empleado de modo empírico, concreto, y otros de manera genérica, de largo alcance. Para unos es un concepto sociológico mientras que para otros es puramente histórico. Para unos posee una dimensión filosófica mientras que para otros constituye una realidad antropológica. Es esta condición de *concepto cargado* aquello que la noción contemporánea de revolución ha perdido en la actualidad, tal vez porque la noción misma de esta forma de conceptos ha adquirido más sofisticados y complejos significados o, simplemente, por la dimensión de la propia especulación, de manera que las llamadas ciencias sociales, por ejemplo, ya no serían viables del modo en que lo fueron desde su surgimiento durante el siglo XIX. La rareza de una implementación institucional del concepto de revolución, que actuó siempre como una especie de razón trascendental en sentido kantiano de la misma, no constituyó un impedimento en la

popularidad académica de la misma. Justamente por las condiciones de *concepto cargado* que posibilitaba una versatilidad teórica (*Werwirklichen, Werkhaftigkeit*) y que es aquello que en la actualidad ha perdido.

Bajo estas condiciones, ya no hay una consagración histórica de la revolución que legitime a la misma, como de algún modo preveía el escrito de Arendt (1990) y a diferencia de la perspectiva habitual que situaba la referencialidad histórica al centro de la noción de revolución –como es por ejemplo el caso ya clásico del trabajo de Crane Brinton (1898-1968) *The Anatomy of Revolution* (1938). Una revolución es en la actualidad, y en el mejor de los casos, una categoría social más –sea porque, como sostienen los filósofos, ya no hay grandes eventos o relatos, sea porque, como sostienen los críticos sociales, ya no es posible construir conceptos holísticos y macro-sociales que posean eficacia semántica. Es así que referirse a una revolución es como hablar de sociedad, de individuo o de Estado –por ello es que el término ha sufrido una expansión y en la actualidad hablamos de revolución edilicia, urbana, digital, tecnológica, conservadora, naranja, etc. Y también, por último, hablamos de la máxima expresión de esta banalización que es la “contra-revolución”, es decir, una especie de *negación* de la revolución, la idea que una revolución puede *deshacerse*. El primer empleo de esta noción no histórica y actual de revolución fue probablemente la idea de una “revolución conservadora” surgida a fines de la década de 1980. Lo interesante de este empleo fue que la noción de revolución fue utilizada entonces justamente para denotar la excepcionalidad del hecho a un tiempo banal e inusitado: las consecuencias de los cambios administrativos realizados por una serie de gobiernos en Occidente.

La noción básica de revolución ya se sabe proviene de la astronomía y de la idea de movimiento. La noción de *revolutio* (sentido de tiempo, de presente), de *revolvere* (sentido de giro, de movimiento), de “girar hacia atrás” en términos temporales o en términos de movimiento, constituyen estos referentes básicos. No obstante la noción tradicional de revolución, entendida en relación a elementos sociales y políticos, presumía que el centro de cualquier especulación era un factor humano definido por un sentido humanista o antropológico en términos de evolución humana. En una sociedad como la actual, en donde humano ya no es definido por lo humano, sino por lo maquínico e industrial, la revolución no puede obtener el mismo sentido o, por deriva, podría incluso adquirir un sentido perverso contrario mismo a los valores humanísticos del pasado.

En términos de factorización humana, como se sabe, la noción de revolución proviene de la narración de la restauración de la monarquía inglesa en 1660, significado que ya no tiene cabida desde un punto de vista social o político en el mundo contemporáneo. Y ello ocurre no solamente por los regímenes de verdad vigentes, por las categorizaciones de lo real o por la fabricación de obediencias que regulan la vida humana sobre el planeta en la actualidad, sino también por la dinámica industrial y tecnológica que dirime la vida cotidiana de cada día y donde la parametrización tradicional de lo humano, que suponía la revolución en términos históricos, ya no tiene cabida. De manera similar, y a consecuencia de lo expuesto, del momento que la referencialidad histórica ya no es elemento de base

de la noción de revolución, la misma cambia de significado y función. Cuando lo humano como valor se transforma en artificio, la revolución en términos históricos trabaja en el vacío: la dinámica del Antropoceno ha arrollado la terminología política clásica (véase Bonneuil/Fressoz, 2013: 12-13). Si realizamos por ejemplo una búsqueda en Google del término “revolución” el primer resultado es un álbum del grupo de música *power metal* ibérico *War Cry* (2008).¹⁵ La revolución en términos históricos es ya un evento histórico.

La ausencia de un concepto de revolución plantea la imposibilidad de pensar un problema, de construirlo como totalidad, sin plantearlo en términos de “ruptura revolucionaria”: tal es una de las cuestiones básicas del Antropoceno en los ámbitos periféricos y tal es la condición básica de lo que podríamos indicar como la ecología política del presente por contraste con lo que entendemos sucedió a lo largo del siglo XX en Occidente (véase por ejemplo Wolf, 1972). Bajo estas condiciones, los intentos por prolongar el empleo de la noción de revolución, aun bajo modificaciones cosméticas, no puede sino resultar una tautología. Veamos por ejemplo esta definición del ya mencionado analista bieloruso Evgeny Morozov:

In order to be valid, any declaration of yet another technological revolution must meet two criteria: first, it needs to be cognizant of what has happened and been said before, so that the trend it's claiming as unique is in fact unique; second, it ought to master the contemporary landscape in its entirety –it can't just cherry-pick facts to suit its thesis. Under these conditions, very few of the contemporary declarations about the profound revolutionary impact of “the Internet” would survive close scrutiny. The examples are numerous, but perhaps one will suffice. (Morozov, 2013a: 45)

Los dos principios avanzados por el autor no resisten el más mínimo escrutinio, para emplear su propia terminología. La idea de una unicidad factual presenta una variedad epistémica tal que es imposible obtener una acuerdo, no ya factual en sí, sino teórico al respecto. El segundo principio es precisamente una de las discusiones más disruptivas en términos epistémicos acerca de cómo se establece la pertinencia de eventos y situaciones (si la elección es teórica o experimental, etc.). La idea de “technological revolution” que emplea Morozov es una ilustración *self-evident* de cómo estamos obligados a pensar los problemas actuales en términos de finitud sin la perspectiva o el *vanishing point* (punto de fuga) que representaba en el pasado el concepto de revolución (véase Canaparo, 2011: 265-342). Por ello es que también se comprende el fenómeno inversamente proporcional por el cual algunos autores exacerban (*cover-up, making-up*) ciertos elementos entendidos como signos premonitorios de algo (importante, fundamental, radical, inminente) que está sucediendo o va a suceder (“rupture talk”, “epochalism”) (Morozov, 2013a: 36 y 48).

La pérdida de una referencia histórica y política en relación con la legitimidad y eficacia del concepto de revolución es compensada por autores como Stiegler a partir de un

15 Véase la entrada en Wikipedia (<https://es.wikipedia.org/wiki/WarCry>), accedido 15.04.2016.

planteo tecnológico, de manera que la revolución sería resignificada y podría así hablarse de “faire la révolution du capitalisme” (Stiegler, 2006: 83). La perspectiva de una ecología política –determinada conceptualmente a partir de la idea de “disruption” (Stiegler) y de “cambio de paradigma” (Kuhn) o “episteme” (Foucault)– posibilitaría así referirse a una “révolution entropologique” (Stiegler, 2015d: 22min. 27sec.). Sin embargo, la propuesta no da resolución al problema que el concepto mismo de revolución plantea: si bien como *palabra* el significado de revolución resta empleable,¹⁶ como *concepto* la noción de revolución permanece ligada a un naturalismo filosófico que no puede expresar la complejidad cognitiva del Antropoceno –ni las renovadas lecturas de *La ideología alemana* ni la voluntad de una renovación crítica son suficientes para modificar esta condición de existencia historiográfica en los ámbitos periféricos.¹⁷ Situación ésta asimismo que, por otra parte, surge con claridad impactante en los populares y planetarios trabajos de periodistas como la canadiense Naomi Klein (n. 1970) o de académicos como el italiano Toni Negri (n. 1933) que, desde la habitación en las economías centrales, se ocupan de los ámbitos periféricos.¹⁸

De esta manera quedan planteadas las dos posibilidades epistémicas en términos conceptuales respecto de la revolución en los ámbitos periféricos: (i) o un concepto posee una historiografía y evolución que determina su significado (y su funcionalidad), de modo que toda modificación de significado tiene que dar cuenta de operaciones historiográficas sucesivas, (ii) o un concepto es una palabra con valor universal y transcendental a sus variaciones históricas, de manera que, reteniendo la palabra, las funciones conceptuales se adecuan a las necesidades más o menos urgentes del presente al que se refiere sin modificar su esprit (sentido último, “espíritu”). La gran mayoría de los autores y analistas locales han constantemente oscilado entre estas dos variantes, sea en referencia a la noción de revolución como a aquella de ideología.

La necesidad de una teoría θεωρεῖν [*theorien*] que permita especular lo incierto, lo degradado, los fallos (καίρως [*kairós*]) –es decir, no la causalidad sino la “cuasi-causa-

16 En Grinevald (1990), por citar un trabajo aquí comentado, existen numerosos ejemplos del resultado del empleo de la noción de revolución como palabra: “the greenhouse revolution” (1990: 2), “révolution vernadskienne” (1990: 7), “révolution carnotienne” (1990: 13), “la révolution des ‘machines a feu’ dont parlait Sadi Carnot.” (1990: 15), “révolution thermo-industriel” (1990: 5).

17 Que la noción de revolución ya no está en la *palabra* revolución es menos relevante que la idea que el concepto de revolución es histórico y, por tanto, como tal ya no puede expresar, decir, diagnosticar, las realidades sociales y políticas del Antropoceno. La hipótesis de Stiegler (2010, 2013a y sobre todo 2005: capítulo 4) es que, precisamente por ello, por el contrario, porque la noción de revolución está íntimamente ligada a la industrialización, por ello, el concepto merita una renovación a partir de la cual permitiría expresar de modo crítico la problemática del Antropoceno. Desde los ámbitos periféricos del planeta esta hipótesis no puede ser más que dudosa.

18 Sobre Naomi Klein puede consultarse: *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies* (London: Picador, 1999) y *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (Toronto: Knopf, 2007). En el caso de Toni Negri puede consultarse: *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, ([con Michael Hardt] Milano: Rizzoli, 2002) y *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale* ([con Michael Hardt] Milano: Rizzoli, 2004).

lidad” de los eventos y las dinámicas— es aquello a lo cual el concepto de revolución no logra significar. La degradación constante con que una ecología política de los ámbitos periféricos se dirime exige ser pensada en continuación y no es algo a lo que puede reflexionarse a partir de una revisión historiográfica de la recepción europea de *La ideología alemana* —lo cual no debe confundirse con la virtud intelectual de semejante tarea y sus posible derivas educativas. Las condiciones sociales y políticas inherentes al concepto de revolución —aun aceptando la hipótesis de Stiegler (2012, 2013a, 2015a), acerca de la educación, la proletarianización y la terapéutica de la pedagogía— no son suficientes para su sustento epistemológico en la actualidad de la periferia. Por el contrario, Sylvain Auroux (n. 1950) (1994) propone una noción historiográfica de revolución más eficaz y plausible: “Dans l’image réflexive qu’une discipline se construit, la visée rétrospective joue un rôle fondamental.” (Auroux, 1994: 11). Noción además ligada a una idea de *epokhé* entendida como interrupción, bifurcación, suspensión. La noción de revolución aparece así como una idea de *intervalo* (y como idea interrumpida), de suspensión del funcionamiento y de bifurcaciones en el funcionamiento. La revolución no es un cambio de sentido unidireccional, monolítico, previsible y controlado, sino dispersión por multiplicación, es variedad sin privilegio inicial de jerarquía en un contexto de “un intervalle ouvert dans lequel se déroule un processus de transformation” (Auroux, 1994: 9). De manera que la revolución no aporta certitudes, sino referencias por construcción, de manera provisoria e hipotética: “Les origines des phénomènes cultures sont comme les sources des fleuves: elles ne sont pas situables en un point strictement défini de l’espace/temps, sinon par commodité.” (Auroux, 1994: 9-10). La revolución a la que se refiere Auroux se vincula a la *grammatisation* y, por ende, a una *ecología de la comunicación* como base de la especulación y del conocimiento.¹⁹ Bajo estas condiciones las transformaciones en el intervalo degradan toda continuidad y, al mismo tiempo, previenen contra toda idea de modificaciones brutales imponiendo movimientos a largo plazo, aun cuando las consecuencias irreversibles sean ya conjeturables y funcionales en lo inmediato: “La révolution que représente la *grammatisation* est un mouvement qui affecte la vie sociale dans le long terme. Le modèle d’histoire qu’elle invite à accepter est plutôt celui de Tocqueville que celui des ruptures instantanées à la Kuhn.” (Auroux, 1994: 103)

Entendiendo el origen no como un momento (evento, hecho) sino como un proceso, Auroux (1990: 26) ofrece un apreciación útil al análisis de los ámbitos periféricos en el sentido que la temporalidad/temporalización clásica no permite análisis relevantes bajo el Antropoceno, a no ser, como vimos, a partir de la historicidad en sentido heideggeriano (*Weltlichkeit*). Los intervalos son una constante en la continuidad especulativa local. En definitiva, la noción de revolución, entendida como cambio que se apoya en un mecanismo causal, sólo puede ser útil bajo las condiciones del Antropoceno si se la considera

19 “Ecología de la comunicación” que habría que analizar a partir de eso que Maurizio Ferraris llama “era de la registrazione” o, para ser más exactos, “ère de l’enregistrement”. Véase Maurizio Ferraris, *Mobilisation totale* (Paris: PUF, 2015).

como sinónimo de cambio en los términos de una *grammatisation*. Es decir, sin considerar la posibilidad utópica de cambios bruscos, de situaciones de *tabula rasa* o de situaciones y/o fenómenos incausados o míticos. Los cambios en los modos de *grammatisation* a largo plazo constituyen las únicas revoluciones posibles en términos intelectuales (véase Auroux, 1994: 102-103).²⁰ Auroux les indicada precisamente como “révolution technolinguistique”. En este sentido, siempre siguiendo la hipótesis de Auroux, podríamos considerar que, en términos especulativos, existen tres grandes formas de *grammatisation* en Occidente y sus colonias. En primer lugar, la que indicaremos como *grammatisation letrada* (función: mejoramiento de la cultura escrita –siglo III a.C.) y que se sitúa en torno a la invención de la escritura y sus derivas. En segundo lugar, una *grammatisation teórica* (función: aprendizaje –Renacimiento, siglo XV-XVI) y que corresponde al desarrollo de las ciencias del lenguaje como tales y a una teorización de la escritura. En tercer lugar, una *grammatisation digital* (función: automatización – fines siglo XX) que corresponde a la implementación de la tecnología como vehículo dominante. La implementación de estas grammatizaciones varía de un sitio a otro y cada una de ellas no desaparece enteramente, sino que pervive y se confunde con las otras (véase Auroux, 1994: 83). En cuanto concepto que reformula la noción de revolución, la *grammatisation* posee tres características básicas: la idea de cambio, la idea de mecanismo y la idea de movimiento, de evolución. Bajo esta situación de *grammatisation* se entiende la inherente relación entre revolución e ideología que indicamos al inicio. Por cuanto, en la concepción insoslayable de época que supone la revolución, se necesita de una construcción ideológica del presente en cuanto tal.²¹ Situación que además explica el prolongado éxito y popularidad que estas dos nociones, en cuanto instrumentos de análisis social y político, han tenido en el ámbito local todo a lo largo del siglo XX.

De acuerdo con Stiegler (2015h: 1h 27min), en *La ideología alemana* la crítica a la ideología se ocupa menos de los contenidos representacionales de un discurso u otro medio de expresión que del proceso de reversión de la causalidad en términos clásicos. Haciendo referencia a la metáfora, que el mismo Stiegler atribuye a Marx y que haría referencia a la reversión en la retina humana que el ojo produce de la imagen percibida en el acto de visión, Stiegler sostiene que, cuando por ejemplo estudiamos una técnica antigua, no es el hombre quien produce las herramientas sino, por el contrario, que son las herramientas aquellas que lo acaban configurando como tal o, en el mejor de los casos, se genera una interacción entrambos (Stiegler, 2015h: 1h 28min). Cuando el hombre produce sus herramientas técnicas se genera una reversión de causalidad –sostiene Stiegler en su interpretación de Marx. Es el estudio de esta reversión aquello que el propio Stiegler indica como la organología y que nosotros indicamos, para los ámbitos periféricos, como

20 Es necesario no confundir esta perspectiva con las posibles e inmediatas formulaciones del presente en cuanto tal o, mejor dicho, en cuanto base determinante del horizonte de expectativa humano.

21 Como ya indicamos, la temporalidad clásica indicada a partir del naturalismo y el historicismo como una forma de presente ya no es eficaz y significativa.

colonialismo. Y la idea de una “cuasi-causalidad”, en cuanto mecanismo degenerativo, quiere dar cuenta de esta reversión.²² Y es de allí, sólo de ese allí (*Vorhandensein*), que puede pensarse la ocupación (*Sorge*) como vehículo privilegiado de toda transmutación, la cual es siempre mostrada como lo que es (*λέγειν, λεγόμενον*) y lo que es, en la radicalidad del presente actual, es lo que se muestra *a/ante* los ojos (*ὑποκείμενον*, pero también *Ereignis*) en tanto encuentro entre concreitud (*Wirklichkeit, Verwirklichen*), especulación (*λόγος*) y localidad (finitud, *Endlichkeit, Vergänglichkeit*). El acontecer histórico (*Geschichtlichkeit*) es así una espacialidad/espacialización (*espacement*: Derrida, 1972b), un ser-ahí (*Dasein*) por siendo un estar-ahí (*Vorhandensein*) y que comúnmente indicamos como lo local (mundaneidad, *Weltlichkeit*). Por ello es pertinente la hipótesis que, bajos estas condiciones y en los términos fácticos del ser-en-el-mundo (*Dasein*) imposible de la periferia, supone que, aquello que *existe nativamente* (*existiert gebürtig*), nativamente muere (*gebürtig stirbt*) – fenece, de-fallece, se agota (véase Heidegger, 1997: parágrafo 72). La condición colonial de la especulación es intransmisible en términos de una exteriorización individual en el sentido que la plantea Simondon (2005), sino por medio de la tragicidad que es la pérdida necesaria que significa la aprehensión terapéutica del ahora: el ser-ahí/estar-ahí de la natividad (aborigen) no es identidad sino adscripción. Que dicha tragicidad sea solidaria con la industrialización tecnológica es una novedad que, como vimos, Georgescu-Roegen indicaba como “exosomatic evolution” (2011: 105-106) y reanima la vigencia de la epistemología de lo especulativo como el estudio de aquello que por visto (*Vorhandensein, Zuhandensein*), se transforma en lo descartado, lo dejado de lado, lo degradado, desconsiderado. El trabajo por hacer sería un estudio de estos elementos, pero sobre todo es la postulación de una perspectiva que combate la galvanización intelectual que supone la *commoditisation* del conocimiento y la gobernabilidad algorítmica consecuente. El estudio de este *mundo de atrás* es la explicación a partir de aquello que no ha sido ocultado, sino que ha sido suprimido por insignificancia.

22 En la “14e série, de la double causalité” (1969: 115-122), Deleuze plantea la noción de cuasi causalidad como un mecanismo alternativo a la rigidez conceptual de los desarrollos causales y sus consecuencias previsibles. Más aun, Deleuze plantea la idea de “doble causalidad” en los términos de la epecialidad que hemos referido aquí siguiendo la interpretación de Stiegler (2015a).

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer II, 1. Il potere sovrano e la nuda vita*, Bollati Boringhieri, 1995.
- *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- *Homo sacer II, 1. Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- “From the State of Control to a Praxis of Destituent Power”, en *ROAR Magazine*, February 4, 2014. Disponible en www.roarmag.org, accedido 20.06.2016. Artículo basado en la conferencia que Agamben ofreciera en Atenas el 16 de noviembre de 2013.
- *Homo sacer II, 2. Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino: Bollati Boringhieri, 2015.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*, Chicago: Chicago University Press, 1958.
- *On revolution*, London: Penguin, 1990. Primera edición: New York: Viking Press, 1963.
- *On Violence*, New York: Harcourt, 1970.
- Auroux, Sylvain. *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège: Mardaga, 1994.
- Canaparo, Claudio. *Muerte y transfiguración de la cultura rioplatense*, Buenos Aires: Zibaldone, 2005.
- “La consumación del realismo”, en G. Fabry/C. Canaparo (eds.), *El enigma de lo real*, Bern: Peter Lang, 2007, pp. 199-275.
- *Geo-Epistemology. Latin America and the Location of Knowledge*, Bern: Peter Lang, 2009.
- *El imaginario Patagonia. Ensayo acerca de la evolución conceptual del espacio*, Bern: Peter Lang, 2011.
- “Was ist Aufklärung? o la teoría del iLuminismo”, en *Pensamiento de los Confines*, University of Buenos Aires, número 29, mayo 2013, pp. 171-176. [2013b]
- “El Antropoceno argentino”, en *Revista Orillera*, Universidad Nacional de Avellaneda, Buenos Aires, año 1, num. 1, invierno 2016, pp. 67-71. [2016]
- *El pensamiento basura*. Bern: Peter Lang, 2017. [2017]
- Crutzen, P. J. “Geology of mankind”, en *Nature* 415 (6867): 23, 2002.
- Crutzen, P. J./E. F. Stoermer. “The ‘Anthropocene’”. *Global Change Newsletter*, 41: 17–18, 2000.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967[a].
- *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967[b].
- *La dissémination*, Paris: Seuil, 1972 [a].
- *Marges – de la philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972[b].
- Eagleton, Terry. *Ideology. An Introduction*, London: Verso, 1991.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975.
- «L'écriture de soi», *Corps écrit*, num. 5 : L'Autoportrait, février 1983, pp. 3-23.

- *Histoire de la sexualité, tome 3: Le souci de soi*, Paris: Gallimard, 1984. [1984a]
 - “Interview with Michel Foucault”, en Paul Rabinow, editor, *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, 1984, pp. 363-5. [1984b]
 - “Les mailles du pouvoir”, en *Dits et écrits*, Tome ii, Paris: Gallimard, 2001 [1976], pp. 1001-1020. [2001a]
 - “Les techniques de soi”, en *Dits et Écrits*, Tome ii, Paris: Gallimard, 2001 [1982], pp. 1602-1632. [2001b]
 - “Les technologie politique des individus”, en *Dits et Écrits*, Tome ii, Paris: Gallimard, 2001 [1982], pp. 1632-1647. [2001c]
 - *Naissance de la biopolitique*, Paris: Gallimard, 2004 [2004a].
 - *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris: Seuil, 2012.
- Georgescu-Roegen, Nicholas, “Energy and Economic Myths”, en *Southern Economic Journal. Tennessee: Southern Economic Association, vol. 41, num. 3*, 1975, 347-381.
- “De la science économique à la bioéconomie”, *Revue d'économie politique*, vol.88 (3), 1978, pp. 337-382.
 - *From Bioeconomics to Degrowth*, London: Routledge, 2011.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1972 [1927, 1953].
- “La chose”, en *Essais et conférences*, Paris Gallimard/NRF, 1958, pp. 194-223. El artículo se basa en un seminario universitario ofrecido el invierno de 1935-1936.
 - *Qu'est-ce qu'un chose?*, Paris: Gallimard, 1988 [1971]. El escrito original proviene de un seminario de 1935-1936. Original: *Die Frage nach dem Ding*.
 - *Ser y tiempo*, Santiago: Editorial Universitaria, 1997. Traducción de J. E. Rivera.
- Lorius, Claude/Carpentier, Laurent. *Voyage dans l'Anthropocene*, Paris: Babel, 2010.
- Morozov, Evgeny. “How the Net aids dictatorships”, en *TED Talk*, July 2009, disponible en www.ted.com, accedido 20.04.2016.
- “The Tyranny of Algorithms”, en *The Wall Street Journal*, septiembre 20, 2012. Disponible en www.wsj.com, accedido 10.07.2016.
 - *To Save Everything Click Here. Technology, Solutionism and the Urge to Fix Problems That Don't Exist*, London: Penguin. 2013. [2013a]
 - “We are abandoning all the checks and balances”, en *The Guardian*, 9 marzo, 2013. Disponible en www.theguardian.com, accedido 10.10.2015. Entrevista de Ian Tucker. [2013b]
 - “The rise of data and the death of politics”, en *The Observer*, Sunday 20 July 2014. Accesible en www.theguardian.com, accedido 10.01.2016.
 - “Le pouvoir de Google, ce sont nos données”, en *Le Monde.fr*, 26.10.2015 à 09h55. Une rencontre animée par Martin Untersinger, journaliste au pôle Pixels. [2015a]
 - “Utrecht Speech”, *Impakt Festival 2015*, Keynote Speech: EvgenyMorozov, 29-10-2015 [2015b].
 - “The Drak Side of Internet”, *Holden Star*, Scuola Holden, oct. 18, 2015[c]. Disponible en www.scuolaholden.it, accedido 15.02.2016.

- Rouvroy, Antoinette/Berns, Thomas. “Le nouveau pouvoir statistique. Ou quand le contrôle s’exerce sur un réel normé, docile et sans événement car constitué de corps «numériques »...”, en *Multitudes*, num. 40, 2010, pp. 88-103. Disponible en www.cairn.info, accedido 10 dec. 2015. La numeración corresponde al artículo en Internet
- “Gouvernementalité algorithmique et perspectives d’émancipation : le disparate comme condition d’individuation par la relation?”, en *Politique des algorithmes. Les métriques du web. RESEAUX*, Vol.31, n.177, pp. 163-196 (2013). Disponible en: http://works.bepress.com/antoinette_rouvroy/47.
 - Stiegler, Bernard. “Leroi-Gourhan: L’inorganique organisé”, en *Cahiers de médiologie*, vol. 6, num. 2, 1998, pp. 187-194.
 - “Culture and Technology”, disponible en <http://www.tate.org.uk/context-comment/video/bernard-stiegler-culture-and-technology>. Conferencia ofrecida en la Tate Gallery de Londres en 13.05.2004.
 - *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris: Flammarion, 2006. [2006a]
 - *Le télécratie contre la démocratie*, Paris: Flammarion, 2006. [2006c]
 - *L’Esprit perdu du capitalisme*, 2006 [2006d]
 - *Prendre soin, de la jeunesse et des générations*, Paris: Flammarion, 2008.
 - *Pour une nouvelle critique de l’économie politique*, Paris: Galilée, 2009.
 - *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue, de la pharmacologie*, Flammarion, 2010.
 - *États de choc – Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, Fayard/Mille et une nuits, 2012.
 - *Pharmacologie du Front National, suivi du Vocabulaire d’Ars Industrialis* par Victor Petit, Flammarion, 2013. [2013a]
 - *De la misère symbolique*, Paris: Flammarion, 2013. [2013b]
 - *La société automatique. I. L’Avenir du travail*, Paris: Fayard, 2015 [2015a].
 - (con Ariel Kyrrou) *L’emploi est mort, vive le travail!*, Paris: Mille et Une Nuits, 2015 [2015b].
 - Conférence de Bernard Stiegler à Lyon, pour *Les phosphorescences* du 10 novembre 2015 [2015c]. Organisation: Noetic Bees, les abeilles noétiques, en partenariat avec La Caisse d’Épargne Rhône-Alpes et le Groupe VisiatiV.
 - “Qu’appelle-t-on pensé dans l’Anthropocène?”, conferencia en l’Académie de été de philosophie, 20 août 2015, Epineuil le Fleuriel, 2015 [2015d]. Disponible en *Ars Industrialis* (www.arsindustriales.fr). 1h 29 min 30 sec.
 - “Discussion Générale III”, Academie d’été, 18.08.2015. Disponible en *pharmakon.fr*. Accedido 05.01.2016. 2015 [2015e], 1h 51 minutos.
 - “Séminaire Pharmakon, 2015. Séance 1”, disponible en www.pharmakon.org, accedido 02.02.2016. [2015f]
 - “Séminaire Pharmakon, 2015. Séance 2”, disponible en www.pharmakon.org, accedido 02.04.2016. [2015g]

- “Séminaire Pharmakon, 2015. Séance 5”, disponible en www.pharmakon.org, accedido 02.04.2016. [2015h]
 - “Séminaire Pharmakon, 2016. Séance 5. Tranvaluer Nietzsche”, 9 junio 2016, disponible en www.pharmakon.org, accedido 02.10.2016. [2016a]
 - “Séminaire Pharmakon, 2016. Séance 6. Transvaluer Nietzsche”, 6 julio 2016, disponible en www.pharmakon.org, accedido 02.10.2016. [2016b]
- Tarcus, Horacio. *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos (1871-1910)*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- *El socialismo romántico en el Río de la Plata*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Wolf, Eric, “Ownership and Political Ecology”, en *Anthropological Quarterly*, Vol. 45, No. 3, (Jul., 1972), pp. 201-205.