

## De la axiomática capitalista a la axiomática algorítmica. A 50 años de *El Anti-Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari

From capitalist axiomatic to algorithmic axiomatic.  
50 years after *The Anti-Oedipus* by Gilles Deleuze and Félix Guattari

Abraham González Montaña  
(Facultad de Filosofía y Letras, UNAM)  
[abraham.gonzalez@sociales.unam.mx](mailto:abraham.gonzalez@sociales.unam.mx)

**Resumen:** Una de las herencias a repensar en la actualidad es el concepto que Gilles Deleuze y Félix Guattari proponen en *El Anti-Edipo* para entender cuál y cómo es el funcionamiento del capitalismo: la axiomática, la cual tiene la tarea de capturar todo derrame, diferencia o acontecimiento que ponga en peligro al sistema capitalista. Sin embargo, en la época de los algoritmos dicha tarea es redefinida, porque ahora la axiomática no simplemente capturaré lo que resulta problemático para el capitalismo, sino lo producirá en entornos controlados e individualizados —plataformas digitales— a partir de una serie infinita de sugerencias focalizadas para los usuarios, con el fin de que hasta las posibles insurgencias o malestares puedan ser reconducidas a horizontes siempre capitalizables.

**Palabras clave:** capital, axiomática capitalista, axiomática algorítmica, Deleuze, Guattari.

**Abstract:** Nowadays one of the legacies to rethink is the concept that Gilles Deleuze and Félix Guattari propose in *Anti-Oedipus* to understand how capitalism works: axiomatic, which has the task of capturing any spill, difference or event that endangers the capitalist system. However, in the age of algorithms this task is redefined, because now the axiomatic will not simply capture what is problematic for capitalism, but will produce it in controlled and individualized environments —digital platforms— from an infinite series of focused suggestions for users, so even possible insurgencies or discomforts can be redirected to horizons that can always be capitalized on.

**Keywords:** capital, capitalist axiomatic, algorithmic axiomatic, Deleuze, Guattari.

## I. Introducción.

En una entrevista que le hacía Colin Gordon y Paul Patton a Michel Foucault en 1978, se le preguntaba a este último: ¿qué relación guarda su trabajo filosófico con el de Marx? A lo que el aludido respondía:

“he sido cuidadoso al no hacer ninguna referencia a Marx, porque las referencias a Marx en el clima político e intelectual francés de hoy día no actúan como indicadores de origen sino como signos de afiliación. Es una manera de decir: “no me toques, te das cuenta que soy un verdadero hombre de izquierda, que soy un marxista, la prueba es que he citado a Marx”. Así que prefiero citas secretas de Marx que los propios marxistas son incapaces de reconocer, antes que hacer lo que desafortunadamente hacen muchos: decir cosas que no tienen nada que ver con el marxismo y luego agregar una pequeña nota al pie citando a Marx y listo, el texto ha tomado un significado político. Detesto estos signos de afiliación, y por eso prefiero poner menos citas de Marx, en vez de muchas” (Foucault, 2012, p.2).

A este respecto, valdría la pena rescatar las palabras de Foucault, pero no con referencia a Marx, sino ahora, hacia el trabajo que a dúo Gilles Deleuze y Félix Guattari produjeron, dado que muchas veces se les retoma no para crear novedades en el pensamiento filosófico —al ser esta una de las tareas principales de la filosofía, como lo apuntan en *¿Qué es la filosofía?* (2013)—, sino para clausurarlo mediante ejercicios de memoria para dar cuenta de elocuentes citas y, sobre todo, para saber quién leyó de mejor manera su obra y puede reproducirlo casi como si fueran ellos.

En contrapartida, hablar de Deleuze y Guattari es ubicarlos como un punto de partida, pero jamás como uno de llegada, porque de lo que se trata es de trazar nuevas líneas, abrir otros horizontes de pensamiento, esbozar recientes problemáticas y diagramar emergentes realidades, todo con el fin de saber cuáles son los poderes que atraviesan a las sociedades del presente y, con ello, a los controles que imponen un sentido que modula y estructura la existencia de los sujetos, tal y como sugería Deleuze (2014) al final del *Post-scriptum sobre las sociedades de control*.

De esta manera, uno de los conceptos que resultan ineludibles porque ayudan a pensar el presente artículo es el de axiomática, dado que describe la manera en la que el capitalismo funciona en los terrenos de la vida, porque este, tal como lo comenta Guattari (2016), más allá de ser un simple modo de producción, es también y más específicamente, una manera de vivir, una forma de ser y hasta una condición peculiar de sentir y pensar. En suma, el capitalismo ha instaurado una epidermis en el sujeto contemporáneo gracias, en mayor medida, por la manera en la que funciona, es decir, a partir de su axiomática.

## II. La axiomática capitalista.

El capitalismo, a diferencia de las sociedades que lo anteceden, parte de una estructura sin precedente, según Deleuze y Guattari (1985): por un lado, deshace los códigos morales y éticos que sujetaban a la riqueza y su circulación a los parámetros del puro autoabastecimiento —tal y como se refleja en el pensamiento de Aristóteles (*Política*, I, 9, 1257b15-1258a17) dentro de la época clásica, y en Tomás de Aquino (*Suma de teología*, II, II q77, art. 4) en la sociedad feudal—sustituyéndolos por flujos descodificados que lo liberan para su reproducción tautológica que no tiene límite; y, por otro lado, se sustituyen los territorios que sujetan a las personas a un espacio

siempre fijo (que en el Feudalismo, por ejemplo, se da solo en los contornos de la tierra para su consecuente producción), por un flujo desterritorializado que libera a la fuerza de trabajo, para que así esta pueda moverse y contratarse sin un lugar predefinido, posicionándose el trabajador como poseedor único de su capacidad para trabajar.

Estos dos flujos, al conjugarse, dan pie de manera imprevista e intempestiva al capitalismo, siendo este último no producto de un camino necesario que relata una historia prescrita que, en su devenir, se autocumple, sino un evento azaroso que decidió fortuitamente expresarse en un momento histórico no vislumbrado y esperado. Por eso Deleuze y Guattari (1985) mencionan que el

“Flujo de propiedades que se venden, flujo de dinero que mana, flujo de producción y de medios de producción que se preparan en la sombra, flujo de trabajadores que se desterritorializan: será preciso el encuentro de todos esos flujos descodificados, su conjunción, su reacción unos sobre otros, la contingencia de este encuentro, de esta conjunción, de esta reacción, que se producen una vez, para que el capitalismo nazca y para que el antiguo sistema muera de una vez, para que el capitalismo nazca y para que el antiguo sistema muera esta vez desde fuera, al mismo tiempo que nace la vida nueva y que el deseo recibe su nuevo nombre. No hay más historia universal que la de la contingencia” (pp-230-231).

Asimismo, en el momento en que se destruyen los códigos morales y éticos que regulaban el campo social precedente y que, por ende, ponían un límite a la reproducción de la riqueza por la riqueza misma y concentraban a las personas en torno a la figura de la tierra y, con ello, también a las costumbres morales del lugar en cuestión mediante límites exteriores —como la figura de Dios—, ¿el capitalismo cómo es que regula y ordena sus espacios, sus tiempos y sus límites en un entorno en el que los códigos éticos y morales desfallecen para dar vida a la liberación de deseos para acumular, producir y trabajar siempre más para que el capital se reproduzca? O, en términos del propio Deleuze: “¿cómo una sociedad como esta, con todas sus formaciones represivas bien constituidas, ha podido formarse sobre la base de aquello que constituía el terror de las otras formaciones sociales: la descodificación de los flujos?” (Deleuze, 2005, p. 44)

Para responder a esta interrogante, tendría que enfatizarse que “al contrario de las máquinas sociales precedentes, la máquina capitalista es incapaz de proporcionar un código que cubra el conjunto del campo social” (Deleuze y Guattari, 1985, p.39), pero en esa impotencia por generar códigos y regulaciones trascendentales, el capitalismo hace surgir una nueva máquina de captura, un modo de proceder innovador que en vez de construir límites fuera del sistema, lo que construye es una inmanencia peculiar que lo hace funcionar para sí y por sí mismo. Ese nuevo proceder, Deleuze y Guattari lo llaman como axiomática (capitalista).

La axiomática está compuesta por dos funciones: en primera, es “es una operación de finitud que trabaja sobre una materia infinita, es la representación finita de un proceso infinito” (Deleuze, 2005, p. 113) y, en segunda, es “un conjunto de relaciones funcionales entre elementos no especificados que encarnan o que se efectúan en las relaciones formales y los elementos cualificados o especificados propios de cada uno de esos modelos de realización” (Deleuze, 2017, p. 278).

Es así como la función general de la axiomática refiere a un punto central: dado que el capital tiene como objetivo una materia que corre dentro de la premisa sin límite de “producir por producir”, pero a su vez tiene como finalidad una premisa que marca un límite como lo es el “producir para el capital” (Deleuze, 2017, p.339), esto da como resultado un espacio inmanente, en donde el ejercicio sin límite del capital solo tiene

sentido a partir de la construcción de un límite peculiar, que curiosamente emerge del mismo sistema capitalista, como lo es el producir siempre para el capital conforme a su incremento constante.

De esta manera, el capital construye un espacio inmanente en donde sus límites son configurados por él mismo a partir de una conveniencia singular que se acopla con su finalidad, es decir, el capital tiene sentido a partir de que su actividad sin límite que es producir por producir, se traduce en la existencia contextuada de los sujetos y sus relaciones con lo ente a partir de una finalidad irreductible como lo es el producir para el capital, lo cual da lugar a la premisa de que todo lo que se produce debe ser siempre redituable para la reproducción autopoiética del mismo sistema capitalista y para que eso sea efectivo, el campo de lo social se debe articular en dicha clave para que el capital no deje de cumplir con su finalidad autoreferenciada.

Ante ello, la manera en que la materia social se acopla a la finalidad del capital es a partir de una serie de premisas constituidas por la axiomática —la cual no será más que el resultado inexorable de este proceso en donde el objetivo sin límite siempre debe ser encausado a un límite preciso para que el capital mismo se reproduzca—o, mejor dicho, por “enunciados operatorios que constituyen la forma semiológica del Capital, y que entran como partes componentes en los agenciamientos de producción, de circulación y de consumo” (Deleuze y Guattari, 2012, p.466).

Es así como el capitalismo empieza a tejer una red contextuada que le permite en un momento histórico determinado acoplar tanto su objetivo sin límite como es el “producir por producir”, con su límite inmanente de “producir para el capital” a través de una axiomática que configura una serie de enunciados operatorios que le posibilitan regular y estructurar el campo de lo social para la trama capitalista, lo cual, a su vez, concretiza la segunda función de la axiomática, que es plasmar los axiomas en modelos de realización.

Los modelos de realización de la axiomática se dan en el terreno social a partir de dos situaciones: para formular prácticas que resulten acciones redituables para el sistema en el sentido de cumplir su finalidad como lo es la reproducción del capital mismo o para incorporar al sistema situaciones que lo ponen estructuralmente en riesgo.

En el primer caso, Deleuze (2017) en sus clases pone una serie de ejemplos, en una escala molar, de cómo el capitalismo produce sus territorios de acumulación a partir, principalmente, de políticas públicas del Estado en el siglo XX en su vertiente socialdemócrata o totalitaria. En el segundo escenario, es cuando se pone sugerente el accionar del capitalismo: en el momento en que se da una fuga radical en contra de los principios y finalidad del capital que, por ende, lo pone en riesgo, la axiomática opera como una máquina de captura que trata de procesar los conflictos, ejemplo de ello es la revolución rusa, donde Deleuze y Guattari (1985) lo dejan bastante claro: “El capitalismo no ha podido digerir la revolución rusa más que añadiendo sin cesar nuevos axiomas a los viejos, axioma para la clase obrera, para los sindicatos, etc.” (p.261).

Estas dos situaciones en las que el capitalismo crea axiomas muchas de las veces van unidas, dado que, al tratar de seguir una reproducción constante del capital, tiene operaciones creativas que incorpora a sus oponentes a procesos capitalizables, en donde, por un lado, los hace partícipes del proceso productivo ofreciendo algunas “ventajas” (como los sindicatos) y, por otro, los termina capturando para que no se le opongan, sino al contrario, terminen por trabajar para él y su finalidad.

Asimismo, si el capitalismo tiene una capacidad para crear nuevos axiomas que capturen o, en su defecto, faciliten patrones de acumulación, ¿qué pasa cuando una rama económica o patrón de acumulación ya no es redituable para el capital o, en su defecto,

cuando una oposición ya es capturada, pero surge otra a la que se le tiene que crear un axioma más? Pero aún más, si el capitalismo no cesa de enfrentar límites, pero límites que no le son trascendentes, sino producto, paradójicamente, de su misma actividad a través del despliegue del aparato axiomático, ¿en algún momento podría saturarse de tantos problemas que ya no pueda solventar con un axioma nuevo o con algún aparente límite exterior como la escasez de materia prima?

Estas interrogantes tienen respuesta a partir de un argumento sugerente que da Marx (1976) respecto a la baja tendencial de la tasa de ganancia: el capital para reproducirse depende de la inversión al capital variable, es decir, al trabajo humano –aceptando Marx (2014) la premisa de que la única fuente de riqueza, tal y como lo señalaba Smith (2010), es el trabajo— a través de su consecuente explotación y extracción de valor (plusvalía) por parte del capitalista, sin embargo, en la medida en que se consolida una rama productiva, comienza a aumentar la inversión al capital constante (principalmente maquinaria y tecnología) para eficientizar procesos y producir a una mayor escala con menos fuerza de trabajo o tiempo cristalizado en las mercancías, por lo que, llega el momento en que se da una baja gradual y paulatina a la tasa general de ganancia porque disminuye la inversión a capital humano, reemplazado por la inversión cada vez más alta a los medios de producción (al capital constante).

Es por lo que Marx (1976) revela una ley tendencial del capitalismo en tanto modo de producción, porque “con su desarrollo, se opera una disminución relativa del capital variable en relación con el capital constante, y de ese modo en relación con el capital global puesto en movimiento” (p.270).

Esta tendencia en donde toma mayor peso la inversión de capital a los medios de producción en detrimento al de la fuerza de trabajo empleada revela, justamente, el límite del capitalismo mismo, en el sentido de que puede llegar el momento en que el desarrollo tecnológico sea tan amplio, que reduzca la fuerza de trabajo al mínimo y, por ende, limite la finalidad del capital que es la de su reproducción a través de la de generación de ganancias.

Este aparente límite no es más que la manifestación del mismo sistema capitalista en su operación, es decir, esos límites son generados por el capitalismo de manera inmanente en su devenir, lo cual da siempre como resultado que, cuando ilusoriamente tiende a alcanzar un límite en donde demuestra el agotamiento de un patrón de acumulación, el capital extiende dichos límites agregando nuevos axiomas para reconfigurar sus entornos productivos y así renovar las tasas de ganancia, solventando de paso problemáticas sociales como efecto negativo de esta manera en la que se produce.

En suma, los límites inmanentes del capital, propios de su devenir a partir de la baja tendencial de la tasa de ganancia, describen el funcionamiento base de la estructura capitalista en general: que cada cierto periodo de tiempo hay una depreciación del capital existente y, simultáneamente, la creación de un nuevo capital.

Consecuentemente, en estos lapsos periódicos donde hay una depreciación del capital existente y a la vez la creación de un nuevo patrón acumulación, salen a relucir, con más intensidad en la esfera de lo social, las problemáticas que se generan a partir del objetivo y la finalidad del capital, teniendo como resultado una serie de derrames — como los llama Deleuze (2017)— que fisuran a la estructura capitalista y la orillan a la producción paralela de axiomas que capturen la disidencia, las insurrecciones, insurgencias o rebeldías que resulten potencialmente peligrosas, por eso no es de sorprenderse, como lo dicen Deleuze y Guattari (2012), que

“después de la guerra del 14-18, la influencia conjugada de la crisis mundial y de la revolución rusa forzaron al capitalismo a multiplicar los axiomas, a inventar otros nuevos, que concernían a la clase obrera, al empleo, a la organización sindical, a las instituciones sociales, al papel del Estado, al mercado exterior y al mercado interior” (p. 466).

De esta forma, el papel de la axiomática capitalista en el siglo XX, tal y como lo señala Deleuze (2017), está instrumentalizada, en gran medida, por el aparato de Estado en sus dos clásicas facetas: en su versión totalitaria o mínima y en versión socialdemócrata o benefactora. En su primera faceta, el Estado totalitario acota la cantidad de axiomas y los reduce a “la tasa de inflación y el nivel de las reservas” (p.322), dándole importancia al mercado exterior en detrimento del mercado interno. Mientras que el Estado benefactor “procede constantemente por la tendencia a añadir axiomas” (p.323) a consecuencia de presiones populares de índole obrera, estudiantil, de sectores sociales específicos como las mujeres, afrodescendientes o de la diversidad sexual, con el fin de liberar presiones y encaminar sutilmente voluntades para seguir cumpliendo la finalidad del capital por medio de políticas públicas, principalmente.

Aunado a ello, el capitalismo también comienza a producir axiomas a partir del consumo y el universo de las mercancías, dado que estas no sirven simplemente para satisfacer necesidades a través del intercambio mercantil, sino, como menciona Baudrillard (1974), tienen un valor signo que las hace funcionar como objetos que transmiten simbolismos por medio de los cuales orientan a los consumidores a formas determinadas de ser, comportarse o actuar dentro de los terrenos sociales en momentos históricos particulares o sirven para reencausar simbólicamente protestas, insurgencias o disidencias a través de una basta variedad de objetos. Por ejemplo, en pleno auge del consumo de masas después de la Segunda Guerra Mundial y, sobre todo, en la década de los sesenta, como lo manifiesta Baudrillard (2011), las mercancías relacionadas con la moda reconducen la lucha por la liberación sexual y los derechos paritarios encabezados por las mujeres a los horizontes del consumo a través de objetos prototípicos como lo son las minifaldas, tanto así que, hasta la fecha, revistas icónicas de moda como *Vogue*, remarcan la dimensión libertaria de este tipo de prendas que reflejan el espíritu de una época que trae consigo “un cambio trascendental en el papel de la mujer, la cual acortaba su falda casi 15cm, se incorporaba a la vida laboral y por primera vez en la historia tenía acceso a la pastilla anticonceptiva, lo cual significaba la máxima liberación” (Collado, 2020). Por el lado de la generación de prácticas y formas de ser que introducen nuevos patrones de acumulación por medio de las mercancías, la ejemplificación se da dentro de los entornos de la sociedad del hiperconsumo (finales del siglo XX y primera década del siglo XXI), como lo enfatiza Lipovetsky (2013), en donde se comienza a producir toda una atmósfera ligera (Lipovetsky, 2016) que incentiva el goce hedónico de los sujetos a partir del consumo de experiencias a partir del turismo, los espacios hiperestetizados que simulan que en cada esquina de toda gran ciudad se encuentre un café parisino —sin estar en París— o un bar de corte alemán con salchichas y cervezas de origen —sin estar en Alemania—. En estas atmósferas, “el hiperconsumidor busca menos la posesión de las cosas por sí mismas que la multiplicación de las experiencias, el placer de la experiencia por la experiencia, la embriaguez de percibir sensaciones y emociones nuevas: la felicidad de las «pequeñas aventuras» compradas *à forfait*, sin riesgos ni inconvenientes” (Lipovetsky, 2013, p.57).

Sin embargo, este modo de proceder de la axiomática ha cambiado radicalmente a partir del desarrollo exponencial del internet, desplazando parcialmente el papel del Estado como máximo generador de axiomas y, ahora, posicionando a los algoritmos como *máquinas culturales* (Finn, 2018) que tienen por fin ya no simplemente redirigir

los derrames, revueltas o reclamos populares, sino ir un paso más y modular la existencia particular de cada ser humano de manera pormenorizada y, además, focalizada a sus gustos, preferencias, deseos.

Los algoritmos en gran medida no capturan a los acontecimientos, los generan en espacios controlados —como los virtuales— para así capitalizarlos a partir de una serie infinita de sutiles sugerencias a cada uno de los usuarios para que su rebeldía se encause en una serie o película en Netflix, su enojo en contra del gobierno en 180 caracteres en Twitter, su inconformidad en una lista de reproducción de Spotify y también sus alegrías o tristezas a través de una compra a la distancia de un clic en Amazon. Los algoritmos no hacen axiomas como medidas reactivas para capturar las fugas al sistema, sino prevén de manera focalizada en cada usuario las futuras disidencias posibles para enmarcarlas y así hacerlas redituables para la finalidad inexcusable del capital: su (auto)reproducción.

### III. La axiomática algorítmica.

Ismaíl Kadaré, en su novela de *El Palacio de los Sueños* (2016), presenta un cuestionamiento sugerente: ¿qué pasaría si existiera un país en el que se tenga una institución de Estado que tuviera por tarea el recolectar, procesar e interpretar sueños, que le son enviados por los ciudadanos de cada parte del territorio, con el fin de prever posibles y futuras rebeliones, insurgencias o revoluciones que pusieran en peligro el *status quo*, pero aún más, que a partir de ese procesamiento de sueños, la institución misma sea la que produzca esas posibilidades futuras con la proeza de tenerlo todo en control? Dicha institución, en el mundo utópico de Kadaré, es llamada como el Tabir Saray, es decir, el Palacio de los Sueños.

A partir de este cuestionamiento, el argumento principal de esta novela gira en torno a la premisa de que el Palacio de los Sueños es la institución por excelencia que tiene el Imperio Otomano para establecer un control singular que, a partir del procesamiento de una cantidad masiva de sueños (datos), construye modelos predictivos, pero, sobre todo, espacios propicios para que se desarrolle tal o cual posibilidad en detrimento de otras muchas y así tener como empresa la colonización del futuro.

De manera inusitada y poco previsible, pareciera que la distopia de Kadaré, en los tiempos contemporáneos (principalmente las dos primeras décadas del siglo XXI), resulta ser una excelente introducción para comprender de qué manera funciona el mundo de los algoritmos y su consecuente axiomática, sin embargo, antes de que surgieran estos como herramientas *sine qua non* de los espacios digitales, tuvieron primero que darse dos condiciones que posibilitaran una atmósfera idónea para que el capitalismo se revolucionara y se instrumentara un nuevo proceder de la axiomática. Dichas condiciones fueron:

1. El surgimiento del internet tal y como lo conocemos, es decir, como un espacio con un lenguaje homogéneo —creado por Tim Berners-Lee en 1989 y conocido como HTML— que permite la inscripción, por un lado, de creadores de los sitios y páginas web y, por otro, de los usuarios de la red que usan dichos sitios (Zuazo, 2015).

2. Teniendo un lenguaje común es como, en la primera década del siglo XXI, el internet tiene un fuerte impulso como nuevo espacio propicio para la sociabilidad a partir del desarrollo exponencial de las plataformas digitales, que según Srnicek (2018), son “infraestructuras digitales que permiten que dos o más grupos interactúen. De esta manera, se posicionan como intermediarias que reúnen a diferentes usuarios: clientes, anunciantes, proveedores de servicios, productores, distribuidores e incluso objetos

físicos” (p.45). El prototipo de plataformas digitales es, sin lugar a duda, Google, Amazon, Facebook o Twitter.

Estas dos condiciones permitieron el nacimiento del primer algoritmo digital en 1999, denominado como PageRank, propiedad del buscador Google, el cual, hasta la fecha, tiene una misión particular a visión de sus creadores Larry Page y Sergey Brin: “organizar la información del mundo y hacer que sea útil y accesible para todos” (Google, s.f.). En otros términos, el objetivo de Google a través de su algoritmo es simple, pero en su simplicidad está el cambio radical de la época digital, que es filtrar la información que se genera en el internet a partir de las preferencias particulares que cada usuario del buscador genera por su interacción dentro del mismo, para que así se le presente de manera focalizada y delineada por sus gustos, preferencias o afinidades.

El primer algoritmo, el desarrollo de las plataformas digitales y la popularización masiva del internet en la primera década del siglo XXI tuvo la última gran adhesión que consolidó a la red en todo un universo interconectado, que fue la aparición de los primeros teléfonos inteligentes o *smartphones*, siendo el más icónico de este proceso el iPhone de primera generación presentado por Steve Jobs en 2007 (Milenio Digital, 2021), revolucionando por completo el uso del internet, el cual ya no iba a estar confinado a un computador, sino ahora a un objeto que cabe en la palma de la mano, puede ser transportado a todos lados y, además, garantiza una conexión 24 horas, 7 días a la semana a sitios web o aplicaciones móviles (*apps*) producto, generalmente, de las plataformas digitales, dando lugar a la producción de un  *cuerpo-interfaz* (Sadin, 2017,p.56) que establece una relación interpelativa entre los usuarios y los productos cibernéticos.

Con este nuevo entorno digital y tomando como ejemplo a Google, las plataformas digitales comenzaron a estructurarse como espacios de inscripción de usuarios, para que estos en su interacción cotidiana, ya sea directamente en sitios web o, por su *smartphone* a través de las *apps*, produjeran de manera voluntaria una infinidad de datos particulares, desde sus más ínfimas preferencias, gustos o deseos, hasta sus estados anímicos o sentimentales, los cuales a su vez son recolectados masivamente para que después sean procesados por algoritmos como PageRank, A9 —algoritmo de Amazon— o EdgeRank —algoritmo de Facebook—, con el fin de tener resultados específicos que ayudarán, en primera, a conocer al usuario de manera integral y, en segunda, prever qué actitudes o comportamientos este podría tener en el futuro con el fin de que dichos horizontes puedan ser reconducidos a horizontes siempre capitalizables, los cuales, en su gran mayoría están destinados al consumo.

De esta manera, los algoritmos digitales cumplimentan en una escala reducida e individualizada, la tradicional axiomática capitalista, porque en su afán de prever los escenarios de un usuario conforme a los datos que procesa del mismo, terminan por modular sutilmente, a partir de una serie ilimitada y *cuasi* imperceptible de sugerencias, sus prácticas en devenir y así tomar provecho de ellas capturándolas para la reproducción del capital. Por ello, no es casualidad que Spotify presente en la pantalla del usuario listas de reproducción que se acoplan al día que este vive o que Netflix llegue a saber que película podría calmar ciertos ímpetus de cambio, presentando filmes perfilados que cumplan con esas potencias. En el mundo de los algoritmos y su perfilaje no hay casualidades.

Sin embargo, con el fin de mejorar constantemente la eficiencia de filtrar el mundo, a los algoritmos se les inserta un modelo de autoaprendizaje, conocido como *machine learning*, a partir de tres maneras, según Sadin (2020): a) por aprendizaje supervisado, en el cual las máquinas son entrenadas a partir de datos etiquetados y, por ende,

específicos, llegando al nivel en donde el algoritmo se mejora constantemente para asimilar patrones en dichos datos etiquetados y así reconocer información similar; b) por aprendizaje por refuerzo, en donde las máquinas aprenden a partir de su actividad ambulante en bases de datos desorganizadas, encontrando patrones o, en su defecto, cumpliendo con la tarea que se les asigna; c) y, por aprendizaje no supervisado, en el cual las máquinas no tienen datos previos ni la tarea de identificar patrones, sino el algoritmo busca similitudes en los bancos de datos en los que se desarrolla, con el fin de agruparlas.

A partir de este autoaprendizaje por parte de las máquinas a través de la programación algorítmica, es como se tiene una expansión de la axiomática capitalista, porque ahora se tratará de conocer a fondo al usuario productor constante de datos, con el único fin de llegar a saber mejor que este qué es lo que conviene, cuál debería ser la mejor forma de vivir que lo haga feliz y hasta cómo debe sentirse. El objetivo de los algoritmos es “hacer que cada uno sea verdaderamente uno mismo” (Rouvroy y Berns, 2018, p. 129). Pero aún más, que los algoritmos tengan una curva de aprendizaje constante asegura que —antes de que el usuario pueda imaginar, soñar o vivir a partir de la práctica de la serendipia y sentir su existencia con todas sus inclinaciones, como dice Pardo (1996)—, hasta el más mínimo desvarío pueda ser modulado, sugerido y, en definitiva, producido por cadenas interminables e ininterrumpidas de algoritmos que no dejan de conocer al 63 por ciento de la población mundial que usa internet para el 2022 (Europa Press, 2022).

Este modo de proceder que ya no solo prevé las posibilidades futuras de acción que pueda hacer un usuario, sino que produzca esas posibilidades a partir de las sugerencias algorítmicas que trabajan constantemente en las ideas de este, hace que la axiomática revolucione su proceder, porque ya no solo tiene como premisa el capturar lo que se fuga del sistema, sino ahora el de crear esas mismas fugas de manera focalizada e individualizarlas para que el sujeto las exprese a partir de las recomendaciones algorítmicas en su vida diaria. Ejemplo de ello es el famoso caso de la empresa *Cambridge Analytica*, la cual, a partir del análisis extensivo de datos, desarrolló algoritmos que tenían por fin conocer un perfil determinado de usuarios, para luego estructurar toda una estrategia para cambiar el comportamiento de los mismos en torno a un candidato que competía para la Presidencia de los Estados Unidos de América, por lo que produjo de forma individualizada, todo un ambiente propicio para que dichas personas transformaran su opinión y las condujera a votar por dicho candidato a través de la creación de noticias falsas (*fake news*), publicidad dirigida y hasta perfilaje emocional. Trump llegó a la Presidencia de los Estados Unidos en 2016 y lo demás es historia.

Lo anterior revela que, en la actualidad, es más factible el control algorítmico a partir de la modulación de la existencia, que la vigilancia gubernamental y la generación de axiomas públicos a partir de políticas de Estado, porque la axiomática algorítmica no solo captura de manera reactiva derrames sociales y prevé horizontes posibles en devenir, sino que los crea con el fin de controlar la incertidumbre del futuro y poder intervenir de manera pormenorizada en cada uno de los usuarios, creando entornos perfilados en donde lo único que se recrea es el reflejo del usuario con movimientos, prácticas, emociones y conductas adelantadas que le son presentadas a cada instante en la red, con el único objetivo de que el usuario sin reproche, al sonarles como él, las materialice en su existencia. De esta forma, los algoritmos más que normas a seguir o líneas de captura a desarrollar, son reflejos que susurran, ponen ejemplos a recrear y empresas a seguir sin mandato expreso, sin norma a cumplir o coacción a acatar.

Por eso, hoy más que nunca, el reflejo precede al reflejado, por lo que la axiomática algorítmica revoluciona las estrategias del capital no solo para capturar la diferencia, sino, sobre todo, para producirla en espacios *soft*, sin obtusos deberes —como lo dice Lipovetsky (2012)— ni obligaciones rectas a cumplir. Los algoritmos acompañan siempre al usuario para que este no experimente el vértigo del vivir, las inclinaciones del existir a partir de la serendipia, la imaginación, la existencia nómada.

#### IV. Conclusión.

Nietzsche, en *Mas allá del bien y el mal* (2010), menciona: “Si hundes largo tiempo tu mirada en el abismo, el abismo acaba por penetrar en ti” (p.458). Dicho postulado resulta sugerente e inquietante para la época en la que el mayor parte del tiempo de ocio de las personas es ocupado por mirar alguna pantalla, sobre todo, las de los *smartphones* o las computadoras, dado que ni siquiera se llega a sospechar que dichos objetos en realidad sí podrían regresar la mirada.

Sin embargo, en el momento de solo sospechar la interpelación entre objeto y sujeto, inmediatamente la sospecha misma se esfuma, porque los algoritmos materializados y presentados en las pantallas resultan llevar a cabo justamente eso, regresar la mirada al usuario, pero lo hacen no como un acto involuntario sin intención alguna, sino como un acto que encubre una serie de premisas metafísicas sin iguales, con sutiles sugerencias, cercanos susurros, presentando imágenes seductoras a cumplir o sueños no soñados por soñar. Las pantallas cobran vida a partir de los algoritmos y los algoritmos, a su vez, viven en el momento de acertar en lo que hará en el futuro el usuario o, aún mejor, al segundo en que el usuario hace suya la sugerencia que se le presenta llevándola a cabo.

Es por ello, que el mundo algorítmico cambia radicalmente la manera en la que el capital sorteaba las problemáticas que se le presentaban a partir de políticas públicas reactivas por parte del Estado, porque en vez de generalizar patrones a cumplir por segmentos sociales, simplifica el procedimiento de la axiomática y la focaliza a la particularidad de cada usuario, con el objetivo de no solo prever lo que este potencialmente puede o no hacer en su existencia cotidiana que implique un riesgo para el capital y su finalidad, sino que, sobre todo, produce esas posibilidades para que no haya cabida a un acontecimiento, a una disrupción, a la expresión imaginativa de alguna insurgencia o tentativa de cambiar el orden existente.

Por consiguiente, la axiomática algorítmica reduce al mínimo la posibilidad para la sublevación, porque desvanece paulatinamente los intentos o, siquiera, los sueños de cambio y de una vida diferente, redirigiéndolos a horizontes siempre capitalizables a través de una serie infinita de sugerencias para que el usuario pueda verse, sentirse y ser tal y como este siquiera llegó a imaginarse, porque en el mundo algorítmico la imaginación en sí se desvanece.

En definitiva, dentro de la época de los algoritmos, la frase nietzscheana adquiere otro matiz, pudiendo quedar como sigue: *Si hundes largo tiempo tu mirada en la pantalla, la pantalla acaba por penetrar en ti*, y cuando penetra, el funcionamiento de la axiomática adquiere un nivel molecular sin precedentes, en donde hasta oponerse al capitalismo resulta ser, paradójicamente, un acto eminentemente capitalista.

#### Referencias bibliográficas.

Aristóteles (2011). *Política*. Traducción de Manuela García Valdés. Madrid, España: Gredos.

Baudrillard, J. (1974). *El sistema de los objetos*. Distrito Federal, México: Siglo XXI.

Baudrillard, J. (2011). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. España: Siglo XXI.

Collado, V. (2020). “La minifalda: la historia de la prenda que enamoró y liberó a la mujer”, *Vogue*. Recuperado de <https://www.vogue.mx/moda/articulo/minifalda-su-historia-su-diseno-y-la-liberacion-femenina>

Deleuze, G. (2005). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.

Deleuze, G. (2014). “Post-scriptum sobre las sociedades de control”. En *Conversaciones*. Valencia, España: Pre-textos.

Deleuze, G. (2017). *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, España: Paidós.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pre-textos.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2013). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, España: Anagrama.

Europa Press (2022, 22 de abril). ¿Sabes cuántas personas en el mundo usan redes sociales?, *Excelsior*. Recuperado de

<https://www.excelsior.com.mx/hacker/cuantas-personas-en-el-mundo-usan-internet/1511213#:~:text=AUMENTA%20EL%20USO%20DE%20REDES%20SOCIALES,Otro%20de%20los&text=En%20concreto%2C%20han%20aumentado%0en,millones%20en%20todo%20el%20mundo>.

Finn, E. (2018). *La búsqueda del algoritmo: imaginación en la era de la informática*. Barcelona, España: Alpha Decay.

Foucault, M. (2012). *Michel Foucault: Reflexiones en torno al marxismo, la fenomenología y el poder*. (Entrevista inédita). Traducción de Francisco Larrabe. Recuperado de <https://www.ersilias.com/wp-content/uploads/Michel-Foucault-entrevista-3-abril-1978.pdf>

Google (s.f.). *Nuestro planteamiento*. <https://www.google.com/intl/es/search/howsearchworks/our-approach/#:~:text=Nuestra%20misi%C3%B3n%20es%20organizar%20la,altura%20de%20la%20Torre%20Eiffel>.

Guattari, F. (2016). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.

Kadaré, I. (2016). *El Palacio de los Sueños*. Madrid, España: Alianza.

Lipovetsky, G. (2012). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, España: Anagrama.

Lipovetsky, G. (2013). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona, España: Anagrama.

Lipovetsky, G. (2016). *De la ligereza. Hacia una civilización de lo ligero*. Barcelona, España: Anagrama.

Marx, K. (1976). *El capital*, Tomo III, volumen 6, capítulo 13. Distrito Federal, México: Siglo XXI.

Marx, K. (2014). *Introducción general a la crítica de la economía política*. Distrito Federal, México: Siglo XXI.

Nietzsche, F. (2010). *Mas allá del bien y el mal. Preludio para una filosofía del futuro*. Madrid, España: Gredos.

Milenio Digital (2021, 5 de noviembre). El día que Steve Jobs revolucionó la telefonía móvil con la presentación del primer iPhone, *Milenio*. Recuperado de <https://www.milenio.com/tecnologia/iphone-1-asi-era-el-smartphone-de-primera-generacion-2g>

Pardo, J.L. (1996). *La intimidad*. Valencia, España: Pre-textos.

Rouvroy, A. y Berns, T. (2018). Gobernabilidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿lo dispar como condición de individuación mediante la relación? *Revista Ecuador Debate*, 104, 124-147.

Sadin, É. (2017). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.

Sadin, É. (2020). *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo digital*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.

Smith, A. (2010). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Distrito Federal, México: Fondo de Cultura Económica.

Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.

Tomás de Aquino (1994). *Suma de teología*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Zuazo, N. (2015). *Guerras de internet*. Buenos Aires, Argentina: Debate.