

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO



DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

TESIS:

Ontología en la cibercultura
(Una pregunta por la encarnación cibercultural)

Que para obtener el grado de:

Maestro en Filosofía

Presenta:

Lic. Luis Bernardo Gutiérrez Velasco

Director:

Dra. Patricia Castillo Becerra



Guanajuato-Guanajuato, México. Verano del 2018

Lic. Luis Bernardo Gutiérrez Velasco
Maestría en Filosofía. Universidad de Guanajuato.
Campus Guanajuato, sede Valenciana.
Generación 2016-2018.
NUA: 251945

Agradecimientos

En primer lugar, quisiera agradecer al CONACyT por la beca de manutención y las facilidades otorgadas, tanto para desarrollar la presente investigación, así como para conseguir un título de Posgrado. De igual forma agradezco al Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato por hacer todo lo posible para que sus maestrantes desarrollen una formación e investigación de calidad.

Quisiera agradecer y hacer pública mi más grande admiración a la Dra. Mónica Uribe Flores y la Dra. Patricia Castillo Becerra, al igual que al Mtro. Genaro Ángel Martell Ávila y al Mtro. Francisco Lara Salazar, pues estos cuatro profesores han marcado tanto mi formación, como el curso de mis investigaciones y con ello, también mis aspiraciones y forma de vida.

Por último, quisiera agradecer a todas estas personas, familiares y amigos, que me rodean y que en cierta forma han colaborado en la construcción del texto sin saberlo, cuando me escuchaban desglosar mis argumentos entre anécdotas y bromas. Los quiero.

*Lic. Luis Bernardo Gutiérrez Velasco
29/06/2018*

A Cristóbal

“Es a base de ser sin restricciones ni reservas lo que actualmente soy que tengo la posibilidad de progresar; es viviendo mi tiempo que puedo comprender los demás tiempos, es ahincándome en el presente y en el mundo, asumiendo resueltamente lo que por azar soy, queriendo lo que quiero, haciendo lo que hago que puedo ir más allá.”

*Maurice Merleau-Ponty
Fenomenología de la percepción, 1945. p. 462*

Contenido

Introducción.....	I
I. <i>Sobre la pregunta por la encarnación</i>	1
1. La fenomenología	11
2. Los sentidos.....	17
3. La naturaleza	21
4. La carne.....	25
5. El lenguaje.....	37
6. La cultura	41
7. Hacia una teoría del objeto percibido como forma temporal	43
II. <i>¿Qué encarna la cibercultura?</i>	51
8. Computación y cibernética	57
9. Sobre Arthur Danto y el estudio de la máquina de Turing	65
10. El ser personalizado	77
11. Morphing y naturaleza cyborg	83
<i>Conclusiones: la cibercultura como forma temporal</i>	99
Bibliografía.....	107

Ontología en la cibercultura
Una pregunta por la encarnación cibercultural

Introducción

La interrogante que se proponía en los orígenes de esta investigación era ¿Qué instituye la cibercultura? Esta se elaboraba como un intento por poner en dialogo los pensamientos del filósofo Maurice Merleau-Ponty y los problemas del mundo cibernético que se está ahora mismo generando y regenerando. En el tenor merleaupontiano la *institución* o *fundación* [Stiftung] se proponía como una experiencia de cierta forma duradera y general en la vida de los seres humanos, misma que conformaba, tanto a la *historia personal*, como la *historia pública*.

Dicha *institución*, al configurar parte de la experiencia de todo ser humano y sociedad, se consideraba como crucial en la comprensión de la relación humana con lo presente y su conciencia de ello, pues, a pesar de existir un ámbito de la experiencia más allá de nuestra comprensión total de la realidad, la *institución* aparecía como una luz de permanencia en la opacidad caótica de dicha totalidad del ser.

Así entonces, la cuestión era utilizada como herramienta, un estilo o pregunta-guía, pregunta-puente para conocer algo del ser de algo, aunque este solo fuese un signo, una huella de su totalidad. La pregunta por la *institución* en cibercultura resultó indicar la búsqueda de una experiencia peculiar, una forma emergente de la relación entre la sociedad y las nuevas tecnologías de información, misma que afectaba tanto al ser humano y sus formas de vida cotidianas, así como a sus consiguientes desarrollos cognitivos y tecnológicos, una nueva forma de afección entre lo público y lo privado. Algo que nos llevaba a la construcción de distintos significados y la percepción de distintas experiencias.

A partir de este punto se generó una serie de lecturas, tanto del pensamiento de algunas figuras consideradas clave en la interpretación de la computación, cibernética y cibercultura, así como del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty anterior y posterior a los cursos sobre la *institución* en el *Collège de France* impartidos de 1954

a 1955.

De ahí entonces que la pregunta cambió de estilo y paso a ser la pregunta por *la encarnación*. Dicho viraje emergió del reconocimiento sobre la importancia del problema de la *carne* en la ontología merleau-pontiana (en sus últimos años y obras póstumas sobre todo) como una idea original en el autor, misma que aunque sostiene el tenor o acento filosófico de sus investigaciones sobre la fenomenología, el comportamiento, la percepción o la institución, termina yendo más allá de ellos y dejando de buscar tan solo una experiencia para empezar a indagar por una naturaleza ontológica con el mundo y las cosas.

La *carne* y la *encarnación* aparecen como la explicación sobre el ser en él mismo y en el resto de las cosas en relación con él, relación que siempre está implicada en cada trozo finito del cosmos a manera de silencio, de secreto carnal infinito y, por la cual, el filósofo es lo más creativo posible, cada vez que puede, para interrogar al mundo e intentar expresar algo sobre el ser. Hacer la perspectiva de la cosa parecería una tarea imposible si ellas y nosotros fuésemos algo distinto, pero como desde la ontología merleau-pontiana ambos somos *carne* o materia animada, necesidad en la contingencia o una *forma temporal*, pues, entonces, estamos en situación de expresar sobre el ser que nos relaciona.

Para Merleau-Ponty, en el caso del ser humano, el problema de la expresión del *ser-en-el-mundo* entorno a las cosas, se juega, en mayor parte, por el lado de la *técnica*, es decir, la *técnica* se aprecia como a un modo de conocer lo que somos en el mundo y en relación con lo Otro, pues ésta no solo representa a una relación pasiva de abstracción sobre el mundo y las cosas, sino que también es una forma activa de ello, es decir, una construcción de nuestras ideas, posibilidades y límites carnales.

Desde *el objeto* o *instrumento técnico* las cualidades siempre nos hablan, pero lo hacen en relación con el lugar y el espacio que ocupan, con la duración que conservan y lo que en ella manifiestan. Y, para interrogar a esta *red intersensorial de las cualidades* o *carne* no hace falta solo un deseo por la sabiduría de nuestra propia

experiencia sino el desarrollo de una técnica que ayude a comprender nuestra existencia y la existencia en general, técnica que, a ojos de Merleau Ponty, se logra gestar con una suerte de “repetición”, como con Cézanne indagando por “el natural” y sus cientos de sesiones para un solo retrato, para una manzana; para descubrir la posición secreta en que la manzana y la mesa se le muestran sin caerse uno en otro, ni mezclarse, pero compartiendo un campo y expresando al Bodegón o la Naturaleza muerta.

Para investigar aquí respecto a ¿Qué encarna la cibercultura? se toma como punto de partida a las relaciones *carnales* y *reversibles* entre la técnica y el objeto, esto, para esbozar un cierto *pliegue* u horizonte de comprensión sobre una parte del cosmos. Se busca expresar una *naturaleza común*, y por ello, se parte de la hipótesis de que *juntos expresan cierta verdad posicionada en el ser y una forma de conocerlo, encarnándolo a su vez.*

*

A continuación, se presenta un texto con el desarrollo de algunos presupuestos sobre el pensamiento merleauPontiano, especialmente, respecto a su ontología carnal. De ahí que el primer apartado se titule *Sobre la pregunta por la encarnación*, pues en él se despliegan los fundamentos para elaborar una pregunta que pueda partir de un problema cultural y hablar del ser: *la teoría del objeto percibido como forma temporal o carne*. La segunda parte del texto se pretende como el desarrollo de una respuesta a la pregunta por la encarnación en la cibercultura, así entonces se titula *¿Qué encarna la cibercultura?* y en ella se encuentran los primeros progresos respecto a un interrogar por el ser desde su encarnación.

Para dibujar el horizonte del campo cibercultural se ha expuesto brevemente la configuración del pensamiento computacional y la cibernética respecto al ser humano y *la máquina ordenadora de información*, acto seguido, se ha tocado el tema de las *redes*, el *ciberespacio* y la importancia de la *interfaz* en el desarrollo de este. De este último análisis surge la idea de un *ser personalizado* en base a la globalización de un *ser digital*.

Ahora bien, para cerrar el planteamiento y extraer una postura carnal, se ha tocado el tema del *posthumano* como ficción emergente del mundo cibercultural y la creatividad humana, misma que expresa la condensación de una imagen del mundo elaborada por la técnica cibercultural del *efecto especial* o *morphing*.

Por último, se plantea la posibilidad de que, tanto el ciber-objeto, como el ser cibercultural encarnen a la ficción. Pero no como si esta fuese una técnica creativa sobre la mera ilusión, lo falso o lo simulado, sino como el modo de donarse del ser para un ente dentro de una red que lo atraviesa, pero lo rebasa. La *ficción* vendría a ser *la forma temporal* de las cosas presentes en el ciber-mundo y los seres que existen en torno a él.

I. Sobre la pregunta por la encarnación

Algunos estudiosos de la obra merleau-pontiana han considerado que la *carne* (chair) es una noción original en el autor puesto que representa un esfuerzo de su lectura e interpretación de la historia de la filosofía por llegar a una suerte de *impensado*, es decir, un estilo de expresión propio y emergente desde toda esta tradición de pensamientos¹. Autores como Felipe Boburg (1996) consideran que Merleau-Ponty ha elaborado la descripción de una *ontología carnal* a través de sus investigaciones sobre la percepción y que sus reflexiones logran cierto contraste con una postura *ontológico positivista* sobre la misma, pero también, con un pensamiento esencialista o escéptico². Boburg explica que, después de su interés fenomenológico sobre la *percepción*, en Merleau-Ponty se desarrolla una concepción de esta como en referencia a la noción de *existencia* heideggeriana y que, al hacer esto, su filosofía comenzaba a dar más formalidad a la descripción de ese plano ontológico al que siempre hacía referencia en sus obras y que era mal entendido como ambiguo³.

¹ Algunos de ellos son Emmanuel de Saint Aubert, Emmanuel Alloa, Felipe Boburg, Mariana Larisson, Ma. Carmen López, entre muchos otros. Inclusive el propio Merleau-Ponty:

Entre una historia de la filosofía "objetiva" que mutilara a los grandes filósofos de lo que han dado a pensar a los demás, y una meditación disfrazada de diálogo, en la que nosotros mismos haríamos las preguntas y las respuestas, tiene que haber un término medio, en el que el filósofo del que se habla y el que habla estén presentes, juntos, aunque sea imposible discernir en todo momento lo que pertenece a cada uno. Al creer que la interpretación se reduce o a deformar o a tomar literalmente, es que queremos que la significación de una obra sea sólo positiva, y susceptible en derecho de un inventario que delimite lo que hay y lo que no hay en ella. Pero esto es equivocarse sobre la obra y sobre el pensar. "Cuando se trata del pensar", escribe poco más o menos Heidegger, "la obra llevada a cabo —que no coincide en absoluto con la extensión ni el número de escritos—, es tanto más grande cuanto más rico es, en esta obra, lo impensado, es decir lo que, a través de esta obra y sólo a través de ella, llega hasta nosotros como algo jamás pensado todavía". Cuando Husserl termina su vida, existe un "impensado" de Husserl, que le pertenece totalmente, y que, sin embargo, abre otras perspectivas. Pensar no es poseer objetos de pensamiento, es circunscribir mediante ellos un dominio para pensar, que por lo tanto no pensamos todavía. Merleau-Ponty, 1964, p.196

² *La ciencia inevitablemente piensa, y no se lo puede reprochar que así lo haga, que el ser es extrínseco a nuestra experiencia, a tal grado incluso de considerar que la experiencia es una parte del Gran Objeto, la realidad total que es en sí, totalmente independiente de nuestra experiencia. El en sí, la objetividad, es, para la ciencia, el único sentido del ser. Sin embargo, la misma investigación científica se ha encargado de desmentir su supuesto ontológico positivista... Boburg, 1996, p.24*

³ *¿Cómo conectar la vida subjetiva con la estructura objetiva del cuerpo? Es necesario un campo más originario y previo a la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. Merleau-Ponty encuentra ese campo en la noción heideggeriana de ex-sistencia.*

Esta ambigüedad ontológica se explica de forma muy distinta, a manera de *reversibilidad*⁴, en obras del último periodo como *El ojo y el espíritu*, 1961 o póstumas como *Lo visible y lo invisible*, 1964. En vez de ambigüedad se trata de demostrar como el fenómeno ya es una suerte de *superposición*, un *entredós* o *quiasmo* entre uno y el mundo, que son uno mismo de *carne* desde las relaciones perceptivas. Como la relación entre la arena y el mar, que cuando son percibidas desde cierta posición conforman a la isla o a la playa y, a su vez, a nosotros en ella⁵.

Cuando observo mi horizonte y veo un color como el rojo quizá existan partes en mi retina en donde el color rojo no se refleje o que sean ciegas a ese color y, sin embargo, la superficie roja que observo no aparece con puntos sombreados o invisibles, yo observo una superficie roja pulida y homogénea que tampoco es puro producto de mi imaginación puesta en las cosas, aunque quizá si un poco en parte. De igual forma si observo un edificio desde cierto punto o desde otro, alcanzo a apreciar al mismo y hacerme la idea de él en general, percibo un edificio en el espacio junto a la calle, entre esos dos más pequeños de cristal. Pero si lo observase desde todos sus ángulos quizá dejaría de observar a un edificio. El que lo vea solo desde distintos planos y me quede con algunas lagunas de su experiencia no me hace perder la idea unitaria del edificio y desde el balcón, donde lo observo, sé que es uno con mil caras

Para Heidegger este término tiene el sentido de *posibilidad-ya-sida-en-proyecto*. La posibilidad es lo que define a la *ex-sistencia*, la posibilidad "ya sida" y la posibilidad "por ser". La existencia no es presente sino pasado que se gesta por o desde el *advenir*. La existencia es lo que se ha *devenido* o *llegado a ser* a través de lo que se *anticipa* o *proyecta ser*. 1996, p. 95

⁴ Si comprendemos a la carne como *reflexibilidad*, es decir, como enroscamiento sobre sí, y, por ende, a la reflexión como el enroscamiento carnal del ser consciente sobre el mundo y sobre sí, es posible comprender a la reversibilidad como a la de un guante que se puede voltear o revertir, valga la redundancia, hacia alguno de sus lados o al otro. *Boburg*, 1996, p.137

⁵ *Lo visible alrededor de nosotros parece descansar en sí mismo. Es como si nuestra visión se formara en su centro o como si hubiera entre él y nosotros una intimidad tan estrecha como la del mar y la playa. Y, sin embargo, no es posible que nos confundamos con él, ni que él pase a nosotros, porque entonces la visión se desvanecería en el momento mismo de hacerse, por desaparición del vidente o de lo visible.* Merleau-Ponty, 2010, p.119

a la vez. Tanto en el color rojo, como en el edificio, la *posición* en el acontecimiento y, por tanto, su *perspectiva*, son un cúmulo de relaciones *reversibles* en las que se genera la existencia y las ideas en torno a ello.

La *posición* y *perspectiva* del fenómeno surgen de una forma de habitar el mundo mediante un cuerpo sensible y atravesado por el *ser* y la *nada* en sus relaciones, de ahí que aparezca un interés específico por la *corporalidad encarnada* o relacionada con la carne. La *percepción* es nuestro modo de ser, somos *ser-en-el-mundo*, pero para Merleau-Ponty lo somos al tener un cuerpo que, al trabajar en *sinergia* con el mundo como un todo, genera simultáneamente a dicha percepción del ser. Pensar, conocer, imaginar, crear, preguntar, poner atención, ignorar, serán todos modos derivados del existencial *ser-en-el-mundo*, que en estilo del francés es entendido por ser *cuerpo vivido*, mismo que a la vez es pura percepción. En resumen, la percepción corporal es una suerte de *existencial* por la cual somos y estamos en el mundo⁶.

Ya desde *La estructura del comportamiento*, 1942, Merleau-Ponty estaba interesado en desarrollar una correlación entre el organismo y su medio o en última instancia, la percepción y la naturaleza. Se negaba a desarrollar un pensamiento que adoptara cierta diplopía ontológica o fragmentación del ser entre la subjetividad y los objetos. Consideraba que era en su relación perceptiva que el ser se revelaba y que la naturaleza no era algo separado del sujeto o que el *en-sí* no era algo alejado del *para-sí*. Recordemos que dicha visión de la fragmentación sobre el *ser* y el *saber absoluto* en Francia, se dio gracias a cursos como el de Kojève en el *Collège de France* de 1933 a 1939 sobre *Hegel y la Fenomenología del espíritu* (1989, Descombes, p.57), mismos desde los que se desarrolló esta división entre el *en-sí* o la naturaleza y el *para-sí* de la subjetividad, además de nociones como la de la negatividad de la razón

⁶ Merleau-Ponty entiende al cuerpo no como cosa extensa sino como ex-sistencia, es decir como posibilidad ya sida y como proyecto, en última instancia como tiempo. Boburg, 1996, p.95

ante el *en-sí*.

La estructura del comportamiento, 1942, es una respuesta al *mecanicismo* cartesiano de la *reflexología* y el *conductismo*, posturas existentes en la teoría del reflejo y la percepción del objeto a mediados del siglo XX, mismas que partiendo de esa *diploía ontológica* que distancia al sujeto del objeto como cosas con naturalezas distintas, consideran que estos se relacionan por un acto de pura causalidad de los estímulos y negatividad del pensamiento⁷. En respuesta a ello se explica cómo es que, en la dialéctica del organismo con el medio, de las condiciones más la aptitud, se genera una *estructura del comportamiento* que es naturaleza común entre perceptor y mundo percibido.

Así entonces, mientras esta primera gran obra dirige sus ataques a los psicologismos de la época y las dicotomías biologicistas, volteando al ámbito de la percepción como el de donación de esa naturaleza común, *La fenomenología de la percepción*, 1945, explica a esta misma como un cúmulo de relaciones sensibles que configuran cierta unidad con el Mundo y elaboran fundaciones de sensibles desde las cosas. Aquí se busca exponer cómo, desde el ámbito perceptivo, las dicotomías ontológicas son prejuicios infundados, olvido de la percepción sinérgica del fenómeno, misma que funda también a la aparición y siempre nos la muestra como una cara de la totalidad del objeto.

Se dibuja a la existencia de un *sujeto epistemológico cartesiano* (cogito) en contraste con uno *perceptor* que capta el estilo por el cual se reúnen el mundo y el cuerpo en una sola experiencia, la donación del acontecimiento en un solo horizonte (cogito

⁷ La reflexología es aquella teoría del reflejo que supone a estos como dispositivos preestablecidos en los organismos listos para ser disparados al ser afectados los receptores nerviosos especializados. Desde la reflexología el comportamiento es una reacción causal que da paso a la teoría del reflejo condicionado a estímulos y determinado de Pavlov, por ejemplo. Boburg, 1996, p.59-63

tácito). De esta etapa fenomenológica derivarán estudios sobre el acto creativo y la obra artística en personajes como Cézanne, puesto que se cree que en ellos existe, conscientemente, esa búsqueda por plasmar la donación del ser desde cosas pequeñas como el ver una manzana o una montaña. Lo que importa es el esfuerzo de captarse percibiendo al objeto e ir indagando poco a poco sobre la relación con el ser desde su presentación.

La duda de Cézanne, 1945, será un ensayo crucial dentro del pensamiento merleau-pontiano, mismo que marcará la comprensión del resto de sus lecturas y desarrollos filosóficos para esta investigación hasta llegar al tuétano de la postura ontológica carnal. La labor del artista como una duda que busca la respuesta sobre su naturaleza en la repetición de la propia experiencia de la libertad, en este caso sobre un lienzo y una selección de colores que buscan sinceramente plasmar a lo natural. La *técnica* o el desarrollo de ella para acarrear un conocimiento de la configuración de las cosas mismas y lograr expresarlas en su presentación. *La técnica como expresión de la naturaleza mediante su presentación* (1977, p.33-56).

Por ello, después de *La fenomenología de la percepción*, 1945, hay una suerte de mutación declarada en el pensamiento del autor⁸. Los quince siguientes años a estas dos grandes publicaciones doctorales, Merleau-Ponty se dedicará a investigar y ampliar la comprensión que tiene sobre aquellos conceptos que han ido conformando su pensamiento. A lo largo de su vida publicará textos como *Humanismo y terror* 1947, *Sentido y sin-sentido*, 1948, *Las relaciones con el Otro en el infante*, 1951, el *Elogio de la filosofía*, 1953, *Las aventuras de la dialéctica*, 1953, *Los filósofos célebres*, 1956 y *Las ciencias del hombre y la fenomenología*, 1958.

⁸ Considero que dicha mutación es declarada porque en cierta conferencia impartida a inicios de 1945 en el *Institut des Hautes Etudes Cinématographiques*, titulada *El cine y la nueva psicología*, se formula ya a la teoría sobre el *instrumento técnico* o lo que otros autores llaman *affordance*. Asunto que va más allá de la mera técnica y carga de la actividad en el percipiente para indagar cómo es que lo percibido nos afecta. En este caso se toca el tema de *la forma temporal*, mismo que será tratado en las conclusiones de este primer apartado y de la investigación. Dicha conferencia se incluye dentro la compilación *Sentido y sin-sentido*. 1977, p.89-105

De igual forma, impartirá numerosos cursos y redactará ensayos y artículos sobre la conciencia como *institutiva* y no *constitutiva*, rasgando ciertos límites del pensamiento husserliano⁹. Las peculiares investigaciones sobre *la naturaleza* en el idealismo alemán, especialmente en Schelling¹⁰, el interés por la teoría de las formas desde la *Gestalt* y las relaciones de la gramática con la palabra hablada en Saussure, entre algunos tópicos más.

En lo que corrió de los años 1946 a 1961, Merleau-Ponty buscó ir más allá de la crítica a los dualismos, pirronismos o dicotomías ontológicas, esto para abordarlos desde una perspectiva que los apreciara en sus relaciones como parte del mismo ser. Quizá por ello, para *Lo visible y lo invisible*, 1964, se busca profundizar en las relaciones entre cierta figura institutiva de la conciencia cognoscente y la constitución sensible del fenómeno, uniéndolos en una postura filosófica que nos hable de su forma específica de donación desde un absoluto que no es contenido nunca como necesidad, puesto que es también contingencia, algo *sincrónico* dentro de lo *diacrítico*.

En *El ojo y el espíritu*, 1961, ya está todo plasmado. En vez de desarrollar un pensamiento operacional sobre categorías del ser, Merleau-Ponty quiere desarrollar ese acto creativo donde se muestre o se *encarne* una expresión de este. Le parece que, si la filosofía comprendiese cómo es que *la percepción es expresión*, es decir, cómo

⁹ El tema de la institución fue tratado por Merleau-Ponty en un curso que corrió de 1954 a 1955. En el texto que luego redactó sobre este curso define: *Por institución entendíamos, pues, los acontecimientos de una experiencia que dotan a esta de dimensiones duraderas y respecto a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una serie pensable o una historia; o bien entendíamos los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como invocación de una continuidad, como exigencia de un porvenir.* 1969, p.50

¹⁰ Mariana Larisson indica que, en un manuscrito depositado en la Bibliothèque Nationale de France, en el Fonds Merleau-Ponty, vol. XV, p.49 está redactado lo siguiente: *No una interpretación de la filosofía de Schelling: esta ha cambiado no es armoniosa [composée], sino siempre reiniciada. Por razón de principio: es una experiencia, no una Grunsatzphilosophie. Intentaremos describir el lazo intelectual de esta experiencia.* Ramírez, 2012, p.512

es que *la expresión* es un acto creativo que pone al ser y la nada en sus relaciones, sin ser pura construcción sino presentación de este; podría comprender entonces, cómo su labor radica también en la *expresión*. Así entonces, le haría falta al filósofo volver a situarse en el mundo vivido, cotidiano y empezar a apreciar al cuerpo y al alma, el humano y el mundo, en su aparición como conjunto, interrogándolos por la manera en cómo se relacionan y no partiendo de la idea de que están separados o totalmente confundidos (Merleau-Ponty, 1989, p.11).

Así entonces, el acto de expresión o creativo sobre el ser dentro de cierto presente exige que se tome en cuenta a la *corporalidad perceptiva*, pero no como cosa sino como el lado visible de la conciencia, por el cual se dan todas esas relaciones con las cosas y los otros que no soy yo, con ese Otro, es decir, como la *encarnación* de todas esas relaciones de visibilidad o de tacto con las cosas del *mundo* posible. No como una subjetividad que crea a la realidad y a la existencia de forma consciente, sino como una sensibilidad que, al ser de *carne*, es decir de *materia animada* o *ser*, cuenta con la capacidad de estar siempre relacionada de forma *reversible* con el resto de la *carne* del mundo, objetos y otros sujetos, mismas que al compartir generan una naturaleza en común, necesaria y contingente a su vez. Desde esta perspectiva *la carne* es el conjunto de las relaciones, el tejido de sujeto y objeto, alma y cuerpo, y a su vez, resulta ser más que la suma de las partes, es el ser desde el que se *encarnan* distintas formas de ser, es decir, el ser desde el que se cobra un cierto modo de acceso a la existencia como mismidad y alteridad. La conciencia de la identidad y la diferencia es parte de una sensibilidad vivida y cambiante atravesada por el ser y la nada en sus relaciones. Así entonces, a la conciencia le está vedado el acceso inmediato a su donación, pero vive de sus efectos y por ello, está obligada a dirigirse mediante la especulación y cuestiones indirectas, a una cierta comprensión de esa totalidad.

Así como con la interrogación metafísica heideggeriana¹¹, la pregunta por la *encarnación* (incarnation) resulta indirecta porque una pregunta directa por la totalidad del ser sería una pregunta en la cual, ya está preconcebida una idea del ser total. En cambio, si nos adentramos indirectamente por una cuestión donde se involucre a la carne o a esa metafísica, siguiendo de cierta manera al procedimiento heideggeriano, quizá veremos que nos topamos de frente con el problema de nuestro interés. Es decir que, no podemos hablar del ser desde su abstracción, sino solo desde la interrogación a su aparición.

La pregunta por la *encarnación* (incarnation) lo es por la forma específica en que se mezclan y aparecen las partes del ser desde cierto *quiasmo perceptivo* o presente, mismo que conlleva una cierta *duración en el tiempo, desde cierta posición y orientación* con las que *se crean relaciones de mundo*, relaciones que configuran todo un estrato con capas sedimentadas de sentido y significado. Indagamos aquí por la manera en que el ser se relaciona con el ser y por cómo los sujetos comparten su existencia con los objetos y viceversa.

¹¹ *¿Qué es metafísica? La pregunta despierta la expectativa de que se va a hablar sobre la metafísica. Renunciamos a ello y, en su lugar vamos a tratar una determinada cuestión metafísica. De este modo, según parece, nos introducimos de modo inmediato en la metafísica. Sólo así podremos ofrecer la justa posibilidad de presentarse a sí misma.* Heidegger, 2003, p.13

1. La fenomenología

La *fenomenología* es un estilo de interrogación por la forma en que se da la aparición de las cosas que vivimos en el mundo. Para su desarrollo desde una vertiente husserliana se plantea un paso *gnoseológico* por el que se considera a la conciencia como *intencional*, es decir, que solo es dirigida a algo o en el caso de Edmund Husserl, que solo es como percibiendo cosas mediante sus esencias y que al hacerlo participa de la creación de estas.

La *intentio* es una noción heredada desde pensamientos como el de Aristóteles y la relación Noesis-Noema o de la alta escolástica como el de Tomás de Aquino y la relación de la divinidad con la creación. Esta fue retomada a finales del siglo XIX por figuras de la Psicología como Franz Brentano. Este último, ha sido maestro de otros autores importantes además de Husserl como Sigmund Freud, Carl Stumpf, Alexius Meinong, Christian Von Ehrenfels, etc. Brentano planteó el panorama psicologista sobre el que su alumno, Edmund Husserl, llegó a concebir su propia forma de intencionalidad (Colomer, 1990, p.359).

En el maestro, la conciencia siempre era dirigida al objeto intencional, es decir, la percepción elaboraba abstracciones de los objetos sobre lo que se ponía atención y las operaciones mentales se elaboraban siempre referidas a sí mismas, reformulándose por su proceso de abstracción. Para Brentano los objetos mentales eran algo siempre separado de los físicos y relacionado por abstracción. El mundo era construcción, una *adequatio* de la intencionalidad¹².

¹² Ya en Aristóteles se pone de relieve el 'carácter de estar relacionado' del ver; el pensar; de la NOESIS con el NOEMA. En el siglo XIX, Franz Brentano sitúa el concepto de intencionalidad en el centro de su Psicología desde el punto de vista empírico (1874). Desde el punto de vista empírico -esto es esencial para el modo en que aquí se plantea el problema-, su principio metódico es poner ante la vista lo psíquico, previamente a toda explicación científico-natural. Lo característico de todo lo psíquico es la "inexistencia intencional del objeto": todo lo psíquico se refiere a algo. De acuerdo con la división tradicional

En cambio, para el alumno, la intencionalidad siempre estaba dirigida al mundo, la conciencia era conciencia de algo. En vez de pensar que del mundo solo obteníamos abstracciones, prefería creer en una *intencionalidad de acto* sobre la que trabaja el sentido y la lógica, esa posible abstracción cognitiva, y una *intencionalidad operante* que iba más allá de nuestra conciencia pero que la donaba y conectaba con lo otro de ella. Así entonces la conciencia participaba y disfrutaba de la esencia de las cosas (Colomer, 1990, p. 359).

De dicha concepción sobre la conciencia, Husserl elabora toda una *ontología eidética* por regiones de seres. En esta ontología se considera que la esencia no está en un mundo aparte, sino que es aquello transpirado por cada poro de lo que se aparece. Un cierto revés al platonismo. Claro que el *eidós* no es un algo que se dona inmediatamente como objeto de conocimiento, este solo lo hace vestido en su ambigüedad, como *proposición sobre el sentido* del ser [Sätz], es decir, como un *objeto lógico* o *noesis* de la cosa y como algo que viene de la cosa misma, la *donación de la cosa desde su propia carne* [Leibhaftig] o *noema*¹³.

de las facultades, Brentano distingue tres clases de referirse-a, tres clases fundamentales de lo psíquico que son irreductibles entre sí: representación, juicio e interés. Su finalidad es establecer una clasificación de los fenómenos psíquicos; sin embargo, no se alcanza el concepto mismo de lo psíquico. La intencionalidad sigue siendo un asunto interno a la psicología y no adquiere una importancia fundamental. Husserl liberó al problema de esta restricción mediante su concepto de conciencia intencional, en la "Quinta Investigación lógica" (Investigaciones lógicas, t. 2). Preparó una nueva fase al demostrar que la intencionalidad determina la esencia de la conciencia en general, la esencia de la razón como tal. Con su doctrina de la intencionalidad inmanente de las cogitaciones puso de relieve a la vez el vínculo con las cuestiones fundamentales de la filosofía moderna desde Descartes. Pero, al igual que ocurrió con Brentano, no trató el concepto mismo de alma, de modo que también en Husserl, en su teoría del conocimiento idealista, tampoco se plantea la cuestión que indaga acerca del ente constituido como conciencia. La comprensión de la intencionalidad no llega tan lejos como para darse cuenta de que la aprehensión de esta estructura como estructura esencial del Dasein debe revolucionar todo el concepto de hombre. Sólo entonces se pondrá de manifiesto su importancia filosófica central. Heidegger. 2007. p. 156-157

¹³ Javier San Martín en su exposición "Apuntes para una fenomenología del mundo nuevo" incluida en *Filosofía y realidad virtual*, 2009, explica: *La fenomenología se desarrolla después de las Investigaciones lógicas en esa dirección, como descripción de la vida de la conciencia como una vida intencional cuyos correlatos son las cosas en un mundo noemático. Ni que decir, tiene que estamos en pleno dominio de la metodología. Pero Husserl no se va a quedar ahí, quizás nunca estuvo allí, y no se quedó ahí porque entre los noemas hay un rango, un rango esencial. Como se sabe, y lo digo como todo lo que estoy diciendo en trazos gruesos, el noema tiene varios elementos componentes. Pues bien, uno de ellos son los caracteres*

Para poder interrogarse por la esencia del objeto dentro de un mundo que siempre ha sido eidético en su ambigüedad sin que lo supiésemos, Husserl consideraba que habría que abandonar a la *actitud natural* que tenemos cuando vivimos el mundo cotidianamente, hacer una *suspensión de juicio* o *epojé* sobre nuestra fe en el mundo y lo que sabemos de él, esto para intentar captar la forma en que este se *dona* como real desde nuestra perspectiva. Esto no quiere decir que cuando vemos la mesa y hacemos *epojé* dejemos de ver a la mesa, sino que intentamos captarla en sus características esenciales. A esta *percepción eidética* se llega, según Husserl, mediante la puesta en “fuera de juego” de nuestros juicios sobre el mundo y la elaboración de una *variación imaginativa*, misma que *amplía* las posibilidades de la cosa hasta poder *reducirla* a sus rasgos eidéticos.

Uno de lo más clásicos ejemplos respecto a las posibilidades de la *variación imaginativa* o la *reducción* (como Husserl la llamara propiamente) es el del color. Mediante *epojé* y *reducción* el color muestra a la *extensión* como un rasgo esencial para su aparición, algo sin lo cual no existiría. El blanco lanoso de las nubes o el rojo del partido comunista nunca estuvieron tan comprometidos con el testigo, el lugar y la cosa en donde se posan como con la reducción fenomenológica del color: La *extensión* como eidos del color (Colomer, 1990, p.381-383).

Intencionalidad, ontología eidética y reducción son antecedentes a la elaboración de la *fenomenología trascendental*. Esta se avoca a la *reducción* sobre ella misma. Toda reducción eidética sobre el fenómeno lo es a la vez de, o nos dice algo sobre la esencia de la fenomenología. Esto último, quiere decir que, en cada reducción se

de presentación, entre éstos hay uno que es primordial, de primer orden, y el resto derivados. El de primer orden es el componente noemático correspondiente a la percepción. La percepción y su noema completo, lo que podríamos llamar «lo percibido», se caracteriza por ser originario, primordial en relación a todas las demás noemas. Pero justamente, la profundización en el precepto, o en el noema de lo percibido, cambia totalmente la perspectiva metodológica con la que hemos iniciado la presentación de la fenomenología, porque lo que caracteriza a la percepción es la donación en la forma leibhaftig, que generalmente traducimos dado «como en persona», pero yo diría que debemos insistir en asumir la palabra literalmente: dado «en su cuerpo» y por el cuerpo/Leib del perceptor, por los Leib de ambos. Entonces tenemos que analizar la percepción desde sus condiciones de posibilidad de la presencia del propio cuerpo, del propio Leib. p.30

juegan o perfeccionan los fundamentos de la interrogación que se despliega sobre todo objeto de conocimiento o *transcendental*.

En *fenomenología trascendental* se juegan los presupuestos genéticos o desde los que se genera el fenómeno. En esta forma de reducción el problema de la *ambigüedad del mundo* [Sätze-Leibhaftig] dibuja una tensión central desde la que aparece *el cuerpo vivido* y el *mundo de la vida* como intermediarios. El primero sería aquel que no es solo cosa, que es sensible entre las cosas y cargado tanto de carne, así como de sentido, es sintiendo y expresando un significado. A la vez que constituye a lo real y su sentido, lo vive como ya pre-dado o constituyente. El segundo sería muy parecido al [Umwelt] del biólogo Jacob Von Uexkull, es decir, al entorno con el que nos relacionamos y entramos directamente en una relación cotidiana de reconfiguración y reconfiguración extrapolada por lo que este ofrece y nuestra aptitud, misma que genera una cierta estructura al comportamiento del organismo y el medio¹⁴.

Para Husserl, el *mundo vivido* [Lebenswelt] y *el cuerpo vivido* [Leib], según su propuesta de *Ideas II*, aparecen siempre juntos como un trasfondo intencional o perceptivo en la existencia [Leibhaftig], mismo que se dirige al mundo y la intersubjetividad. Es decir, inclusive las leyes de las ciencias naturales que intentan describir objetivamente lo que es la naturaleza, son intersubjetivas. Asunto que lleva a pensar que todo acto de una subjetividad, como el del conocimiento, esta brindado en la intersubjetividad.

En ese sentido, la relación del cuerpo con otros y con las cosas, para Husserl, se da

¹⁴ En las redes circula la tesis para optar al Doctorado en filosofía de Óscar Castro García titulada: *Jacob Von Uexküll: El concepto de Umwelt y el origen de la Biosemiótica*, 2009, quien propone al Umwelt como un eje temático que atraviesa a los desarrollos más importantes tanto de la fenomenología como de la ontología fundamental, esto en la comprensión de conceptos como el de Circunmundo husserliano y Ereignis heideggeriana. Respecto a la comprensión del concepto, como pasa con los grandes autores, se reconoce que hay diversos planteamientos por parte de mismo Uexkull, esto en distintos momentos de su carrera.

por *empatía* [Einführung] que es el juego de la intersubjetividad entre seres animados con cuerpos como unidades estesiológicas, animales sensibles, al fin y al cabo, con un yo-personal producto del contacto con ese espíritu emergente de aquello que nos une a todos como puntos de un conglomerado, mismo que llamamos “ser humano” (Husserl, 2014, p.211-213). En Husserl la *subjetividad trascendental* es *intersubjetividad*. Lo que hay que hacer para indagar sobre nosotros mismos, diría Husserl, sobre nuestra *subjetividad trascendental* o *cuerpo vivido*, que es a la vez intersubjetividad de personas unidas por un espíritu de *empatía* [Einführung] con las cosas del Mundo de los valores, las creencias o los conocimientos, es *proyectarnos* o *diferirnos* [Einzuführen]¹⁵

¹⁵ Cuando yo hablo o cuando comprendo, experimento la presencia de los demás en mí o de mí en los demás y que es la dificultad de la teoría de la intersubjetividad, la presencia de lo representado que es la dificultad de la teoría del tiempo, y comprendo por fin lo que quiere decir la enigmática proposición de Husserl: “la subjetividad trascendental es intersubjetividad.” En la medida en que lo que yo digo tiene sentido, yo soy para mí mismo, cuando hablo, otro “otro”, y, en la medida en que comprendo, ya no sé quién habla y quién escucha. El último paso filosófico es reconocer lo que Kant llama la “afinidad trascendental” de los momentos del tiempo y de las temporalidades. Eso es sin duda lo que intenta hacer Husserl cuando adopta el vocabulario finalista de los metafísicos, hablando de “mónadas”, “entelequias”, “teología”. Pero esas palabras van a menudo entre comillas para significar que no pretende introducir con ellas ningún agente que desde el exterior aseguraría la conexión de los términos puestos en relación. La finalidad en sentido dogmático sería un compromiso: dejaría cara a cara los términos a vincular y el principio vinculante. Merleau-Ponty, 1964, p. 115-116

2. Los sentidos

De entre los sentidos para Husserl habría uno que predominaría sobre los otros y este sería el del *tacto*. De la *percepción*, el tacto le revelaría los datos más certeros, pues cuenta con una cualidad que los otros sentidos no tienen, permeándolos de ella: *una doble sensación*. Mientras que la vista, por ejemplo, podía entrar en una especie de contacto con las cosas a distancia, no podría sentir sus efectos sobre sí, es decir no puede captarse viendo, siendo que el tacto sí; para Husserl si toco la silla, siento a la silla, aunque sea por *ubiestesias*¹⁶ que van punto por punto y en realidad no son continuas, y, a la vez, me puedo enfocar en el otro lado y sentirme sintiendo la silla. Ahora bien, aunque esto no es simultáneo se da.

Esta doble sensación que no ofrece ningún otro sentido, para Husserl permea la sustancialidad con la que los otros sentidos se refieren a lo real. Para él, cada llamado “sentido” es parte de un ser sensible que se relaciona con algún otro ser sensible, afectándose mutuamente (2014, p.190). Por ello se relaciona con el [*Leib*], pero el cuerpo humano además es [*Leib*] que se cree en relación con otro [*Leib*], brindando *sentido* a la experiencia mediante un [*Sätz*] y un [*Leibhaftig*].

La *actividad del pensamiento* que trabaja con ello y a ello se dirige, está permeada con la sensación de que *un conjunto de seres con cuerpo, ocupando el tiempo y el espacio existen y de que su propio cuerpo existe así también*. El ser humano es un ser que no solo cuenta con la cualidad de la carne, el terreno de la carne donde el *Ser* se

¹⁶ En la traducción de Ziri3n Quijano de *Ideas II* se explica en una nota al pie de la pagina 184: El neologismo “ubiestesia” traduce el t3rmino alem3n arcaico “*Empfindniss*”, que Husserl utiliza aqu3 en el sentido que da el propio texto. En su significaci3n normal, “*Empfindniss*” era sin3nimos de “*Empfindung*” (= “sensaci3n”). Husserl, 2014. Como veremos m3s adelante, la mano es la propia ubiestesia, la propia sensaci3n.

comunica y se convierte en información vital, sino que es, además, un ser que se enrosca sobre la carne y la convierte en una *presa cargada de sentido*.

Para Husserl el sentido de la existencia a través del *Leib* es lo que hace a los sentidos trabajar con la seguridad de que hay un algo-yo que *percibe* algo mediante otro algo que llama *ver o escuchar* y dicho sentido está conglomerado en el cuerpo. Ahora bien y como ya se le ha reprochado a Husserl, el tacto en el que se pone total atención en *Ideas II* es el de la mano y los dedos¹⁷. No sabemos bien que pasa con la experiencia del oído, el gusto o el olfato que quizá sean una clase de tacto también. De igual forma no sabemos en Husserl que pasa con los genitales, o el tacto de los pies, inclusive la vista también puede ser un tacto¹⁸.

Husserl, sin embargo, pone especial énfasis en las manos, los dedos y en dibujar ciertas diferencias en sus descripciones estesiológicas entre la vista y el tacto (Husserl, 2014, p.187-191). Sería quizá la sensación *cenestésica* o de que estoy

¹⁷ "Por ejemplo, mi mano" es una frase de Husserl. "Por ejemplo, el dedo", también. El "por ejemplo" traduce unas veces "zum Beispiel" ("por ejemplo, mi mano"), y otras, etwa ("aproximadamente como, por ejemplo, el dedo"). En el único párrafo en que leemos aquello de "por ejemplo, mi mano", vemos reaparecer en forma de red, a menudo dentro de la misma red, todos los conceptos organizadores del discurso cuya lógica acabamos de evocar, de Biran a Ravaisson: libertad, espontaneidad, voluntad de un ego, el sujeto egológico como querer, su poder-querer, la motricidad de un movimiento libre, espontáneo, inmediato, etc. Y esto, para explicitar un rasgo distintivo del cuerpo propio (*Leib*) del que Husserl acababa de afirmar que no deviene cuerpo propio sino por el tocar, más precisamente por un tocar que puede tentar, tantear, palpar, explorar (a menudo con las manos, pues) (*Abtasten*). Por ejemplo, mi mano" surge así en mitad de esta cadena axiomática: voluntad, libertad, espontaneidad de un ego que se auto-afecta inmediatamente por su propio movimiento como cuerpo propio- o *chair* [carne] como se suele decir en Francia. Estas significaciones están, todas ellas, necesariamente implicadas en el movimiento propio del cuerpo propio (*Leib*), pues en todos sus análisis del cuerpo propio y de la experiencia perceptiva, Husserl presta máxima atención a los procesos y horizontes kinestésicos, e incluso a las consecuencias del hábito empírico y hasta -pero ya es otra cosa- del *habitus* del ego puro. La espontaneidad sólo es inmediata del lado no material, del lado viviente, animado, espiritual de este cuerpo propio que es el mío, y que es humano, cuerpo de un ego-hombre (*Ich-Mensch*). La mano es mi mano, pero primeramente como mano del hombre. Este cuerpo egológico, este cuerpo propio viviente (*Leib*). Derrida, 2011, p.233-234.

¹⁸ Pero ¿por qué solamente la mano y el dedo? ¿Y por qué no mi pie y los dedos de mi pie? ¿Acaso no pueden tocar otra parte distinta de mi cuerpo y tocarse unos a otros? ¿Y los labios, sobre todo? ¿Todos los labios sobre los labios? ¿Y la lengua sobre los labios? ¿Y la lengua sobre el paladar o sobre muchas otras partes de mi cuerpo? Sin esto, ¿cómo podríamos hablar? (pregunta con la que me limito a señalar uno de los desafíos más patentes de estas alternativas). ¿Y los párpados en el guiño? ¿Y las paredes del orificio anal o genital, habida cuenta de las diferencias sexuales? Derrida, 2011, p.239

existiendo y tengo cuerpo la que permearía el accionar de los distintos sensibles, encubriendo en realidad, diferentes formas del [*Leib*] de relacionarse consigo mismo. Y entonces: *¿Por qué continuar fingiendo, como es tradición, que se lo trata como un sentido, como uno de los sentidos?* (Derrida, 2011, p.236)

La fenomenología oscila aquí entre un mero “método” de proposición del sentido que juega con metonimias del cuerpo y una puerta de acceso a cierta ontología descrita mediante las cristalizaciones de la carne. Autores como Maurice Merleau-Ponty (1908-1964), desarrollarán dicha tarea ontológica a lo largo y finales de su obra proponiendo una manera de tematizar a la *carne* y la *encarnación*, aunque yendo más allá de la tradición husserliana.

3. *La naturaleza*

Las obras y cursos de Maurice Merleau-Ponty posteriores a 1945, muestran un programa de superación a toda diplopía ontológica entre el logos y la naturaleza¹⁹, apuntando, más bien, a una filosofía en donde la *percepción* es aquel ámbito de donación del ser, de las relaciones entre vidente y visible, tocante y tocado, encarnando (incarnation) a la visión misma, al tacto mismo. Partes de una *sensibilidad modelo*, una *corporalidad interpuesta*, [Urstiftung]²⁰ que, mediante la existencia es encarnada y vivida, expresada.

El paso ha dicho interés puede ser comprendido desde su pensamiento sobre la naturaleza, mismo que se impartió en los cursos de *La Sorbone* hacia 1956. Aunque a veces es un tema que pasa desapercibido, junto con la percepción, la naturaleza aparece como un objeto de investigación central para Merleau-Ponty, esto ya desde la publicación de *La estructura del comportamiento* en 1942 y *La fenomenología de la percepción* en 1945, hasta las publicaciones póstumas como *Lo visible y lo invisible*.

“Nuestra meta es comprender las relaciones de la conciencia y la naturaleza, -orgánica, psicológica, o incluso social-. Se entiende aquí por naturaleza una multiplicidad de eventos exteriores los unos a los otros y ligados por relaciones de causalidad. *Merleau-Ponty, 1953, p. 19*

Ya desde *La estructura del comportamiento*, 1942, la *naturaleza* no es un objeto, ni un sujeto, ni un en-sí o un para-sí. Esta representará una suerte de dialéctica entre el

¹⁹ Merleau-Ponty se interesa por la naturaleza y el logos conjuntamente porque está convencido de hay un logos del mundo sensible y un espíritu salvaje. Su filosofía es un esfuerzo por volver a la fuente de la vida para comprenderla. Por eso nunca dejó de pensar la relación entre la conciencia y la naturaleza, entre lo visible y lo invisible...La interrelación entre este y la conciencia perceptiva encarnada ira testimoniando su connaturalidad, ya que no solo es la conciencia corporal la que ve las cosas, sino que también estas forman parte de la visibilidad, esto significa que cuerpo y cosas pertenecen a la misma vida, que es experiencia anónima de reversibilidad entre el sentir y lo sentido, entre el logos y la naturaleza. López, 2006, p. 171-186.

²⁰ Este término puede traducirse por *institución de las instituciones* o por fundación de las fundaciones.

medio ambiente o entorno [Umwelt] y las aptitudes del organismo. En dichas relaciones de configuración y reconfiguración extrapolada por lo que uno y otro ofrecen, aparece una estructura del comportamiento, misma que no es separada del entorno en donde se desarrolla. Ya desde esta obra la percepción es importante en la relación con el entorno, medio vital y de donación del sentido.

Sin embargo, es en *La fenomenología de la percepción*, 1945, en donde, gracias a la indagación por nuestra relación con la naturaleza se acaba de considerar a la *percepción* como el punto de donación del ser y de su fundación. Para Merleau-Ponty toda naturaleza será naturaleza percibida y, por lo tanto, en parte fundación de la percepción, en parte cosa que la funda. En la *percepción* se establece a un ser que es intersubjetividad fundada mediante distintas subjetividades. Se revela al ser en su unidad, sin diplopías ontológicas objetivistas. La percepción permite la crítica de los dualismos clásicos y el paso a un pensamiento creativo desde el que la ciencia se pose dando nueva profundidad a su perspectiva del mundo y el objeto.

En sus cursos sobre *La naturaleza*, 1956, para Merleau-Ponty existía una forma de pensamiento adoptada, más que por Descartes, por cierto, grupo de lectores que llamaba cartesianos. Para dichos cartesianos no existía el problema de la *nada* o *el abismo* que nos separa de la totalidad. Si el mundo había sido creado de la nada, debía conservar alguna razón última por lo que era algo y no nada²¹. Aunque para ellos la naturaleza estaba escindida y el ser humano solo era parte y testigo de la creación, mediante el entendimiento y la duda racional era posible deducir que Dios era la unidad y el creador de toda obra; lo *naturado* se explicaba por lo *naturante*. El humano encontraba su causa o *naturaleza naturada* en lo *naturante* y el abismo era

²¹ La perspectiva que se describe a continuación sobre Descartes, Kant, Fichte y Schelling, se desarrolla en el texto: *El concepto de naturaleza I y II*, en *Filosofía y Lenguaje* p.73-99, así como en *La tradición de la nueva ontología (La lectura merleau-pontiana de Schelling en los cursos sobre la naturaleza)* redactado por Mariana Larisson e incluido en *Merleau-Ponty viviente*, 2012, p.511-523.

en realidad un círculo.

Con Kant, al contrario, existía una imposibilidad de la razón especulativa para llegar al fundamento o principio último. Dios era un abismo inalcanzable para la razón humana [Grund]. La *intuición intelectual* kantiana no se permitía ir más allá del fenómeno. Para Kant el *entendimiento intuitivo* que podría llegar a captar la esencia de un fenómeno era una especie exclusiva de acto divino creador de las esencias que, en el momento de captar la esencia también la intuía. Él consideraba que dicho acto no podía llevarse a cabo por el ser humano debido a la disposición terrenal de sus inherentes facultades de conocer. Simplemente no había lugar para el cartesianismo, no había forma de llegar al noúmeno.

Fichte, por otra parte, concedió el Don divino al *entendimiento humano*, esto al concebir al *Yo* como un algo que se *auto posicionaba* y que, en ese mismo acto de auto posición, desarrollaba el despliegue de cierta realidad, un *entendimiento intuitivo*. La *intuición intelectual* en Fichte era un acto y una realidad a la vez, sin embargo, aun con Fichte explicar esos actos de auto posición y esa *intuición* era algo complicado. Esto último debido a las posibilidades de caer en un círculo cartesiano.

Fue Schelling, según Merleau-Ponty, quien dio en el clavo de la problemática al considerar que, para explicar ese *entendimiento intuitivo*, esa “nueva intuición” que nunca se objetivaba en su auto posición, haría falta alejarse de la noción kantiana de *intuición* y reconsiderar a la misma desde una vía distinta, una a la que el mismo Kant pareció hacerle guiños en la *Crítica del Juicio*: una suerte de estructura o *intellectus archetypus* entre el organismo y su entorno. Misma estructura orgánica, que en su totalidad unitaria era mucho más que solo el conjunto de sus partes (Ramírez, 2012, p. 516-517).

Dentro del debate sobre *la intuición intelectual kantiana y el entendimiento intuitivo* dentro del Idealismo Alemán, para Schelling hacía falta repensar un ser en donde la

sensibilidad y la razón no estuviesen separadas. Vislumbra entonces, una *Naturaleza* o *Erste natur* como fuerza ciega, principio bárbaro, abismo invisible que nos distancia de la totalidad del ser pero que también es horizonte en donde nos relacionamos con él. En esta concepción lo *naturante* requiere de lo *naturado* para ser expresado, para mostrarse. El logos y la naturaleza forman una sola unidad, ambigua, ciega y en movimiento.

Aquí lo finito expresa a lo infinito y este último tiene *necesidad* de ello para ser. Desde aquí, como la causa final no es eficiente, quizá lo *naturado* debe pensarse en relación con el todo que lo rodea, como en el *intellectus archetypus* kantiano, un ser organizado en su fuerza motriz y su fuerza formatriz con la capacidad de un *entendimiento intuitivo*. Al adoptar dicha postura schellinguiana sobre la naturaleza, Merleau-Ponty tiene un interés específico por hacer de la labor filosófica el ejercicio de llevar a lo vidente lo invisible o en este tenor expresar nuestra infinita ontología, entendida esta como las relaciones entre el ser y la nada que nos conforman, jalonarlas del silencio y tematizarlas mediante interrogación.

Desde este punto, experimentar a la naturaleza será igual a descubrirla en la propia experiencia perceptiva, por ello la comprensión del *Yo* y los objetos en su donación requiere siempre una reconfiguración vivida de la sensibilidad o ser sensible que la indaga desde cierto presente. La producción no está separada del producto y es misión del filósofo el de encontrarlas en aquel estado de indivisión que se ejerce desde su percepción, una especie de experiencia, imaginación perceptiva o entendimiento intuitivo, mismo que es *expresión* del ser.

4. *La carne*

El proyecto de investigación que Merleau-Ponty desarrolla después de 1956, se encuentra en pleno esbozo de una filosofía que no caiga en idealismos vacíos o dualismos metafísicos. Aunque la crítica de la ambigüedad y la propuesta desde un punto perceptivo ya eran un estilo sumamente interesante para proceder en la interrogación filosófica, Merleau-Ponty buscaba dar un giro a su pensamiento desde el que pudiese hablar de la percepción y la conciencia sin que diese la impresión de que eran cosa separada o totalmente confundida. Le parecía que al partir de dicha consideración se colaba en su reflexión una concepción objetivista del cuerpo, por la cual no se lograba hablar del entrelazo o entre-dos fuera de los prejuicios clásicos.

El producto de dicha búsqueda, muy marcada, por cierto, por la comprensión de la naturaleza, prometía ser *Lo visible y lo invisible*, texto que cuenta con una singularidad especial, no está terminado. El autor murió a la mitad de su redacción. Las condiciones de su muerte son un tanto misteriosas a falta de biografías y lo que se sabe con seguridad es que a la edad de 53 años su corazón dejó de latir por trombosis coronaria (Ramírez, 2012, p.15). Claude Lefort, editó el manuscrito de 150 páginas y las notas de trabajo de “Maurice”, mismas que estaban resguardadas por la viuda del filósofo.

Al final tenemos un texto (en la edición castellana de Nueva Visión, 2010) que presenta una explicación de Lefort sobre cómo se desarrolló la edición y selección de algunos detalles técnicos. Esto seguido del manuscrito-rompecabezas que Lefort armó: *Lo visible y lo invisible*, mismo que cuenta con 2 grandes partes. Una llamada *Lo visible y la naturaleza, la interrogación filosófica*, misma que se divide, a su vez, en el tratamiento *sobre la fe perceptiva, la reflexión y la interrogación, la interrogación y dialéctica, interrogación e intuición y El entrelazo- el quiasmo*.

Después de esto encontramos una segunda parte, un *Anexo* con un texto sobre *El mundo pre-objetivo y el ser solipsista*, seguido de las *Notas de trabajo* de Merleau-Ponty y una *Nota final* de Claude Lefort.

Ya las notas de trabajo nos revelan cierto interés en el [*Leib*] husserliano:

Carne del mundo, descripta (a propósito del tiempo, espacio movimiento) como segregación, dimensionalidad, continuación, latencia, superposición- Luego interrogar nuevamente esos fenómenos-pregunta-: Nos remiten a *Einführung* percibidor-percibido, pues quieren decir que estamos ya *en* el ser así descripto, que somos de él, que entre él y nosotros hay *Einführung*. Eso quiere decir que mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un percibido), y que además esta carne de mi cuerpo es participe del mundo, él la refleja, él la invade y ella lo invade a él (lo sentido colma de subjetividad y a la vez de materialidad), están en relación de transgresión o de traspaso- Esto quiere decir también: mi cuerpo no es solo un percibido entre los percibidos, es modelo de todos, *Nullpunkt* de todas las dimensiones del mundo. *Merleau-Ponty, 2010, p.219-220.*

El cuerpo de carne o *interpuesto* es un interés central en este texto. Para Merleau-Ponty este representa a la naturaleza o ese *Nullpunkt*, un *sensible exemplar*. A pesar de que sus desarrollos filosóficos sobre la carne arrancaban de una lectura sobre la clave fenomenológica husserliana del cuerpo vivido o [*Leib*] y el mundo de la vida [*Lebenswelt*], para sus últimos años el autor se dirige a un más allá del abordaje del propio Husserl, confundiendo los terrenos de la vista y el tacto en la corporalidad encarnada. Así que, sobre todo en este último periodo, ya no es posible pensar, como se ha vuelto tradicional, que la noción de la *carne* en el filósofo francés (*chair*) es tan solo un término que traduce al pensamiento fenomenológico y que por tanto él es tan solo un fenomenólogo.

Por ejemplo, Merleau-Ponty declara que la vista palpa las cosas en repetidas ocasiones, pues para él, si el tacto está confundido con el resto de los sentidos, entonces el resto de los sentidos tienen que palpar de alguna forma a los sensibles. La vista contaría, en el caso de *Lo visible y lo invisible* con la cualidad de una *doble sensación*, como lo era con Husserl específicamente en el caso del tacto, mostrándose

entonces como una evidencia apodíctica de la visibilidad. Así entonces, aunque no nos veamos viendo, para poder ver, según Merleau-Ponty, tenemos que ser parte del mundo visible y para sentir parte del mundo sensible. Mismos que quizá al final son un absoluto que se muestra en relación con la contingencia de sus partes.

Merleau-Ponty explora la manera de llegar *a las cosas mismas* tratando de entender la relación que aguardamos con ellas o ese *en-sí* de la naturaleza objetiva, mismo que es un *Mundo* y un *ser* más allá de nuestra *fe* en la percepción, un Otro con el que nos relacionamos mediante ella cotidianamente. En el capítulo: *El entrelazo-El quiasmo*, se exponen diversos momentos sobre esta concordancia entre lo táctil y lo visual con las cosas:

1. Lo que hay, pues, no son cosas idénticas a sí mismas que, posteriormente se ofrecerían al vidente, y no es un vidente, vacío primero, que posteriormente se abriría a ellas, sino algo a lo que solo podemos aproximarnos palpándolo con la mirada, cosas que no podemos soñar con ver “totalmente desnudas”, porque la misma mirada las envuelve, las viste con su carne. *p.120*

2. La mirada decíamos, envuelve, palpa, abraza las cosas visibles. Como si estuviera con ellas en un acuerdo de armonía preestablecida, como si las supiera antes de saberlas, se mueve a su manera, en su estilo discontinuo e imperioso y, sin embargo, las visiones tomadas no son indefinidas, yo no estoy mirando un caos sino cosas, de manera que, finalmente, no puede decirse quien está al mando, si ellas o él. *p.121*

3. Quizá encontraríamos la respuesta en la “palpación táctil”, en la que interrogador e interrogado están más próximos, y de la cual, después de todo, la del ojo es una notable variante. *p.121*

4. ...esta delimitación de los sentidos (**vista/tacto**) es burda... toda experiencia de lo visible siempre me fue dada en el contexto de los movimientos de la mirada, el espectáculo visible pertenece al tacto ni más ni menos que las “cualidades táctiles”. *p.122*

5. ... sabemos que, puesto que la visión es palpación por la mirada, también ella debe inscribirse en el orden del ser que ella nos revela, el que mira no debe ser extraño al mundo que mira. *p.122*

6. ...si (**el cuerpo**) toca y ve, no es que tenga los visibles frente a él como objetos: están a su alrededor, incluso entran en su recinto, están en él, tapizan desde dentro y desde fuera su mirada y sus manos. *p.125*

Al igual que una mano y otra mano se combinan y coordinan muy bien, sin aparente dificultad para nosotros, Merleau-Ponty cree que los ojos y las manos se llevan de maravilla porque acceden invisiblemente, desde la misma fuente, juntos y confundidos, al mismo mundo carnal que cuenta con la cualidad de ser táctil o visible.

Así entonces, si veo las cosas del mundo visible y las puedo tocar también, con una coordinación secreta que yo nunca practiqué, pero de la que soy todo un experto, es porque el mundo de los sentidos esta todo confundido y mezclado en uno solo, *habitar un cuerpo es habitar al mundo, así, el Mundo nos habita*. Ese entrelazo secreto entre mi ojo y mi ojo, mi mano y mi mano, proviene de la misma fuente que entrelaza al ojo con la cosa y la mano con la pared. Y, sin embargo, ese contacto nunca es total, necesariamente yo veo una cara del fenómeno, un ángulo del acontecimiento desde mi posición. Siempre hay una contingencia, *distancia* entre él y la conciencia total de ello, misma que le brinda consistencia. Emmanuel Alloa diría que siempre hay una *resistencia* del ser, una opacidad necesaria en su presencia, misma que podríamos considerar como un rasgo que le brinda posibilidades y diferencias, sincronicidad en lo diacrítico²².

Se comprende entonces, porque, a la vez, vemos las cosas en su lugar, donde ellas están según su ser, que es mucho más que su ser-percibido, y estamos alejados de ellas por toda la consistencia de la mirada y del cuerpo: es que esa distancia no es lo contrario de esa proximidad, está profundamente en consonancia con ella, es sinónimo de ella. Es que la consistencia de la carne entre el vidente y la cosa es constitutiva de la visibilidad de ella y de la corporeidad de él: la razón es que es consistente, y por ende destinado a ser visto por un cuerpo. *Merleau-Ponty, 2010, p.123*.

²² Sobre la resistencia del ser Alloa ha redactado *La resistencia de lo sensible, Merleau-Ponty: crítica a la transparencia*, 2009. A propósito de las relaciones entre lo sincrónico y lo diacrítico en Merleau-Ponty dedicaremos un apartado sobre el lenguaje, sin embargo, es importante mencionar que Emmanuel Alloa dedica una conferencia sobre la carne como un diacrítico encarnado en la compilación del congreso *Merleau-Ponty viviente* celebrado en Michoacán hacia el 2008 con motivo del centenario del nacimiento del filósofo francés. En dicha conferencia se explica que la carne es una suerte de radical de la gramática que se encarna en sus sustantivos, así entonces tenemos carne del mundo, carne de la cosa, sin que esta represente una noción idealista. *Ramírez, 2012, p. 137-156*

La *carne* se nos muestra como el elemento configurador, tanto del cuerpo sensible como del *mundo*, el tejido de la *distancia* entre ambos. El cuerpo como unidad sensible que se distingue de los objetos desarrolla un *enroscamiento* de lo uno sobre lo otro, de la carne sobre la carne, configurando el *pliegue* del ser sobre el ser en donde se existe. Así entonces, para que haya enroscamiento también debe existir una cierta *distancia* que permite la *continuidad* de lo real. Si una mano y otra mano, o la cosa y el ojo se fusionaran, el propio *enroscamiento* de la visibilidad o el tacto, que es la Visión misma o el Tacto mismo desaparecerían (2010, p.134-135).

La evidencia sobre la *carne* o el ser que Merleau-Ponty plantea, no radicaría en creer que tenemos un poder secreto para diferenciar al tacto de los otros sentidos o de nosotros mismos, desde el cual lo observamos permear la existencia, sino en aquel hilo que entrelaza secretamente a mí sensibilidad con las cosas que son visibles, tangibles, olfativas o sonoras, quizá degustativas o algo más, y, de las cuales, yo puedo obtener distintos datos sensibles porque soy de cierta forma uno con ellas, es decir, puedo brindar datos sensibles, pero hasta donde sabemos, a diferencia de ellas yo puedo percibir las como cuerpo humano o unidad estesiológica. Además de ser objeto sensible de las contingencias puedo percibir acontecimientos, soy negación de la naturaleza fáctica (si esta fuese pensada como meramente contingente), misma negación que al hacer el ejercicio de suspender sus creencias sobre la propia naturaleza objetiva y enfocándose a experimentar lo que es, comienza a interrogarse, a *especular* e intenta reencontrarse a *sí mismo* en relación con ella en un cierto todo de *necesidad y contingencia*.

En las *notas de trabajo* se especifica:

Tocar y tocarse (tocarse= que toca tocado). No coinciden en el cuerpo: el que toca nunca es exactamente el tocado. Eso no quiere decir que coincidan “en el espíritu” o en el nivel de la “conciencia”. Hace falta algo diferente del cuerpo para que la conjunción se produzca: se produce en lo intocable. Eso de otro que yo nunca tocaré. Pero lo que nunca tocaré, tampoco él lo toca, no hay privilegio del sí mismo sobre el otro aquí, no es pues la conciencia lo intocable- “La conciencia” sería lo positivo, y a propósito de ella

recomenzaría, recomienza, la dualidad de lo que reflexiona y de lo reflexionado, como la del que toca y lo tocado. Lo intocable no es un tocable de hecho inaccesible – El inconsciente no es una representación de hecho inaccesible. Lo negativo aquí no es un positivo que está en otra parte (un trascendente)- Es un verdadero negativo, i. e. una *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit*, una *Urpräsentation* del *Nichtürpräsentierbar*, es decir, un originario del *otra parte*, un *Selbst* que es Otro, un hueco- Por lo tanto, no tiene ningún sentido decir: la conjunción “que toca-tocado”, se hace por el Pensamiento o conciencia: el pensamiento o conciencia es *Offenheit* de una corporeidad a... Mundo o Ser. Merleau-Ponty, 2010, p.224.

<<El cuerpo que se interpone en todas las dimensiones de mi ser no es el tejido conjuntivo o el material intersticial, no es cosa, este es más bien *un sensible para sí*, es un conjunto de experiencias, colores, superficies, habitadas todas por un tacto, una visibilidad. El cuerpo es el sensible ejemplar, está preso entre el tejido de las cosas, atrae las cosas hacia él y las incorpora, pero con el mismo movimiento comunica a las cosas esa identidad sin superposición, esa diferencia sin contradicción, esa separación de adentro y afuera que constituyen su secreto natal (Merleau-Ponty, 2010, p.123)>>

El *sensible ejemplar* además de ser foco para la interrogación filosófica y la capacidad de elaborarla, existe como fundamento de cierta *fe*. En *Lo visible y lo invisible*, la *fe perceptiva* se expone no solo como rememoración de la *actitud objetivista* de las ciencias o de la *actitud natural*. Sino como la forma de rebautizar aquella modalidad oscura de la existencia, en la cual uno se encuentra sumergido y cree saber lo que son las cosas, el mundo y la existencia, el cuerpo, el tiempo y la muerte, e inclusive los hechos y las esencias. Es la fuente de los objetos y por ende de su propio olvido.

La *fe perceptiva* representa el conjunto de todos aquellos demonios de la fenomenología a los cuales había que superar mediante reducción para comprender la constitución de lo real: los prejuicios gnoseológicos, psicologistas y de la actitud natural, así como de la propia fenomenología.

Es verdad que a la vez que el mundo es lo que *vemos* y que, sin embargo, necesitamos

aprender a verlo. En ese sentido debemos igualar primero esa visión con el saber, tomar posesión de ella, decir lo que es *nosotros* y lo que es *ver*; hacer pues como si no supiéramos nada, como si tuviéramos que aprender todo al respecto. Pero la filosofía no es un léxico, no se interesa por “las significaciones de las palabras”, no busca un sustituto verbal del mundo que vemos, no lo transforma en cosa dicha, no se instala en el orden de lo dicho o de lo escrito, como el estudioso de la lógica en el enunciado, el poeta en la palabra o el músico en la música. Son las cosas en sí mismas desde el fondo de su silencio, lo que la filosofía quiere conducir a la expresión. *Merleau-Ponty, 2010, p.18.*

Si el filósofo lleva a cabo la tarea de *interrogación* a las cosas en sí mismas, es para dejarlas hablar, busca de ellas su *expresión* y por ello, reconoce desconocerlas en la totalidad de sus contingencias y apariciones, para extraer de ellas lo más que se pueda. *La interrogación* del filósofo no es un “puede ser”, una hipótesis puesta en el lugar del ser. Es para la filosofía “la única manera que tenemos de concordar con nuestra visión de hecho, de corresponder a lo que, en ella, nos hace pensar, a las paradojas de las que está hecha... (2010, p.18)”

La manera de interrogarse respecto a la existencia será el rasgo característico de cada actitud o ciencia, ya sea esta eidética o no. Mientras no se brinde la forma correcta de interrogación, no es posible abordar un terreno filosófico más allá de esta *fe, terreno desde donde podemos interrogarla*. De ahí el interés por una forma de interrogación dirigida a los terrenos de la corporalidad, porque la corporalidad además de pertenecer al mundo de la *fe perceptiva* es el paso a la comprensión del objeto y la intersubjetividad, conocimiento, cultura, la supuesta conexión con el Ser y el Mundo.

La segunda parte de este texto es sumamente reveladora al respecto. A Merleau-Ponty le parece no bastar el hecho de que en campos como el científico se abonen hipótesis que interroguen el supuesto cielo teórico existente, para después abonar otro, recorriendo así un camino en círculos o solipsista que nunca se cuestiona por el origen mismo de ese cielo y su relación con nosotros por el tejido que une a todos los problemas que se le presentan a ese mismo campo. De igual forma, la cuestión de la esencia le parece insuficiente, pues el [*Wesen*] no hace su acto de aparición sin el respectivo *horizonte* desde el que se genera el *sentido* y la *donación de forma* desde la

propia carne. Así entonces el [*Leib*], le parece interesante pero no como una respuesta al problema de las relaciones con el ser, sino como la inauguración de todo un campo de interrogación que atraviesa y va más allá de la ciencias eidéticas o no eidéticas (2010, p.100-119).

La intención de ir más allá del campo de la *fe perceptiva* o la reflexión introspectiva que devela esencias de los hechos es en todo momento poder interrogar al Mundo. Si el filósofo finge ir más allá de lo que es él mismo, es porque además de que puede, le es necesario para interrogar a las cosas, para que le hablen. Si el filósofo partiera del hecho de que todo lo sabe, de que el *cogito*, por ejemplo, ya es una investigación consolidada por Descartes, de la cual solo nos basta extraer el sentido para desarrollar un método y una serie de operaciones, entonces ya no habría necesidad de la filosofía, pues esta es un deseo por el saber, un *philein to sofón* que en su desarrollo, su interrogación, necesariamente actualiza su ser, lo toca y al tocarlo lo modifica, lo escucha y al escucharlo se escucha, obteniendo nuevos testimonios que lo incluyen a él también como testigo.

Desde la perspectiva ontológica de Maurice Merleau-Ponty, el cuerpo se compone por dos hojas de carne, su anverso y su reverso; mismas que no son más que la carne propia y la del mundo, no hay una sin la otra, conforman parte de cierta unidad (2010, p.137). La carne es ya en sí misma reflexión, desdoblamiento, espejo, posibilidad de toda “simulación reflexiva”²³. La reflexión, al contrario de lo que se piensa, puede no ser un movimiento activo del sujeto y su conciencia, sino una pasividad en él, la pauta, apertura o posibilidad de la conciencia. La reflexión es el *pre-* desde el que emanan el sentido y la corporalidad propia. Nuestra conciencia es en principio reflexión, no tenemos otra forma de abordar la existencia. A la vez que nuestra

²³ La carne es *fenómeno de espejo* y el espejo es extensión de mi relación con mi cuerpo. Espejo= realización de un Bild de la cosa... Merleau-Ponty, 2010, p.225

actividad mental se dirige a una serie de cosas, es retroalimentada e informada con una serie de contenidos que curiosamente comparten la misma naturaleza de su actividad, actividad y contenido son dos polos de la misma cosa, el hocico y la cola de la serpiente que se enrosca y se come a sí misma. Actividad que, aunque se da como tal, es en nosotros una mera pasividad²⁴.

Tan solo si esta cualidad primaria de la carne-espejo se ignorase, entonces la reflexión o la atención serían mera actividad del sujeto, pura producción intelectual. Sin embargo, desde la filosofía de la carne la reflexión no se da sobre la existencia como un poder que cada persona descubre en sí mismo, sino como la base de todo posible pensamiento, como el material de toda actividad y pasividad, si el mundo y el cuerpo no estuviesen interconectados y reflejos, no sería posible hablar de algo real más allá de nosotros mismos.

A la par que el cuerpo humano, también el mundo es de carne. El cuerpo humano no es toda la carne, toda la realidad, existe cierta diferenciación entre ellos. A veces se puede llegar a considerar que la carne del cuerpo humano es la fuente absoluta, este pre-reflexivo, sin embargo, el cuerpo humano no es toda la *carne*, la carne es aquella que forma al cuerpo y al mundo, la descripción de su relación con nosotros es la que ayuda a comprender el término ser, el ser atañe a todo lo que *es* y no es, por ello, va más allá de nuestras manos. El ser humano es un tipo de ser en conexión con algo más amplio que él, el propio ser.

El que pertenezcamos a un cierto género de ser no significa que estemos incapacitados para describir el punto de contacto en el que somos con el ser de la naturaleza, de la animalia, de los objetos y lo intersubjetivo, del ser en general. Pues cada experiencia es parte de una experiencia general, cada sensación parte de un sensible en general, cada visión parte de la visibilidad en general, mismas que se

²⁴ *Es como si el ser estuviese invaginado en sí mismo, la experiencia es como un pliegue del ser.* Boburg, 1996, p. 138

conforman por parte del vidente y del visible, de quien siente y lo sensible, en conjunto como momentos de una cierta unidad: La visibilidad en general, lo sensible en general. Lo que de inmediato se nos muestra como imposible aquí es la comprensión total o pura de un trozo macizo del ser, como un “quale” inmóvil sin tiempo o sin contexto, sin esa constelación de relaciones que configuran toda una arquitectura de la generalidad y la particularidad, necesidad y contingencia, aquí y ahora en un cierto acontecimiento (Merleau-Ponty, 2010, p. 120-121).

Un condicionamiento de la filosofía de la carne es partir necesariamente del *presente*, de pensar y vivir el *presente*, pues en ello se juegan las nociones mismas de vida, existencia, experiencia, conocimiento, verdad o historia, mediante las cuales desarrollaremos todo un juego del lenguaje, una serie de argumentos, una narración. El Merleau-Ponty de *Lo visible y lo invisible*, explica:

Porque el presente visible no está *en* el tiempo, ni en el espacio, ni por supuesto, *fuera de ellos*: no hay nada antes de él, después de él, alrededor de él, que pueda rivalizar con su visibilidad. Y, sin embargo, no está solo, no es todo. Exactamente: obstruye mi visión, o sea, me oculta a la vez que el tiempo y el espacio se extienden más allá, y que, están *detrás* de él, en profundidad, a escondidas. Lo visible no puede así llenarme y ocuparme, sino porque yo, que lo veo, no lo veo desde el fondo de la nada sino desde el medio de él mismo, yo, el vidente, también soy visible. Lo que hace el peso, la consistencia, la carne de cada color, de cada sonido, de cada textura táctil, del presente y del mundo, es que quien los aprehende se siente emerger de ellos por una especie de enroscamiento o de repetición, fundamentalmente homogéneo a ellos, es que es lo sensible mismo viniendo a sí, y que recíprocamente lo sensible es para mí como su doble o una extensión de su carne... Como el recuerdo-pantalla de los psicoanalistas, el presente, lo visible, no cuenta tanto para mí, no tiene para mí un prestigio absoluto, sino en razón de ese inmenso contenido latente del pasado, futuro y otra parte, que a la vez anuncia y oculta. 2010, p.106.

Lo que la corporalidad *es* cambia entonces con el paso del tiempo, en las distintas formas que puede cobrar la carne en distintos presentes, he ahí una de sus curiosidades y de sus noblezas. El elemento carnal podría ser tan antiguo como la filosofía registrada en occidente, ya que siempre ha estado ahí, se le ha pensado de alguna manera, pero a su vez y paradójicamente, siempre parece ser el más nuevo,

pues su profundidad es algo siempre por descubrir en el presente.

A pesar de la eterna presencia de la carne y el cuerpo en nuestras vidas e historias, existe esta “otra dimensión” de la carne y la corporalidad que ocupa una ardua tarea de descripción, esto para esbozar apenas algunas notas de posible sentido sobre como referirse a lo que *ella es* o a su *relación con el ser*. La carne es lo que se adapta, lo que muta, difiere siempre respecto a sí y está siempre ahí, es el *ahí y es lo que hay*. Aunque Heráclito, Parménides, Sócrates, Platón o Aristóteles, hablasen del ser y con ello directa o indirectamente sobre la carne, no lo han hecho de la misma manera que Husserl o Merleau-Ponty. Existe un cambio, un diferimiento, mismo que anuncia una especie de desgarradura de la carne con respecto así y al ser de otras eras, de otros presentes, un corte en el ser, mismo que, a su vez, muestra una coincidencia de problemáticas, de horizontes, esto en la forma de una cierta encarnación (incarnation).

5. El lenguaje

En Saussure el lenguaje como objeto de pensamiento y como algo mío, producto de mi expresión, eran algo que se yuxtaponía. Por un lado, estaba el cúmulo histórico de artefactos técnicos y usos sociales, una lingüística sincrónica de la palabra. A esta se le contraponía una lingüística diacrónica de la lengua. Es decir, tanto la perspectiva objetiva-científica de las palabras, como la vivencia subjetiva-fenomenológica del lenguaje, estaban escindidas y en una dialéctica que, de encontrar cierta unidad y perder antagonismo, perdería también aquello que brindaba el significado a las cosas; el significado y la expresión aparecían en el movimiento de contradicción de lo objetivo y lo subjetivo, tanto en el lenguaje como en la palabra.

La necesidad de definir lo que las relaciona, sin embargo, fue algo que surgió con el paso del tiempo y los sucesores de Saussure ya proponían alguna noción para este lazo mediador²⁵. Merleau-Ponty siguiendo el tenor husserliano de corte trascendental, pero yendo ya, hacia la formulación de lo carnal, propone una cuasi corporalidad del significado y una intención corporal aunada a la intención significante en el acto de la expresión, mismo que engloba y aporta a los misterios del lenguaje con cada palabra hablada²⁶. En la lectura del filósofo francés, la fenomenología del lenguaje no es el

²⁵ Por mucho que Saussure sostenga la dualidad de las perspectivas, sus sucesores están obligados a concebir con el esquema sub lingüístico (Gustave Guillaume) un principio mediador. Merleau-Ponty, 1964, p.104

²⁶ Se trata, para ese mudo deseo que es la intención significativa, de realizar una determinada disposición de los instrumentos ya significantes o de los significados ya parlantes (instrumentos morfológicos, sintácticos, léxicos, géneros literarios, tipos de relato, modos de presentación del acontecimiento, etc.) que suscite en el oyente el presentimiento de un significado distinto y nuevo y lleve a cabo en el que habla o el que escribe el anclaje del significado inédito en los significados ya disponibles. Pero ¿por qué, ¿cómo, en qué sentido, son éstos disponibles? Han llegado a serlo cuando, en su época, han sido instituidos como significados a los cuales yo puedo recurrir, que yo tengo, por una operación expresiva de la misma clase. Es pues ésta la que es preciso describir si quiero comprender la virtud de la palabra. Yo entiendo o creo entender las palabras y las formas del francés; tengo cierta experiencia de los modos de expresión literarios y filosóficos que me ofrece la cultura dada. Yo expreso cuando, utilizando todos esos instrumentos ya parlantes, les hago decir algo que

esfuerzo por la restitución de una eidética de todo lenguaje posible a manera de conciencia constituyente universal e intemporal. Esta es el retorno al problema del sujeto hablante, así que también es el problema de la traducción de la ambigüedad en el signo (pues ya desde la lectura de Saussure el signo es diacrítico no sincrónico).

Por tanto, el problema para Merleau-Ponty es el de *la expresión de la lengua* por medio de *la palabra hablada*, en donde se muestra como lo *sincrónico* y lo *diacrítico*, lo subjetivo y lo objetivo, se engloban uno a otro²⁷. Dicha expresión se estudia desde la perspectiva de su fecundidad, es decir, se aleja de los esencialismos que conciben la imperfección del lenguaje en su expresión respecto a sus reglas ideales lingüísticas y en cambio, concibe la aparición de dichas reglas a través del tiempo en sus distintas formas como normalización de la perfección de la expresión y sus logros en el terreno del significado, mismos que llevan a considerar que este, en su intención significativa, está cruzado con y se *encarna* como una intención corporal de la expresión o el gesto (1964, p.104).

La significación se brindaría no por medio del conjunto lingüístico en sus reglas gramaticales, sino que la gramática se guiará por estas formas de expresión que aparecen en ciertos sujetos relacionados con cierto contexto, mediante el cual, generan una red de sentidos que *encarnan* significados vivos. Desde el punto de vista fenomenológico, es decir, para el sujeto hablante que hace uso de su lengua como de un medio de comunicación con una comunidad viviente, la lengua recobra su unidad: ya no es el resultado de un caótico pasado de hechos lingüísticos independientes, sino

no han dicho nunca. Merleau-Ponty, 1964, p.108

²⁷ Para Merleau-Ponty en sus notas sobre el curso titulado *Husserl en los límites de la fenomenología*, dentro de *Filosofía y lenguaje*, la intersubjetividad existe y funciona porque: *hay una especie de simultaneidad de uno y el otro [Urgegenwart] sin sitio alguno entre el antes y el después: un ur-Ich anterior a la pluralidad de las monadas y del que tampoco pueda decirse que sea singular, pues precede a la unidad tanto como a la pluralidad: "negatividad" verdadera, "desgarrón", ser anterior a la distinción de la esencia y la existencia. Estas palabras- dice Fink- jalonan la nueva dimensión de Lebestiefe que se abre en los escritos del último periodo fenomenológico.* 1969. p.131

un sistema todos cuyos elementos concurren a un esfuerzo de expresión único vuelto hacia el presente o el porvenir, y por consiguiente gobernado por una lógica y técnica actual (Merleau-Ponty, 1964, p. 103).

Para el francés toda concepción lingüística aparecería en una red carnal, tanto *sincrónica* como *diacrítica*. *Sincrónica* porque es posible explorar y ubicar una serie de acontecimientos pasados que han llevado al lenguaje a ser como una especie de equilibrio en el movimiento. Ante algunas lagunas generadas por formas de expresividad “gastadas” hay una reasunción de los restos lingüísticos por parte del hablante, un retorno según un nuevo principio. *Diacrítica* pues este corte sincrónico es transversal y en realidad el sistema que se elabora nunca está completo, admite cambios y sus significados nunca son unívocos, todo sistema lingüístico es un conjunto de gestos convergentes que definen sus significados por un *valor de empleo* (1964, p.104).

Lejos pues de poderse yuxtaponer una psicología del lenguaje y una ciencia del lenguaje reservando a la primera el lenguaje en el presente y a la segunda el lenguaje en el pasado, el presente difunde en el pasado, en tanto que ha sido presente, y la historia es la historia de las sincronías sucesivas, y la *contingencia* del pasado lingüístico invade hasta el sistema *sincrónico*.

Lo que me enseña una fenomenología del lenguaje, no es sólo una curiosidad psicológica: la lengua de los lingüistas en mí, juntamente con las particularidades que yo le añado, es una nueva concepción del ser del lenguaje, que es ahora lógica en la contingencia, sistema orientado, y que, sin embargo, elabora siempre casualidades, reasunción de lo fortuito en una totalidad que tiene un sentido, lógica hecha carne. *Merleau-Ponty, 1964, p.105.*

Cada sistema de la lengua hablada existente significa aquí una diferencia respecto a los demás y en cada uno de ellos no existen más que diferencias de significado a su vez, por ello si cada sistema quiere decir y dice algo, no es porque el signo sea el vehículo de algo que le pertenece, sino porque los conjuntos de signos de un sistema aluden todos juntos a un *significado*, mismo que es siempre diferido respecto a una

constelación de contrapartes.

El sujeto hablante se adelanta a dicho significado diferido sin que estos signos del sistema lo contengan del todo nunca:

Cada uno de ellos solo expresa por referencia a unos determinados útiles mentales, a una determinada disposición de nuestros utensilios culturales, y todos son una especie de formulario en blanco que no se ha llenado aún, algo así como los gestos de los demás que enfocan y circunscriben un objeto del mundo que yo no veo. *Merleau-Ponty, 1964, p.105.*

6. *La cultura*

Para Merleau-Ponty, si la filosofía y la sociedad se observan como distanciadas, ha sido en especial por un par de prejuicios de corte, tanto idealista como empirista. En primer lugar, existe la creencia de que la filosofía se dedica a defender una afirmación autoritaria sobre la autonomía absoluta del espíritu y que, en vez de interrogar por relaciones reversibles, es la defensa de una serie de doctrinas para asegurar dicho espíritu. Por otra parte, se cree que el saber científico espera obtener de la simple notación de los hechos, no solo la ciencia de las cosas del mundo, sino su ontología, un cientificismo del saber empírico que carga sobre sí a la totalidad del cosmos en su observación pura.

Estos prejuicios hacen pensar que toda investigación sobre *la mixtura del ser* debe ser desglosada y se olvida el hecho de que el sociólogo o el antropólogo e inclusive el físico o el químico, al anotar hechos y desarrollar su comprensión, los interpreta, haciendo el papel del filósofo, mientras el filósofo reinterpreta hechos de la ciencia y del mundo, pensando a propósito de algo que no es un espíritu total y preconcebido sino quizá, un imaginario social (Merleau-Ponty, 1964, p.119).

Merleau-Ponty diría que el contacto de la filosofía con lo social revela el punto de relación y origen del *sujeto encarnado* con toda verdad o a *toda verdad en situación*, puesto que no la vivo como una cosa entre cosas sino como un objeto de la curiosidad, producto de múltiples relaciones. La naturaleza se nos revela entonces en el presente de una cierta sociedad. En dicho presente hay un movimiento natural desde el ser o por él, mismo que uno, desde que comienza a existir, vive como entiende que es mejor, para de ahí, pasar a percibir según el imaginario que ofrece su cultura. Solo así se elabora al movimiento inverso, abonar desde la percepción de ese imaginario a esa actitud natural y la concepción natural del ser, esto mediante la

palabra y la conducta, por ejemplo. En dicho movimiento *centrípeto* y *centrífugo* de la *carne* se sostiene entonces la tensión de sus metamorfosis, manifestando como unas vidas se convierten en verdades y conteniendo todo horizonte de pensamiento posible dentro de la contingencia de nuestras relaciones con él (Merleau-Ponty, 1964, p.130-135).

Desde esta ontología, la cultura puede ser vista como *carnal* en la medida en que es el espacio de intersubjetividad vivida que deja ser a la *encarnación* y al significado mediante sus “utensilios a la mano”²⁸. Así entonces, un *espacio cultural* es algo creado por los “humanos”, en donde se expresa una experiencia del ser absoluto como necesidad y contingencia. El lenguaje mismo es un *espacio cultural* en donde el pensamiento cobra sentido y se expresa *encarnándose*. La escritura y los textos constituyeron otra suerte de espacio o utensilio que dio paso al cambio en la concepción encarnada de la memoria y el conocimiento. Recordemos a Sócrates que consideraba a los textos como corruptores de la memoria y objetos peligrosos, como ahora hacen los viejos con el *smartphone*.

De igual forma el telégrafo, el teléfono, la radio o la televisión ahora con señal digital, aportaron y aportan cambios en la encarnación cultural. Cada nuevo medio u *objeto de comunicación* brinda un sentido cargado de distintas capas históricas o temporales, mismas que colaboran con nuestro conocimiento del cosmos y la cultura. Las cosas del mundo se nos muestran como una especie de *affordance*²⁹ o espacio nuevo en la expresión y nuestra forma de habitar a este.

²⁸ Ha sido Graham Harman quien más ha llamado la atención en la última década, respecto al interés heideggeriano por las *herramientas a la mano* o *el ser a la mano* y el hecho de que se desarrollara no desde la perspectiva de lo humano sino desde la de la propia herramienta, así entonces le parece al autor anglosajón que, desde los primeros parágrafos de *Ser y tiempo* podemos apreciar al desarrollo de una nueva comprensión del objeto, misma en donde cada uno de ellos le produce ciertos efectos a la realidad hablándonos. 2015, p.15-19

²⁹ *Affordance* es la capacidad que tienen ciertos objetos o propiedades del medio para posibilitar acciones. El término fue acuñado por el psicólogo J. Gibson. Broncano, 2009, p.54

7. *Hacia una teoría del objeto percibido como forma temporal*

Para Maurice Merleau-Ponty el *instrumento técnico* o *affordance*, una vez inventado, debe ser reinventado por cierta *voluntad artística*³⁰, esto, antes de poder presentar ya un objeto que exprese algo sobre el arte y la configuración de la sensibilidad en general, dejando de ser mera repetición de lo mismo y cargando, así, un sentido desde cierto *pliegue* que se dona como susceptible de distintas configuraciones respecto a otros conjuntos, mismos que han aparecido o aparecerán en las culturas humanas (1977, p.105).

Pero, como la *percepción* ya es una *técnica* sobre el mundo, esta *expresa* una forma de habitarlo y está cargada *perse* de cierta voluntad artística o creativa inconsciente, misma desde la que el *objeto en general*, la *facticidad*, cobra entonces el modo de un *estilo de objeto técnico* y, a su vez, *una forma de presencia temporal* que, en cada *repetición*, muestra un vacío y una diferencia intrínseca al *objeto* o *punto de presa* respecto a los demás objetos y el acto perceptivo mismo, muestra una conducta distinta en cada presentación como estructura percibida.

Por otra parte, *el objeto artístico* es un *instrumento técnico* porque, al poner o proponer un orden del ser desde algunas cualidades, introduce el principio de su *forma temporal*. Para Merleau-Ponty las *cualidades* son redes de *funciones* por las que el cuerpo cobra o se sitúa en cierta posición en el mundo, pero, en la creación del *objeto artístico* y su montaje, se cree que existe la puesta en juego de un discurso sobre algo en torno a la propia presencia del objeto, y resulta que nada en él es un mero accidente, sino que ha sido pensado para ser percibido. Así este tipo de objeto percibido aparenta contar con una misma *forma temporal* en un doble sentido, por ser

³⁰ *Lo maravilloso del arte es mostrar como una cosa se pone a significar algo, no por alusión de ideas ya formadas o adquiridas sino por disposición temporal o espacial de los elementos.* Merleau-Ponty, 1977, p. 103

*objeto percibido o susceptible de percepción, encarnado, y, porque en ello expresa, implícitamente, una cierta búsqueda sobre qué es ser ello, sobre su naturaleza. Esto último mediante cierto estilo o configuración del discurso, como ocurre ya de por sí en el mundo de la vida cotidiana entre objetos percibidos*³¹. Una técnica que también es un modo de pensamiento sobre el mundo.

En su conferencia sobre *El cine y la nueva psicología* de 1945, Maurice Merleau-Ponty trata de explicitar un proyecto que, a ojos de esta investigación, culmina con la concepción sobre la *carne* y que deja leer a todo *el proyecto carnal* como a un proyecto de descripción sobre la *ontología de la forma temporal* o lo que se aparece en el silencio del presente.

Antes de describir a dicha ontología, en esta conferencia Merleau-Ponty estaba ya posicionado sobre cierta traducción de la *Gestalt* o lo que era *la teoría de la forma*. Desde entonces el autor consideraba que, así como toda *forma* se revelaba sobre un fondo, de igual manera la percepción era el fondo sobre el que se revelaba nuestro hilo ontológico con el mundo. Así entonces, esta era la forma del mundo y de nosotros en él. Pero, esto último no significaba que yo construyera al mundo desde la percepción, sino que, esta era una relación *reversible* por la cual, yo obtenía, por ejemplo, a la visión, no como un *mosaico* en donde las sensaciones dependerían de la excitación retiniana local que le corresponde y serían unidas por la inteligencia, la memoria o la actividad nerviosa, sino como un *sistema de configuraciones* que rechazaba todo paralelismo con una función nerviosa local o del intelecto.

Para Merleau-Ponty la percepción era en algunos de sus puntos ciega. Asunto que no le impedía aparecer homogéneamente como un solo horizonte con cosas y una posición entre ellas. Desde la percepción de un color como el verde, por ejemplo,

³¹ El objeto artístico no podría significar más de lo que significa una cosa: *Uno y otro no hablan a un entendimiento separado, sino que se dirigen a nuestro poder de descifrar tácitamente el mundo o a los hombres y nuestro poder de coexistir con ellos*. Merleau-Ponty, 1977, p. 103

aunque la retina sea ciega a algunos puntos verdes o en algunos puntos no reciba el estímulo de la luz en el verde, la visión presenta un verde homogéneo, mismo que demuestra que la percepción del color no se limita a registrar aquello que le es prescrito por las excitaciones retinianas, sino que *las reorganiza de tal manera que reorganiza la homogeneidad del campo* (1977, p.90).

Así entonces lo primero que acude a la percepción son conjuntos con intervalos entre las cosas, silencios entre ellas, pero la percepción no se dirige a estos intervalos también como si fueran cosas, pues si viéramos a las cosas y sus intervalos como iguales, se nos brindaría un aspecto aberrante del mundo como el de un algo unitario, sin diferencias. Las *figuras y configuraciones* de cosas aparecen gracias a una nueva segregación del campo, una nueva organización del todo o percepción de conjuntos con intervalos, actividad que es la propia percepción. El objeto aparece gracias al orden entre su forma, la forma del fondo y el vacío que los separa.

Al filósofo francés le parece que la percepción de un conjunto es más *natural* y más *primitiva* que la de los elementos aislados. En este sentido, toda percepción espontánea lo es de una *red de cualidades*, mismas que, a su vez, son una estructura, configuración, conjunto intersensorial entre elementos discontinuos con posibilidades de ser cargados de diversos sentidos. Por ello Merleau-Ponty considera que hay una *unidad melódica del film* como sistema de configuraciones o *forma temporal* puesto que, el sentido de una imagen depende de su relación con las que la preceden y la sucederán, pero también con su duración y la de las demás, un cierto *ritmo cinematográfico*.

La *edición* y el *montaje* de la pieza hacen que la película sea una cosa compleja, con acciones y reacciones numerosas, siendo que, en ello, se exprese un dialogo meramente perceptivo, mismo que será el resultado final de un trabajo creativo, del cual solo el director, con su “olfato y sintaxis cinematográfica (1977, p.103)” sabe cómo debe quedar ante la percepción espontánea del público, esto primordialmente

mediante la vista y el sonido. El sonido de los diálogos y de la música en la película, hacen, además, que emerja una nueva totalidad: *el film sonoro*, en donde el sonido afecta a la imagen y viceversa, encarnando una experiencia cargada de cierto sentido, en donde nada es accidental.

El reparto de los silencios y del dialogo constituye, pues, más allá de la métrica visual y de la métrica sonora, una métrica más compleja que superpone sus exigencias a la de las dos primeras. *Merleau-Ponty, 1977, p. 100*

Si el objeto en la *pintura* con Cézanne o el *filme* del cine, alcanzan a expresar una cierta manera de ser, es porque explícitamente hay una *búsqueda técnica* por mostrar la propia *naturaleza*, misma que se plasma o se pone en las cosas, no como representación, sino como *presentación en la temporalidad*. Por una parte, las cosas proponen un *espacio*, puesto que contienen relacionales reversibles intrínsecas a su carne y el resto de ella, cualidad que les permite relacionarse y camuflarse³². Por otra parte, las cosas viven en la concreción de apariciones cargadas de huecos o silencios, por los cuales, logran sucederse como continuas, discontinuas, similares o diferentes cargándose de cierta *duración*.

La *forma del tiempo* dentro de la narración de la película crea una “máquina del lenguaje (1977, p.101)” que sitúa al espectador en un estado poético. Estado ya existente en nosotros de por sí, pero que perdemos en nuestra vida ordinaria respecto a los objetos pequeños y comunes de la percepción como los sentidos y sus objetos. Y que, bajo cierta ruptura de la sensibilidad común y cotidiana, captamos a modo de conductas estructurales peculiares.

Para Merleau-Ponty, en el desarrollo del *film* existen ciertos intereses comunes a la *Psicología de la forma*, es decir aquella que considera a la sensación como

³² El camuflaje es el arte de enmascarar una forma introduciendo las líneas principales que la definen en otras más imperiosas. Merleau-Ponty, 1977, p.90

reorganización del campo perceptivo y no como estímulo aislado y unido por causalidad. Para ambos campos los *sentimientos* no son un algo interior comprendido por la propia experiencia interior de ello retenida en la memoria y comunicada al exterior mediante una construcción del lenguaje, una analogía basada en la abstracción, sino que, se considera al sentimiento una conducta que solo puede expresarse en gestos y conductas percibibles³³.

Yo no veo a la totalidad del mundo presente como una plasta caótica, tampoco encuentro a la pura diferencia de las cosas en él, puesto que, logro *apercibir* que hay un mundo que engloba al conjunto de los otros y las cosas, poniendo a una detrás de otra o después de otra. Pero, cuando digo *apercibir*, no quiero decir que lo alucino, sino que, en la relación que aguardo con el mundo, sus habitantes y sus objetos, se genera junto con la *percepción* y la experiencia de las cosas como separadas, una “actitud salvaje” por la cual, se figura a la percepción sobre un fondo y, por tanto, se existe en el mundo como si fuese un conjunto. E inclusive, cuando el sujeto alucina hace falta esta relación de fondos y este lazo perceptivo para vivir la experiencia.

El sentido de la totalidad del conjunto surge de un dialogo entre las partes de este y dicha actitud *aperceptiva* no es más que la *forma* o el *estilo* en el que nuestro cuerpo reacciona y configura *la conducta* con el entorno irracionalmente, ese dialogo; mismo que le provoca desarrollar ciertos comportamientos, así como poder percibir otros³⁴. Así entonces, tanto el *objeto artístico*, como *el objeto en general* representan una *forma temporal* del presente en el sentido de *la metafísica de la presencia del*

³³ *La ex-sistencia corpórea implica este ex-tasis irreprimible que hace imposible la esfera de inmanencia. La ex-sistencia corpórea se proyecta perpetuamente y no puede tener certeza de sí más que teniendo certeza de aquello en lo que se proyecta, lo cual significa que no hay otra forma de saber si amo u odio, que mando u odiando, que es la manera en cómo se estructura el sentimiento, lo que me permite reconocerlo como auténtico... el perpetuo ex-tasis que constituye a la existencia, excluye a la transparencia del cogito pero esta opacidad no es otra cosa que la corporeidad. Ex-sistir es estar fugado de sí y esto es precisamente lo que significa ser cuerpo.* Boburg, 1996, p. 114

³⁴ *El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y alimenta interiormente, forma con él un sistema.* Merleau-Ponty, 1985, p. 219

*presente husserliana*³⁵. Forma que cobra el curso de cierta narración, de cierta historicidad.

A la vez que Merleau-Ponty ve continuidad en *la metafísica de la presencia del presente husserliana*, la posibilidad de un [Leib] desde el cual revivir la experiencia de una intersubjetividad o una marcha total del cuerpo-sistema, también aprecia un cierto *diferimiento* del presente y la presencia consigo mismos; pues para que el presente sea presente necesita de ese horizonte oscuro de realidad indeterminada que hace del presente pasado y a la vez un pasado por venir, un prospecto. Así, entonces al filósofo francés le parece que el pasado y el futuro pasado, la *retención* y la *protensión*, configuran un presente alcanzable e intersubjetivo; pero esta misma situación representa la imposibilidad de un conocer a un *presente total*, de una representación pura, una historicidad única o forma de aparición y de que las cosas sean siempre lo mismo³⁶.

³⁵ Ya desde las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, 1928 Husserl se refiere a la constitución originaria de objetos temporales o la percepción y usa como ejemplo el sonido:

El punto fuente que inaugura el producirse del objeto que dura es una impresión originaria. Esta coincidencia está en constante mudanza: el sonido-ahora dado en persona, ahora muda continuamente a algo que ha sido (o sea, muda conscientemente, cambia en <<la conciencia>>); un sonido-ahora siempre nuevo revela continuamente al que ha pasado a la modificación. Pero cuando la conciencia del sonido ahora, la impresión originaria, pasa a retención, y ello de manera incesante. Resulta un continuo incesante de la retención de suerte que cada punto posterior es, para cada uno de los anteriores, retención. Y cada retención es ya un continuo. El sonido empieza a ser, y <<él>> mismo sigue siendo constantemente. El sonido-ahora muda a sonido-sido, la conciencia impresional, fluyendo sin cesar, pasa conciencia retencional siempre nueva... cada punto previo de esta serie en calidad de ahora se escorza a su vez de nuevo en el sentido de la retención. A cada una de estas retenciones, se adhiere pues, una continuidad de modificaciones retencionales, y esta misma continuidad es, de nuevo, un punto de actualidad que se escorza retencionalmente. Lo cual no aboca ningún regreso infinito, ya que cada retención es en sí misma modificación continuada que, por así decir, lleva consigo el legado del pasado en forma de una serie de escorzos. No es ya que en la dirección longitudinal del flujo a cada retención previa le llegue el relevo de una nueva, y ello de forma incesante. Más bien cada retención posterior no es mera modificación continuada que nace de la impresión originaria, sino modificación continuada de todas las modificaciones incesantes previas del mismo punto original. 2002, p.51-52

³⁶ Cabe recalcar, como indica Agustín Serrano de Haro, comentarista de las *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, 1928, que *la metafísica de la presencia del presente* y en especial en *el objeto temporal* han sido problemas retomados por toda una generación de pensadores a partir de Martín Heidegger y su ontología fundamental de *Ser y tiempo*, como problemas dignos de pensarse para comprender el desarrollo de nuestras relaciones ontológicas con el mundo percibido. En este sentido el pensamiento heideggeriano y merleauPontiano encuentran un punto de convergencia

Las consideraciones ontológicas a partir del pensamiento husserliano abrirán ambas posibilidades de interpretación, mismas que en todo caso, proponen dos formas de leer a la historia y presencia del *objeto temporal*: la de la institución o cuerpo-sistema que dota de una experiencia, como en el *cogito ergo sum cartesiano*, a todo un conjunto. Y la del *diferimiento*, que indaga sobre la diferencia material, la representación construida mediante la variación de la imaginación en torno al objeto.

Por ello, aunque se puede pensar que existen cambios y etapas en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty desde 1945 hasta el final de su vida, también es posible llegar a considerar a todo el conjunto de su obra como una teoría sobre el objeto temporal a manera de una especie de totalidad diacrítica del conjunto expresada en cierto fragmento finito que la sincroniza. A su vez, esto último puede considerarse como la forma básica de nuestra ontología. Esta describe a todas las cosas e inclusive a la intersubjetividad y subjetividad mismas, a la cultura.

Esta figura ontológica o suerte de complicación del ser por el cual se muestra, esta *forma temporal* que Merleau-Ponty llama *carne* hacia sus últimas creaciones, es la que propone el reto a la filosofía de pensar al presente desde su *aparición salvaje*, *encarnación* y no solo desde su segregación, misma que se devela en nuestra relación con los objetos de forma tardía y nos obliga a ser creativos conscientemente para reencontrar nuestros lazos de reversibilidad.

Yo percibo de una manera indivisa, con mi ser total me apodero de una estructura única de la cosa que habla a la vez de todos mis sentidos. *Merleau-Ponty, 1977, p.91*

donde, ciertamente el primero influye de forma decisiva al segundo y da cabida para el desarrollo de otra investigación que ponga en dialogo sus pensamientos en torno al tiempo. Mientras tanto, se ha decidido presentar a la línea husserliana que inserta a Merleau-Ponty en la paradoja contemporánea del tiempo y su forma de resolverla en un cierto tono heideggeriano. *Husserl, 2002.*

.

II. ¿Qué encarna la cibercultura?

El paradigma de la relación sociedad-máquina se comienza a trazar desde la época de desarrollo del ordenador y la teoría de la información de *primer orden*, es decir, de las primeras relaciones hombre-máquina. Desde ahí se plantea ya una cierta comparación entre la *computación* y el *pensamiento humano*. Comparación que considero, permea obras como la de Norbert Wiener y Heinz Von Foerster, padres de la cibernética en su *primer* y *segundo orden* respectivamente³⁷.

Pero no podemos hablar de cibercultura en el sentido fuerte del término hasta la llegada del ordenador y las redes de “internet” como se conocen hoy en día, misma llegada que se sucede hacia la década de los noventas en diferentes partes del mundo. Aunque los videojuegos de Atari y Nintendo o los ordenadores caseros de IBM y Apple se comenzaban a ofrecer ya desde los ochentas, no fue hasta el desarrollo de las redes informáticas que el uso de esta tecnología se popularizó, ya no solo como una herramienta de trabajo o investigación científica, sino como fuente de intercomunicación y ocio. Comúnmente se le atribuye al ingeniero y *hacker* Tim Berners-Lee, el desarrollo de dichas redes, mismas que, bajo cierto proyecto de comunicaciones estadounidense, se han repartido en el mundo y han configurado un nuevo medio de comunicación (Cassin, 2008).

Una definición de manual sobre cibercultura sería que esta es la que emerge del encuentro entre las sociedades y las nuevas tecnologías de la información (Levy,

³⁷ Uso aquí el término “paradigma” en el sentido de Thomas Kuhn, que quiere indicar con este término un estereotipo o modelo, específico de una cultura o de un lenguaje, para desligar descripciones semánticamente. Thomas Kuhn argumenta que hay un gran cambio en los paradigmas cuando el que está en boga comienza a fallar, demuestra inconsistencias o contradicciones. Sin embargo, puedo citar al menos dos ejemplos en los cuales no es la emergencia de una deficiencia en el paradigma dominante sino el hecho de ser verdaderamente irreprochable, lo que causa su rechazo. Uno de estos ejemplos es la visión novedosa de Copérnico de un sistema planetario heliocéntrico, que él tuvo en una época en la cual el sistema geocéntrico ptolemaico estaba en su cúspide en cuanto a la agudeza de sus predicciones. El otro ejemplo que puedo presentar es el generado actualmente por algunos de nosotros que no podemos proseguir más el camino irreprochable, pero estéril, que explora las propiedades observadas como si residieran en los objetos, y empezamos a explorar esas mismas propiedades vistas ahora como si residieran en el observador de esos objetos. Von Foerster, 2001, p.91

2007, p. VII). Pero actualmente esta interpretación de la cibercultura se encuentra escindida. Esto último, entre aquellos pensadores que observan a dichas relaciones con el mundo como enfermas y dominadoras, una *cibermanía* o *personalización* del ser o como el producto de una sociedad en donde el ser humano ha perdido todo contacto con la *naturaleza*, misma relación que aguardaba en el pasado, pero que, hoy abandona como mito para dar cuenta de su naturaleza totalmente simulada y desde ahí, quedarse atada a una eterna modificación técnica, modificación que le sirve para la adaptación a un entorno cada vez más hostil y tecnológico. Lo que he querido resaltar de la interpretación de ambas posturas es que están influenciadas respectivamente, tanto por un mito esencialista de lo que debe ser la forma de relación con el Mundo, como por un empirismo absoluto donde la experiencia se genera así misma en su “incompletitud total”, esto mediante prótesis.

Ahora bien, a diferencia de ambas posturas, lo que se busca plantear aquí es que en el tenor carnal se identifica a la *subjetividad cibercultural* como aquella que emerge siempre a manera de producto entre ciertas relaciones perceptivas de una corporalidad encarnada con un ciber-objeto, de las cuales, la técnica es solo un tipo de *modalidad cognitiva*. Así entonces, ni manía, ni prótesis, la cibercultura es un modo de expresión sobre lo que es cultura, un concentrado de otras culturas que, en su pliegue, llega a aportar algo distinto a la misma noción de humanidad: revela cierta marcha de la historia entre el logos y la técnica, así como cierta naturaleza con el mundo.

Desde la perspectiva de la encarnación *computar* no es solo un acto lógico o un acto que le pone el sentido a las cosas del mundo, aunque en su desarrollo efectivamente se procesa algún enunciado cargado de cierta información, como una orden o interrogante y se traduce a cierto algoritmo y al bit. Cuando se *computa* también se hace mundo, es decir, se produce y propone una perspectiva del mundo. Por ejemplo, se ordena “gira a la izquierda” y con ello se plantea una *visión*, tanto del lugar, como del algo que va a cumplir la acción: debe de haber una izquierda y una no-izquierda

por lo menos, en conjunto con la capacidad de dirigirse a ella.

Si partimos del hecho de que la información es *expresión* y a su vez, *construcción* del ser, es decir, expresión de un cúmulo de relaciones encarnadas y no solo un conjunto de simbolismos abstractos sobre el mundo, entonces, es posible comprender cómo esta representa un vínculo directo con los objetos por el cual cobramos un modo de ser.

La subjetividad cibercultural es *expresión* de esa naturaleza objetiva de la información, una muestra de las posibilidades del ser desde una corporalidad encarnada en cierto espacio presente. Así entonces, el argumento de esta investigación se dirige a concluir que *el ciberespacio* como un ***objeto temporal*** expresa algo sobre nuestra psicología y genera narrativas de vida en el entre-texto que dona su *ser morfo*, mismo que pone a la filosofía ante la tarea de crear con *actitud artística* una comprensión sobre la naturaleza de las cosas y nosotros.

8. Computación y cibernética

La idea de Alan Turing sobre diseñar una *máquina computadora* que pudiese pensar, surgió justo en medio de otro gran debate ya existente dentro del mundo de las matemáticas y la filosofía de la ciencia, del cual, un matemático de nombre Kurt Gödel era el dolor de cabeza. Tiempo atrás que Gödel, Bertrand Russell sostenía que la Lógica era un sólido soporte para las Matemáticas, esto en su *Principia mathematica* escrito en colaboración con Whitehead. Si las Matemáticas podían ser interpretadas desde el punto de vista Lógico, nada les impedía declarar que su objeto de estudio podía ser reducido a dicha perspectiva. Gödel el checo, por su parte, propuso el *teorema de incompletitud*:

..., que puede resumirse en la idea de que hay enunciados matemáticos o proposiciones – los denominados indecibles – que no pueden probarse ni refutarse. *Lahoz-Beltra, 2012, p.24*

Para el desarrollo de dicho teorema introdujo al lenguaje Lógico-Matemático el ejemplo de *la paradoja del mentiroso* (acción llevada a cabo anteriormente por Kant). Mientras que el ejercicio lógico le parecía capaz de demostrar la verdad o falsedad de una proposición respecto al conjunto de las proposiciones, no le parecía capaz de dar cuenta de la contradicción o la paradoja. Por ejemplo, si digo: YO ESTOY MINTIENDO, entonces se puede pensar que la proposición es verdadera y por lo tanto es falsa o a la inversa que es falsa y por tanto verdadera. Esta paradoja conforma un bucle extraño que no se puede polarizar lógicamente en algo verdadero o falso (Lahoz-Beltra, 2012, p.25).

El teorema de Gödel hizo tambalear al mundo Lógico-Matemático de Russell y Whitehead, pues de este se deducía que no hay orden lógico que pueda dar cuenta completa de lo que los números naturales significan para nosotros y por tanto todas

las cosas, asunto que está más allá de la verdad o falsedad de las proposiciones. En la atmósfera de este debate ya existía la cuestión: ¿Es posible que la intuición matemática se pueda codificar en un conjunto de reglas objetivas? ¿Existe el objeto matemático?

Otro matemático, David Hilbert creía que toda esta discusión podría reducirse a un problema de decisión, determinación de consistencia o inconsistencia de un sistema formal, aterrizando entonces la pregunta y el reto en donde se jugaba la dignidad del paradigma Russell-Whitehead: ¿Se puede crear un mecanismo con lenguaje matemático que hable de la verdad o falsedad de una proposición matemática?

Así entonces, en este marco mecanicista-matemático emerge Alan Turing con la propuesta teórica de su máquina “A” (Automática). Esta se considera capaz de leer y escribir símbolos sobre una cinta dividida en celdas que es teóricamente infinita, es decir, no tiene fin por su derecha o su izquierda y representa a la memoria principal o lo que hoy llamamos memoria RAM. La capacidad de la memoria abonará a disminuir las fallas del sistema. En la banda se graban unos dígitos-signo, estos son tres posibles (1, 0 o B un espacio en blanco).

La máquina “A” requiere de una cabeza de lectura y escritura, con la cual lee el contenido de una celda, lo borra y reescribe otro, cada que hace esto la cabeza de lectura avanza hacia otro lugar, ya sea a la derecha o la izquierda, cada movimiento que hace tiene otro precedente y uno futuro, dichos conjuntos de posibilidades son conocidos como estados: E1, E2, E3, además de un estado primigenio IO.

Cada grupo de símbolos que se graban está relacionado a uno de los estados. Así cada movimiento o cambio de estado de la máquina es igual a seguir un protocolo con una serie de estados anteriores y posteriores indicados. Los cambios de estado se muestran en otro elemento que requiere la máquina, una tabla de acciones donde se

registre la actividad.

Para Turing la computabilidad es la posibilidad de efectuar una acción en la menor cantidad de pasos posibles; entre menos información se requiera para desarrollar la instrucción, esta, traducida a un algoritmo, será más computable (Lahoz-Beltra, 2012, p.28-30). Tiempo después de diseñar solo teóricamente esta “máquina A”, se desarrolló materialmente como “maquina U” (Universal), pues la primera tendría tan solo un tipo de programación, es decir, una sola serie de algoritmos y una sola estructura de datos. La “máquina U” desarrollada por diseño de Turing y Alonzo Church, fue utilizada en las misiones espaciales Apolo, era compatible con distintos tipos de programación y podía cumplir distintas tareas. El procesador de información casero de hoy en día quizá pueda ser interpretado como un conjunto diminuto y sumamente sofisticado de “máquinas U”.

Junto con el chispazo teórico para el desarrollo de las máquinas ordenadoras digitales o computadoras, comenzó la ilusión de haber resuelto el dilema Lógico-Matemático, pues parecía que todo paso lógico como el de las matemáticas podía ser computable, y que, inclusive la conducta humana era computable e imitable si se tenía una buena memoria RAM y velocidad de reacción. Quizá con buena tecnología los “indecesibles” podrían computarse y por tanto el ser humano era, en cierta forma, algo similar a una máquina, pues ambos procesaban información.

En *Maquinas, computadoras e inteligencia* (1950), un ensayo clásico de Turing, su posición es expuesta y defendida retóricamente. Pretende examinar la siguiente pregunta: ¿Pueden pensar las máquinas? Pero en vez de meterse en un embrollo meditando qué es pensar y una máquina, se desvía y crea la metáfora del *juego de la imitación*. En *el juego de la imitación* hay tres sujetos A, B o C que juegan el papel de un interrogador (C) que indaga sobre si (A) es hombre o mujer, por lo cual no puede verlos, ni escuchar su voz y todo es vía texto.

Por su parte A y B que para él son (X) y (Y) tratan respectivamente de engañar o decir la verdad respecto a su sexo mediante las preguntas que elabora el interrogador. En dicho juego se extrae Turing del problema de pensar el significado de la pregunta y sus definiciones para determinar que: si cambiamos a (A) por una máquina digital de estado discreto e inclusive a (B) y dejamos solo a (C) como ser humano interrogador e indagamos sobre si este lo podría notar, entonces la respuesta nos daría la pauta para saber si las máquinas pueden pensar.

Con tal de que lo haga bastante rápido, la computadora digital podría imitar el comportamiento de cualquier máquina de estado discreto. El juego podría entonces ser jugado con la máquina respectiva (como B) y la computadora digital (como A), y el interrogador no sería capaz de distinguirlos. *Ross, 1970, p.17*

Una máquina de estado discreto es aquella que tiene un número finito de posibilidades y por tanto puede anticipar ciertos estados, mediante estados intermedios. Entre ellos puede anticipar una suerte de futuro. Turing pretende explicar como la computadora digital es una máquina de estado discreto. Pero la capacidad de su memoria en su época y la velocidad de ejecución, además de la información cargada en su tabla de contenido, se veían limitados para poder operar con la velocidad y profundidad del pensamiento humano.

Por ello Turing gira su pregunta una vez más, de si pueden (A) y (B) engañar al interrogador, a si algún día habrá computadoras digitales que puedan tener éxito en el juego de la imitación. Como sea Turing lo dice, pero no lo puede comprobar. Al preguntar retóricamente si las máquinas pueden pensar y luego ya no solo si pueden, sino si la técnica les dará las partes que se necesitan para que lo hagan bien, solo afirma en voz baja lo que su entusiasmo quisiera poder gritar al viento: que las computadoras piensan a su paso y pueden llegar a pensar o razonar como un ser humano también.

Figuras clave de la cibernética como Norbert Wiener, a quien se considera padre de la disciplina en su *primer orden*, sostenían dicha visión *fisicalista* sobre las capacidades comunicativas de la tecnología digital, no solo como posible, sino como un hecho. Para Wiener no existía diferencia al comunicarse con un ser humano o con una máquina³⁸. La interacción entre ambos se basaba en el mismo asunto, un proceso de intercambio de información que “curiosamente” seguía en su orden a la segunda ley de la termodinámica³⁹.

Así entonces, para Wiener, no significaba que la máquina estuviera viva, no era un vitalista del mecanismo, sino que, tanto el humano, como la máquina, le parecían ser sistemas *antientrónicos*. Esto último quiere decir que, al contrario de la tendencia natural hacia el aumento del caos o *entropía*⁴⁰, ambos eran sistemas que, mediante la

³⁸ El *fisicalismo* es aquella postura que considera que, tanto humanos como máquinas son dos cosas físicas distintas pero que se pueden mezclar o confundir gracias a que son también datos que nuestras capacidades mentales, lógicas y cognitivas, manipulan a voluntad, es decir, fiscalizar es mentalizar el mundo, claro si este se concibe bajo el prejuicio de la fragmentación de la naturaleza cartesiano, sino, entonces de entrada no se comprende bien a qué viene la división mente/cuerpo y fiscalizar quizá signifique extender nuestra corporalidad al prójimo y al mundo para experimentarlos, interpretación en la iremos profundizando poco a poco. Crosson y Sayre, 1971, p.33-34

³⁹ *Afirmo que el funcionamiento en lo físico del ser vivo y el de algunas de las más nuevas máquinas electrónicas son exactamente paralelos en sus tentativas análogas de regular la entropía mediante la retroalimentación. Ambos poseen receptores sensoriales en una etapa de su ciclo de operaciones, es decir, ambos cuentan con un aparato especial para extraer informes del mundo exterior a bajos niveles de energía y para utilizarlos en las operaciones del individuo o de la máquina. En ambos casos esos mensajes del exterior no se toman en bruto, sino que pasan a través de los mecanismos especiales de transformación que posee el aparato vivo e inanimado. La información adquiere entonces una nueva forma utilizable en las etapas ulteriores de la actividad. Tanto en el animal como en la máquina esta actividad se desarrolla sobre el mundo exterior. En ambos se informa al aparato regulador central la acción ejecutada sobre el ambiente y no simplemente la acción intentada.* Wiener, 1988, p. 25-26.

Como ya hemos visto, la tendencia estadística de la naturaleza hacia el desorden, hacia el aumento de la entropía, se expresa mediante la segunda ley de la termodinámica. Wiener, 1988, p. 27-28

⁴⁰ La medida de la entropía emergió justo en medio de las investigaciones sobre la contingencia del universo y las probabilidades de comprenderlo estadísticamente. Para físicos norteamericanos como Gibbs la *entropía* consistía:

... en considerar no un universo cerrado, sino todos los que son respuesta posible a un conjunto limitado de cuestiones que refieren a nuestro medio. Lo fundamental de su idea consiste en discernir hasta qué punto son probables en un conjunto mayor de universos las respuestas que podemos dar a ciertas preguntas para algunos de ellos. Gibbs creía además que esa probabilidad tendería naturalmente a aumentar con la edad del universo. Se llama entropía a la medida de esa probabilidad, cuya característica principal es la de ser siempre creciente. Al aumentar ella, junto con todos los sistemas cerrados que contiene, tiende naturalmente a empeorar y a perder sus caracteres distintivos, a pasar del estado menos

información y relación con el ambiente vía sus órganos sensoriales (porque para él ambos contaban con órganos sensoriales que funcionaban igual pero eran distintos en su sofisticación), se organizaban a sí mismos y al mundo como una estructura con cierto orden, misma que iba en contra de la naturaleza *entrópica* de los fenómenos pero que se relacionaba con ella al modo de la segunda ley de la termodinámica, es decir, repartiendo el flujo de energías equitativamente entre el organismo *antientrópico* y la *entropía* natural. A dicho equilibrio le llamaba *retroalimentación* y desde él, cada ente era entonces como una isla compleja con tendencias *antientrópicas* en el mar del caos, configurada por la información que el medio le brindaba y las capacidades de su estructura.

Para Heinz Von Foerster, otra figura de la cibernética, el error de la cibernética de *primer orden* ha radicado básicamente en el propio orden “termodinámico” con que se comprendía al proceso de intercambio y configuración de la información. Foerster lo concibe más como un proceso de desorden que se reproduce en el supuesto orden y le da forma, algo que no *es* alimentando al ser, un cierto proceso complejo desde el caos. Proceso que es trascendental, pues se aplica a todo orden del conocimiento humano y artificial⁴¹.

Marcelo Pakman, gran estudioso y figura respecto a la teoría de la Complejidad, considera que la perspectiva del caos se gesta desde un interés específico por la

probable al más probable, de un estado de organización y de diferenciación, el cual existen rasgos y formas, a otro de caos e identidad. En el universo de Gibbs el orden es menos probable, el caos más probable. Pero mientras el universo en su totalidad, si existe en cuanto total, tiende a ese estado definitivo, existen enclavados locales, cuya dirección parece opuestas a la del universo como un todo, en los cuales, hay una tendencia temporal y limitada a aumentar la complejidad de su organización. La vida encuentra asilo en algunos de esos enclavados. Ligada instintivamente a esa idea desde un principio, se inicia el desarrollo de la nueva ciencia: la cibernética. Wiener, 1988, p. 13-14

⁴¹ En la conferencia “Sobre sistemas autoorganizadores y sus ambientes” se explica este giro que va hacia el caos en vez de hacia el orden termodinámico. No es que el sistema dentro de un ambiente le brinde un orden o un sentido al caos con el que está en contacto siempre, sino que ese pequeño sistema que se configura dentro del ambiente reproduce en una menor escala a ese caos que lo rodea y, por tanto, logra un cierto equilibrio *autoorganizado* entre ambos. Foerster, 2001, p.39

psicología en Von Foerster. Según él, Von Foerster pondría especial atención al *síndrome del acto fallido* y buscaría explicarlo mediante un paralelismo con los procesos de la tecnología digital; como un sensor de calor en un misil teledirigido y el hecho de que fallara en su función⁴².

Es decir que, ya no solo se establece una analogía en el intercambio de información con cierto orden-desorden específico, ni se cree tímidamente que el ordenador podría computarlo todo, sino que, la cibernética corregida y aumentada en su segundo orden, busca explicar, mediante esta suerte de paralelismo cibernético-computacional, al origen del error en la *psique* y con ello a la *psique* misma en sus relaciones dentro del orden y el caos. Esto último claro está, partiendo de los presupuestos de la física y estadística respecto a la *entropía* como fenómeno universal.

⁴² Aunque es bien sabido que desde Wiener existe esta concepción de la relación entre la comunicación y la entropía, no es sino hasta Von Foerster que se llevó al ámbito de la terapia familiar y psicología que hoy en día se denomina: Constructivista. *Von Foerster, 2001, p. 20*

9. *Sobre Arthur Danto y el estudio de la máquina de Turing*

Cuando se habla de la “caricatura metafísica” se hace en referencia a la descripción de Gilbert Ryle sobre las disertaciones metafísicas de Descartes, es decir, sobre aquellas opiniones del filósofo que atañen a las relaciones entre el cuerpo y el alma o la mente (aunque no cita ni parece adentrarse a la obra de *Meditaciones metafísicas* directamente).

Para el Ryle de *El concepto de lo mental*, 1967, existe una doctrina oficial de la filosofía cartesiana que trata sobre la naturaleza y la localización de lo mental. Según él, Descartes consideraba que todo el mundo tenía un cuerpo y una mente por separado, y que, después de la muerte del cuerpo, la mente podía seguir existiendo y funcionando (1967, p.15).

En su caricatura el cuerpo se encuentra sujeto a leyes mecánicas. Sus estados y procesos pueden ser controlados por observadores externos en relación con él por estas leyes. La vida corporal es por tanto extensa y pública. La mente, en cambio, no se encuentra en el espacio y sus funciones no están sujetas a leyes mecánicas. Se considera que las operaciones mentales no son ni observables, ni mecánicas y que, por tanto, su desarrollo es privado. “Solo yo tengo conocimiento directo de mis estados y mis procesos mentales (1967, p.15).” Mientras lo público se sucede en el cuerpo y el mundo físico, lo privado acaece en la mente y el mundo mental. La unión entre lo físico-(temporal-espacial) y lo mental-temporal era un “deseo mental” si la mente requería mover al cuerpo y una “percepción mental” si se afectaba al ojo o al oído. De ahí que Ryle diga: “Gestos y sonrisas traicionan nuestros pensamientos (p.20)”, pues son afecciones físicas que la mente “percibe” mediante el cuerpo.

Se dibuja entonces que, para los cartesianos en general hay dos formas de existencia. La de la materia física en el espacio-tiempo dados, en donde se posee materia y lo que acae a un cuerpo está mecánicamente conectado con lo que acae en otros cuerpos. Y la de lo mental en el tiempo como conciencia o función de la conciencia, una isla en el mar de las existencias mentales sin posible conexión causal o mecánica con otras islas más que, si acaso, por telepatía. Para Ryle la mente de una persona solo puede afectar a otra a través del mundo físico pues es como un fantasma. Sin embargo, cuando describe a su fantasma, hace referencia a una especie de *Robinson Crusoe*, mismo personaje que representaba a un náufrago. Asunto por el cual no es muy claro respecto a si se habla de un fantasma en el sentido platónico o más bien se habla de un náufrago. En todo caso la sugerencia se antoja más para fantasma-náufrago en la isla del Yo que los convoca.

Según su lectura de Descartes, podemos vernos, oírnos, empujarnos, mordernos o cachetarnos, pero somos ciegos respecto al fantasma, es decir, la mente o alma de los demás. Junto con esto piensa que la mente puede reflexionar sin el uso de órganos corporales sensibles, así las percepciones pueden parecer confusas pero la introspección no lo es, nuestra isla del Yo es segura y de conocimiento directo con el alma o mente. En la observación del otro y su mente, no hay más que observaciones del comportamiento y analogías que quizá en algún momento les pueden corresponder, pues el acceso a las operaciones mentales es un privilegio personal, del cual, la observación no alcanza, con sus analogías, a una comprensión total del gesto físico y la operación mental del otro (1967, p.22).

El Descartes de “la caricatura” destina la mente a la soledad absoluta pues considera que solo nuestros cuerpos se pueden encontrar, el cuerpo como geografía de la mente (aunque yo diría como cárcel) no permite desarrollar descripciones respecto a las otras mentes y no da buenas razones para inferir que exista otra mente aparte de la suya. Asunto por el cual a Ryle toda la tirada de Descartes le parece absurda.

Considera que la escisión metafísica tiene origen en errores categoriales y el uso necesario de términos análogos para complementar la descripción de la mente en las ciencias. Para enfatizar el absurdo de la caricatura metafísica cartesiana, Ryle la nombra como “El dogma del fantasma en la máquina”.

El filósofo de la mente cree que Descartes, por cuestiones religiosas, no podía considerar lo mental como variedad de lo mecánico. Mientras que aceptó las causas mecánicas de partículas materiales, propuso una hipótesis *para-mecánica* de la mente, la existencia de unas causas *no-mecánicas* para la mente, una suerte de operaciones mentales. Le parecía que, si el cuerpo humano era una unidad compleja organizada, la mente humana también debía serlo, pero de otra clase. Ambas eran consideradas estructuras diferentes con elementos diferentes, pero estructuras con elementos, de las cuales no se sabe bien como se conectan pero que están conectadas por estos curiosos deseos y percepciones “no-mecánicos”.

Para el filósofo Arthur Danto existe una posible lectura de la excepción metafísica en Descartes que va más allá de “la caricatura metafísica” de Ryle. Danto considera que Descartes pretendía demostrar el siguiente argumento en un sentido muy especial: si no se conoce algo, entonces no existe. Esto no quería decir que se adscribió ingenuamente y con fervor a la idea de que si no se conoce el teorema de Fermat o la penicilina entonces estos no existían. En realidad, Descartes se dirigía a explicar cómo es una peculiaridad del Yo como cosa pensante que, todo lo que es verdad de él le es conocido y que nada le pertenece cognitivamente que le sea desconocido, es decir, a explicar que el yo es pura *transparencia* (Danto, 1999, p.237).

Si bien es cierto que hay cosas del cuerpo propio que se ignoran, como una enfermedad sin síntomas aparentes, esto solo sucede porque el cuerpo es algo distinto al Yo. Si el autoconocimiento define al Yo, deben de existir cosas verdaderas para otros Yo que no puedo conocer pero que para ellos son conocidas. Así en el Descartes de Danto, los límites de lo que conozco de mí mismo son los límites del Yo. Si hay

cosas verdaderas de mí mismo que no conozco entonces no pertenecen a mi esencia. Hasta aquí, como con Ryle, en Danto se observa una lectura de la mente cartesiana como separada del cuerpo, como conceptos clara y distintamente diferentes. En el paso mismo de esta diferenciación se puede reconocer entonces la inmortalidad del alma.

En Descartes la segunda verdad más segura después de la existencia de Dios es la inmortalidad del alma o la mente humana. Con esto Danto percibe que las motivaciones de Descartes yacen en querer hacer dudar al hombre respecto del sentido común, la existencia del mundo, su propiedad corporal, etc. Pues dichas cosas no son tan evidentes como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En su lectura, *la primera meditación metafísica*, donde todo queda opacado por la duda y su sombra, es en realidad un recurso estratégico para sembrar la duda en lo “sensato” (1999, p.238).

El problema de la lectura de las *Meditaciones Metafísicas* para Danto surge cuando se declara que la mente del hombre es realmente distinta del cuerpo y, sin embargo, está estrechamente ligada y unida al cuerpo que forma con lo que él es *casi* una sola entidad. “Es este casi el que nos tiene con la camisa dando vueltas en la cama sin poder dormir (1999, p.238)”. Pues este *casi* implica que no podemos ser representados como una simple conjunción de cuerpo y alma. El cuerpo y el alma pueden ser separados claramente por el pensamiento, pero cuando están juntos se compenetran casi completamente.

A diferencia del Descartes de Ryle, el de Danto considera que cuerpo y alma no residen como meros vecinos metafísicos dentro de la misma circunferencia. En su lectura de la sexta meditación metafísica, el alma no aparece como el fantasma en su máquina, es decir, escindida por el pensamiento y más bien se comienza a dibujar lo que es “estrechamente ligada y unida” mediante la teoría del conocimiento cartesiana,

misma que utiliza como instrumento quirúrgico (1999, p.239).

Al hablar del Yo y el cuerpo como algo parecido a un todo aparece entonces la figura de la enfermedad. Si una máquina se descompone el operador no siente dolor, pero cuando me enfermo o me rompo una costilla sí que duele. El operador ve lo que le pasa a la máquina mediante observación y hace deducciones con su evidencia. Pero nosotros sabemos cosas de nuestro cuerpo no de forma deductiva sino directa, un conocimiento sin observación.

Se afirma aquí el mismo tipo de conocimiento directo que antes se afirmaba como exclusivo del Yo y que diferenciaba a la mente del cuerpo. Para Danto esto solo quiere decir que estoy tan “estrechamente ligado y unido” a mi cuerpo como a mí mismo. Hay conocimiento directo y tautológico del Yo consigo mismo y del cuerpo consigo mismo. En su lectura, Descartes tuvo todo el derecho de seguir el hilo de los argumentos y declarar inclusive una teoría de la acción o el reflejo: En contraste con un marinero que hace virar el timón del barco para que este gire, el movimiento del cuerpo es una acción directa o básica (p.239).

Aquí la perspectiva cambia hacia una mente que parece existir en el medio de la carne y así encarnada, confiere propiedades a la carne que son estrictamente mentales. Aunque para ser más precisos entendamos esta encarnación o donación de propiedades mentales en la carne como traducción de *embodied* o *enminded* que probablemente quede mejor traducido según las intenciones de Danto por personificación. La mente como personificación de la carne (1999, p.241).

Cuando solo conozco cosas de mi cuerpo como el piloto de su nave o como el fantasma en la máquina, entonces estoy realmente muerto pues mi cuerpo se ha alejado de mí totalmente y es como un mero objeto, soy realmente un fantasma. Sin embargo, el cuerpo es pensante. Esto es evidente, por ejemplo, cuando hay dolor, hambre, sed, todas estas que Descartes llamaba maneras confusas de pensar. A la par

sucedan cosas confusas en el cuerpo que solo se pueden conocer por medio del entendimiento, la mente es corporal, y en cierta forma trabaja como si estuviera uno muerto y fuera mera cosa. La metafísica es un gran ejemplo de mentalización del cuerpo al igual que la ciencia. De la lectura de Descartes redactada en *El cuerpo/el problema del cuerpo* (1999) aparecen tres niveles de este:

1. el cuerpo como extensión o cosa,
2. el cuerpo con el que estamos estrechamente ligados y unidos, nivel en el que la mente es extensa y el cuerpo pensante.
3. El cuerpo como un sistema neurofisiológico al que no estamos unidos por conocimiento directo ni acción directa pero que nos afecta diferente a otros cuerpos del mundo. p.242.

Aquí el problema cuerpo/mente se resuelve por el reconocimiento de la encarnación, es decir, de la naturaleza carnal, misma que, en tanto que personificada o *embodied* le dona al cuerpo los mismos atributos que a la mente. El problema cuerpo/mente de Ryle es en realidad el problema mente/mente (p.242). Es, decir, el problema de la relación entre dos aspectos de lo mismo y no entre dos cosas diferentes. Para Danto el verdadero problema llega en la relación cuerpo/cuerpo, es decir, la descripción del cuerpo con atributos mentales, *personificado* y la descripción del cuerpo sin atributos mentales, la pura neurofisiología andante. *The minded body and the mindless one* (p.242), el cuerpo encarnado en la mente (como persona) y el que no lo está o que no tiene atributos mentales, al que estoy ligado y unido, pero no muy estrechamente. La mente encarnada en el cuerpo – *as enfleshed* - es la que está estrechamente ligada y unida al cuerpo, y quizá “podría residir en el cuerpo como lo hace la estatua en el bronce, que es su causa material o como reside una pintura en el pigmento que le da forma. O inclusive como reside el significante en el significado para Saussure (1999, p.242)”.

Si dentro y fuera, público y privado tienen una aplicación aquí, es para decir que la mente es lo que está afuera, lo que se presenta al mundo invirtiendo así los órdenes de lo público y lo privado de Ryle. Este cuerpo como pensante [minded], es aquel que participa de las empresas humanas básicas y se ubica en el segundo nivel cartesiano,

quizá conocemos solo poco más que los griegos. Dicha noción está emparentada con la del cuerpo vivido en fenomenología, misma que indica la posibilidad de comprendernos en un gesto y significado común, el cuerpo vivido como emblema de nuestra humanidad.

Por otra parte, el cuerpo como la mera materia, la mera fisiología, la cosa de carne sintiente entre las cosas que no lo son, cobra más la forma de un texto vivo que la de un hueso frenológico. La frontera entre el cuerpo [mindless] y el cuerpo [minded] o el cuerpo que soy y el que me pertenece varía en las distintas especies según capacidades cognitivas y de acción, dicha variación es la que le da alguna nota de sentido a la existencia. Si se me mueven las orejas o no será trivial, en cambio si no puedo caminar quizá sea trágico o cómico si estoy tan bizco como Sartre. Dichas capacidades no coinciden siempre perfectamente, pues hay cosas que podemos hacer sin ser conscientes de ello y condiciones de la existencia que no controlamos. Sin embargo, queda claro que en su juego y relación se genera una especie de sentido y ciertos significados para la persona encarnada, el cuerpo es un texto que se escribe a través del tiempo (1999, p.243).

Al igual que para Merleau-Ponty, para Danto es posible que nos leamos los pensamientos y sentimientos los unos a los otros a través de las disposiciones de nuestros cuerpos vividos, es decir por gestos y comportamientos. El Yo como algo desencarnado no puede tener una extensión espacial, ni sentido y siendo la espacialidad lo que constituye la representatividad, el cuerpo es menos una representación del alma que la propia alma en el medio de la carne. Una representación del cuerpo es una representación del alma. Desde los griegos hasta hoy la representación del cuerpo no ha cambiado mucho y por tanto la del alma del ser humano tampoco.

Sin embargo, al nivel del cuerpo como cosa o extensión, si conocemos más que los griegos, nuestras creencias sobre el mundo extenso y el cuerpo extenso están en

constante mudanza. En la realidad como extensión vamos más adelante por el hecho de que disponemos de modelos del pasado basados en tecnologías de las que ellos no podían disponer. Un ejemplo es la observación de Miller: el conocimiento del funcionamiento del corazón como es hoy en día no pudo ser posible sino hasta la invención de la bomba. La bomba brindó la metáfora necesaria para transferir algo de la tecnología a la anatomía. Al final una hipótesis estructural se transformó en un hecho evidente, logrando que decir que el corazón es una bomba sea algo más que una mera figura lingüística (Danto, 1999, p. 244). Yo diré que el significado se encarnó.

Danto se pregunta si nos encontramos en la fase de comprensión de nuestro cerebro que consiste en proyectar metáforas de las diversas tecnologías conforme van evolucionando: ¿Es la computadora la mejor metáfora que tenemos del cerebro humano, teniendo en cuenta que el cerebro humano no es la mejor metáfora del alma humana? Es decir, reflexiona sobre la máquina de Turing para ver si aborda algo a la comprensión de las relaciones entre el cuerpo [mindless] en sus metáforas y el cuerpo [minded] en sus encarnaciones (p.244).

Para Danto, en realidad, el logro de Turing fue más que nada matemático y consistió en la computabilidad del cálculo, escribir instrucciones para el cálculo. Por ese lado parece atribuir al paradigma Russell-Whitehead. Pero Turing también llamó la atención:

...sobre el hecho de que la máquina “observa”, “comprende” y “ejecuta órdenes”. Sin embargo, observación, comprensión y acción son en sí mismas operaciones psicológicas. ¿Cae cada una de ellas bajo el concepto del cálculo? En ese caso otra máquina de Turing sería necesaria para cada una de las diferentes cosas que hace la máquina de Turing, y, puesto que cada una requiere un monitor, se producirá una inmediata regresión infinita -y, por consiguiente, la máquina de Turing es imposible-. *Danto, 1999, p.229.*

Danto considera que se necesitan más que versiones computacionales de la mente si realmente somos máquinas de Turing (quizá el cuerpo vivido), pero la tesis *fisicalista* de fondo le parece filosóficamente interesante. Es decir, aquella que considera que

“...el cálculo, una operación mental, esta físicamente plasmado, siendo que la dualidad física/mental debe sucumbir... (1999, p.230).” Para él, Turing no pretendía igualarnos a la condición de máquinas, aunque, al proponer que las máquinas podían ser tan capaces como el ser humano en sus funciones mentales más elevadas, se movía desde el terreno de la programación de una tarea en lógica hacia el del ejercicio filosófico de la teoría del significado.

Como bien expone Frederic J. Crosson en *Filosofía y cibernética* (1971), el problema en la interpretación de lo que es la información digitalizada es que se confunde el significado de lo que esta constituye. La información digital es una forma de interpretar y manejar signos de forma estadística. Esta utiliza un par de medidas, siendo que la relación entre la *entropía* que genera un mensaje, es decir, el desorden en él, mismo que aumenta en forma exponencial conforme a la cantidad de información contenida. Y la *redundancia*, que es el sentido que el mensaje cobra respecto al sistema en conjunto de símbolos y los símbolos utilizados. Configura algo así como el sentido que se brinda, pero no puede en realidad configurar el propio significado (Crosson y Sayre, 1971, p.87).

Pensemos, por ejemplo, en *La habitación china*. Esta tiene un muro con una ranura de entrada y otra de salida, adentro hay un tipo que no se ve pero que cada que se inserta un papel con símbolos en chino, sigue una serie de instrucciones y emite otro papel con una respuesta con símbolos en chino. Quizá para el usuario parezca que la persona de la habitación sabe mandarín, pero en realidad esta persona dentro no hace más que seguir un montón de instrucciones para identificar un montón de garabatos que al final no son parte de su experiencia vivida, de los cuales no entiende nada, no capta el significado⁴³.

El que una máquina de Turing emita datos con significado para el usuario, no quiere

⁴³ Este fue un ejemplo propuesto por Jhon Searle y utilizado por Danto para explicar la diferencia entre conocer algún proceso por observación y entenderlo. 1999, p.232-233

decir que ella los entienda o que siquiera entienda las instrucciones que se le dan, pero sí que propone algo en el sentido. Y entonces, si el corazón no pudo ser comprendido sin la metáfora de la bomba: *el corazón es una bomba* ¿La mente humana no puede serlo sin la de que el cerebro es una computadora? Para Danto, el internet o procesamiento de información distribuido en paralelo que conectaba a las computadoras en redes prometió alguna comprensión de nuestras neuronas. Sin embargo, a medida que las computadoras individuales han ido alcanzando capacidad mayor, el modelo de las neuronas como internet comenzó a parecer torpe, la metáfora quedó mal parada.

Keit Oatley sostiene que esta no es una buena representación porque las neuronas no operan digitalmente, sino que parecen desplazarse con una especie de modulación interválica de pulso, algo que va codificando representaciones (Danto, 1999, p.244). Laughlin y d'Aquili por su parte consideran que las ciencias neuronales siempre han comparado al cerebro con la más compleja tecnología en cada época, así que es posible que se desarrollen procesadores no seriales o binarios en medida que se va comprendiendo más al cerebro (1999, p.246).

Para Danto las creencias sobre el cuerpo como objeto no dejarán de evolucionar por el hecho de que son creencias y por ser creencias son pertenencia de la persona, del *yo encarnado*. Así que estos descubrimientos tecnológicos aportaran las metáforas para comprendernos. Es decir, la ciencia también representa al mundo, pero lo hace mediante la psicología popular. Si la ciencia no reconoce su nivel de representación natural, entonces habrá de ser falsa, pues somos *ens representans* por muy inadecuadamente que lo hagamos (1999, p.249).

Toda representación nuestra y valla que todo es representación está ubicada en algún lugar del mundo, una geografía y a su vez toda representación completa del mundo debe mostrar donde se sitúa ella. Existe una relación de parentesco entre las

representaciones y otras partes del mundo, de modo que habrá gran parte de ellas que incluyan la estructura gramatical, una naturaleza semántica (1999, p.250). El cuerpo vivido es el texto hecho carne, el alma encarnada y esto es un problema científico que la ciencia no puede abordar pero que le atañe, es el campo de la filosofía.

Lo que la máquina encarna no es en realidad una contraparte del ser humano que se relaciona con él, sino una faceta de la propia condición humana. En este sentido el problema de la máquina es el problema de relación entre la información y el significado. La máquina es producto de una cierta forma de interrogación lógica-matemática que, cuando se observa con las gafas de la interrogación ontológica parece ser una suerte de espejo artificial de la humanidad, algo en lo que se refleja su cara estadística. Espejo que, en vez de entablar una comunicación abierta, un reflejo nítido, propone un sentido ya en su estructura, delimitando las capacidades del mismo mensaje para llegar a algún sitio. La máquina es un medio de comunicación que condiciona al propio mensaje y que, aunque probablemente no entienda el significado del mensaje, si hace llegar algo a alguien con un cierto sentido, mismo que se transforma en significante.

Como una prótesis de la vida cotidiana, la máquina transforma el sentido y con ello el significado mismo, se juegan aquí dinámicas específicas entre los tres niveles del cuerpo descritos anteriormente, mismas que emanan de la estructura de un medio de comunicación⁴⁴. Encontramos en este punto la posibilidad de nuevos valores de uso en gestos y encarnaciones en torno al objeto cibercultural⁴⁵.

⁴⁴ Fernando Broncano distingue entre prótesis supletorias de alguna función como el marcapasos, por ejemplo, y prótesis ampliativas como las gafas de visión nocturna, o sea que, brindan un cumulo de funciones nuevas. Además, considera que hay prótesis materiales y culturales que están constituidas por sistemas de signos y símbolos que transforman el modo de pensar humano. 2009, p.36

⁴⁵ Esto último recuerda a la propuesta de McLuhan sobre que el medio es el mensaje y que dicho mensaje es una prótesis de la persona. *McLuhan y Powers, 1996, p. 25-43*

10. *El ser personalizado*

La postura sobre la personalización del ser desde el *objeto cibercultural* u ordenador, emerge ya con los primeros despuntes ciberculturales de los noventas. Hacia 1995 Nicolás Negroponte publicaba una compilación de artículos titulada *Ser digital*, selección de ciertos temas y preguntas que emergieron a lo largo de sus entonces veinte años de carrera dentro del mundo de la multimedia, del cual se podría declarar que él es uno de sus fundadores. Las ideas de Negroponte involucran, tanto a la teoría de la información y programación de máquinas de computo, así como al arte, la creatividad y el aprendizaje de lo que significa *ser humano*.

Quienes a fines de la década de los sesentas y durante los setentas trabajábamos en la interfaz [hombre-computadora], éramos considerados los maricones de la computación y vistos con franco menosprecio. *Negroponte, 1996, p.108.*

Declara uno de los fundadores del *MediaLab* del MIT, mismo que hoy en día sigue existiendo e innovando en la perspectiva cibernética de la realidad. Con el paso del tiempo su trabajo dejó de ser considerado como “cosa ligera” y se volvió crucial para la comprensión y desarrollo de la cibercultura.

Hacia 1995 ya la interfaz y el diseño eran la clave central para el éxito en el mercado cibercultural, se perdía el interés por el contenido en pro de un acercamiento atractivo al mundo cibernético o *ciberespacio*, se consideraba que en algún momento llegaría la tecnología capaz de llevarnos a una realidad totalmente virtual y se perdía de vista el efecto de estas tecnologías en la realidad que ya hay.

Para él, cuando la gente habla sobre el aspecto y la sensación que produce una computadora se refieren a la *Interfaz Gráfica de Usuario* o *GUI* por sus siglas en ingles. Puesto que ese es el auténtico contacto que se tiene con el *ciberespacio*. La

interfaz es el objeto de acceso al mundo cibercultural. Para nuestra mala fortuna - considera Negroponte- este problema del objeto cibercultural ha sido comprendido como de diseño industrial tradicional, traba crucial en el desarrollo y diseño de la verdadera interfaz. Para Negroponte, dicho problema no solo tiene que ver con el aspecto y manejo de una computadora mediante el panel de control, no es asunto de mero diseño físico de la máquina, la interfaz:

Está también relacionada con la creación de una personalidad, con el diseño de la inteligencia y con la construcción de máquinas capaces de reconocer una expresión humana. 1996, p.110.

Un buen desarrollo de la interfaz para Negroponte implica que la máquina conozca a su usuario, detectando sus necesidades y comprendiendo su lenguaje tanto verbal como no verbal. “El secreto reside en hacer una interfaz tan buena que desaparezca (1996, p.114)”.

Esta forma de desaparición se ilustra con algunos ejemplos del cine como *2001: Odisea del espacio* de Stanley Kubrick. Para Negroponte en este filme la estrella de la película es HAL la computadora, que, con su perfecto dominio verbal para enunciar y comprender, su buen sentido del humor y buena visión; dispone de un grado tal de inteligencia que la interfaz física en sí misma desaparece y surge algo así como una “buena” comunicación (1996, p.111).

Otro buen ejemplo es el momento en que conocemos a una persona, quizá en ese primer encuentro se preste atención a las características físicas, los gestos, la forma de hablar, pero el contenido de la comunicación no tarda en dominar lo físico aun cuando se exprese con la voz, palabras o mímica (1996, p.112). De igual forma están las ilustrativas anécdotas del almirante y el traductor de japonés al inglés⁴⁶.

⁴⁶ En ambos casos se imagina a la interfaz como una persona que conoce tanto a su jefe o comandante que cuando este hace un gesto o algún sonido con la boca dicha persona ya sabe la instrucción o significado que eso contiene y ejecuta

Una buena interfaz debería desaparecer de esta forma para dar pie a que fluya la comunicación, en pocas palabras el problema de diseño de interfaz tiene que ver más con el diseño de un ser humano y menos con el de un panel de control. El problema de la interfaz va más allá del intercambio de mensajes para tener que ver con una conversación cara a cara, persona a persona: *inter-faz*.

El sueño de Negroponte sobre una interfaz es que las computadoras sean cada vez más similares a las personas: *emular en computación a la comunicación personal*. Para él, esta actitud ante el diseño contrasta *con* y quizá abone a la salida *de* esa forma tradicional del diseño que hace de nuestra relación con las máquinas algo frustrante pues nos delega toda acción en la interactividad y nos obliga a comprenderlas en vez de que “ellas” nos comprendan a nosotros.

En contraste con su sueño, Negroponte identifica la emergencia de una era *postinformática* que se juega en el diseño de interfaz una sectorización social. Mientras que *la era industrial* o de los átomos inauguro la producción en masa y se fundamentó en el espacio y tiempo dados, *la era postindustrial* genero las primeras computadoras coronándose como *la era de la información*. En esta era la economía se mantuvo similar, aunque aumento su escala, borro algunas fronteras y comenzó una especie de desapego al puro espacio y tiempo dados (1996, p.116).

En *la era de la información* los medios masivos se volvieron más grandes pues aumentaron su alcance y a la vez más pequeños pues se especializaron, pero en la era de la *postinformación* existe un público unipersonal, como hecho a pedido, esto gracias a la información *personalizada* en la medida de lo posible, misma que genera una especie de “unidades demográficas digitales” de una sola persona.

alguna acción de forma ciento por ciento pertinente. Es como si la interfaz desapareciera y el agente tuviese una especie de mano invisible. *Negroponte, 1996*.

Los datos personales que se logran reunir, toda información sobre mí recopilable por la máquina, ayuda a saber, no las cosas que son indicadas para mí, sino aquellas que posiblemente me podrían gustar o interesar: si vivo en Guanajuato quizá me interese que en la pantalla del celular aparezca primero el pronóstico del clima en Guanajuato. Aquí se busca alcanzar algo tan *personalizado* como el eslogan de Burger King “hecho a su manera (1996, p.118)”.

La era *Postinformática* es pensable como la de la *demografía infinitesimal*, la de la *sectorización ultra focalizada* en donde, declara Negroponte: ***la verdadera personalización se aproxima***. En esta era, la cuestión de *personalización* que se nos presenta no es tan simple como elegir cátsup o mostaza, se juega en su desarrollo la posibilidad de crear una estructura social totalmente nueva mediante máquinas que aparentan comprender al ser humano y que, con cierto grado de sutileza, en cierto giro, nos han llevado a tener que comprenderlas nosotros a ellas o exiliarnos en el analfabetismo digital.

Negroponte ubica dos modos de ser en un mundo cibercultural, el *ser digital* y el *ser personalizado*. El primero maneja como polos a los bits y a los átomos, como cosas que aguardan cierta diferencia. Mientras que los átomos tienen fronteras y un cierto peso, el *bit* se mueve a la velocidad de la luz, no tiene las fronteras que tienen los átomos y no tiene color, tamaño, peso. Por ejemplo, el editor de libros trabaja tanto con bits como con átomos, primero por la transmisión informática y después por la edición digital y manufactura del libro.

Algo que hay que resaltar del bit es que, además de ser luz o algo que va a la velocidad de la luz, contiene paquetes de información que en un principio solo describían el estado de algo como verdadero o falso, esto mediante la representación de un 1, un 0 o un espacio en blanco. Pero que, hoy en día y ya desde mediados de los noventas, son más que un número o un texto, convirtiéndose en audio y video.

La era de *la postinformación* es la era de *la reproducción digital* y el *tiempo real*, reproducción de una dimensión ínfima de elementos discontinuos que a cierta velocidad hacen aparecer visualmente una superficie “pulida” y auditivamente un sonido. (1996, p.35).

Mientras que la digitalización comprende algunas ventajas como *la economía de bits* que posibilita la compresión de datos y la posibilidad de que las computadoras corrijan algunos de nuestros errores, conlleva también ciertas consecuencias: Los bits se combinan sin esfuerzo, se entremezclan, se juntan, se separan; el producto de esto puede ser un audio, un video o un archivo de datos. Con ello aparece un nuevo tipo de *bit*, uno delator que dice todo sobre los demás, este es un “bit-encabezado” (*Header*) que etiqueta palabras clave y revela un índice de contenido. Este *metadato* es en cierta forma creativo pues posibilita el desarrollo y presentación de nuevos contenidos a partir de una nueva combinación de las fuentes, es este además una de las cualidades primordiales de las redes que dan paso al *ser personalizado*.

Años después que Negroponte, Bárbara Cassin revelaría la profundidad e importancia de este *metadato* al describir su perspectiva sobre la génesis y misión política de fondo en el buscador *Google* (2008). Su texto *Googléame* explica como los metadatos generados en las redes son la materia prima para Google. Este buscador trabaja con los enlaces que más “clics” obtienen, enseguida verifica dentro del enlace a los otros enlaces que dentro de él han obtenido más clics y mediante esto brinda un primer, un segundo o un tercer lugar y así sucesivamente.

El algoritmo que permite hacer a dicha tarea computable fue desarrollado por unos jóvenes entusiastas de la universidad de Massachussets que ahora deben ser millonarios. Un ingrediente central de su éxito es que el algoritmo genera y trabaja con *metadatos*, tanto del enlace y sus enlaces, así como el del usuario.

Aparentemente tus selecciones “preferidas” están ahí en primer lugar e inclusive algunas que te podrían interesar y que no conoces, se genera tu *perfil*. Además, a diferencia del desaparecido AOL o Yahoo!, el algoritmo de *Google* es más exitoso porque compila más información, más rápido y más popular. Como bien explica Cassin, esta popularidad en realidad es una ilusión generada por *Google* de la cual participamos todos.

Curiosamente se genera en el uso de este buscador un nuevo criterio como producto de una cierta comunidad que lo utiliza, la opinión de cada uno es expresada al hacer clic y la *doxa* genera en masa una especie de *doxa*² que configura a su vez a esa comunidad que, por cierto, al final es de personas en sociedades fuera del ordenador. Poco a poco la interfaz *personaliza*, etiqueta, asigna perfiles y genera toda una taxonomía global conectada por los clics ¿Será esto una verdadera democracia o un real fascismo?

Los nuevos medios de comunicación han revelado el poder de la *interfaz* para configurar el conocimiento y la acción política de las personas, su *personalidad*. Aunque esta cualidad no es propia de las tecnologías de la información de nuestra era sino de toda forma de comunicación, también es muy cierto que cada una de ellas se encarna de forma distinta. En la era de la *postinformación* la *doxa*² llega más rápido, en *tiempo real* que es el tiempo o la velocidad a la que trabajan, el equipo de quien transmite, así como tu equipo y tu modem. A su vez, esta *doxa*² llega a más personas, mismas que la configuran también y llega más “adentro” de ellas porque todo el tiempo está “afuera”, mutando algo tan básico en su vida como lo es la manera de relacionarse dentro de la misma. Aparece aquí, junto con la masificación del *ser digital*, un *ser personalizado* vía el *metadato*.

11. *Morphing* y naturaleza cyborg

Si bien las nuevas redes de comunicación pueden ser utilizadas como un *diagrama* para ejercer relaciones de poder, como con *el ser personalizado*, por ejemplo. También es cierto que la historia sobre el desarrollo de la sociedad digital y la cibercultura en general se encuentra entrelazada con un impulso por liberar a la conciencia humana del *grupo de poder dominante* o como una forma de *resistencia*, es decir, una manera de escapar a las concepciones dominantes sobre la totalidad del Ser y las formas discursivas que lo idealizan, mismas que buscan imponerse sobre toda relación con él⁴⁷.

Así entonces, autores como Mark Dery consideran que, en un principio, es decir, al principio de los noventas, la cibercultura se desarrolló como una suerte de contracultura. Una reminiscencia del espíritu lisérgico de los sesentas, pero al revés, es decir, que no se alejaba de los desarrollos científicos y tecnológicos con la sospecha de estarse encontrando con el pensamiento del “establishment”, sino todo lo

⁴⁷ Dentro de un artículo de la revista *Valenciana*, n°19, titulado “Ontología de la resistencia”, redactado por Mario Teodoro Ramírez se explica que:

En un sentido más específico las formas de poder son llamadas por Deleuze diagramas. ¿Qué es un diagrama? Es la formalización o codificación de una relación de fuerzas característica, es decir, el modo práctico-social en que el poder opera, ante todo. Por ejemplo, la relación entre un sujeto dominante que otorga protección y un sujeto sometido que ofrece su labor (el señor feudal y el siervo), o entre uno que enseña asumiéndose como dueño del saber y otro que asimila y recibe ese saber asumiéndose como carente de él (relación profesor-alumno). Según Deleuze, un diagrama configura una relación de fuerzas (composición de fuerzas activas y reactivas), y tiene, por ende, dos caras: una que apunta a las estructuras de poder que sustenta, y otra que apunta hacia el campo libre de fuerzas en que se apoya. Ahora bien, ese campo de fuerzas en cuanto tal rebasa al diagrama y a todo orden de saber-poder. Es el “Afuera” de toda determinación epistémica, social o política. Es una dimensión ontológica donde las fuerzas fluyen libremente, caóticamente incluso, constituyendo así, precisamente, el espacio originario de la resistencia. Es en este sentido, y Deleuze insiste en el punto que “la resistencia es primera” respecto al poder. En contra de lo que se asume normalmente, la resistencia no aparece solo después, frente a un Poder ya constituido (un Estado), como acción de enfrentamiento o como lucha revolucionaria (que busca cambiar el Poder). La resistencia está en el fondo del poder: es su base primigenia, de donde proviene, pero es a la vez aquello que se le escapa y que él busca atrapar, vencer. Por su naturaleza misma la resistencia traspasa, rebasa el poder por todas partes. La dualidad poder-resistencia es, pues, constitutiva de todo campo social. Ramírez, 2017, p.21-22

contrario, como sustituto de cualquier sustancia para “expandir la conciencia”. El ordenador como la herramienta para liberar la conciencia y transmutar en el cosmos.

El *ciberpunk* emergió en la década de los noventa como un movimiento estético y político de entre las nuevas relaciones tecnológicas⁴⁸. Novelas como *Neuromancer* de Gibson tenían por figura central a lo que hoy reconocemos como un *hacker*. En el caso de esta novela, el *hacker* no solo transgredía las normas del mundo virtual, sino que lo hacía muy al modo de un héroe, para salvar al resto de la humanidad en el mundo real.

El género literario de la *ciencia ficción* encontró en la digitalización del sujeto y el mundo, el campo imaginario para aterrizar toda una serie de variadas temáticas en torno a las nuevas posibilidades que el ordenador y el internet revelaban, así aparecieron títulos como *Siberia* o los textos de Asimov. Emblemas de una cultura que también paso a formar parte del mundo de la música, pintura, cine, en fin, a toda forma de expresión contemporánea (Dery, 1998, p. 27-78).

Así emergieron artistas plásticos como Sterlac u Orlan, mismos que consideraban a la corporalidad humana como obsoleta y al cuerpo como el verdadero campo de batalla cibercultural. Ambos artistas experimentaron con la modificación corporal en base a lo que comprendían por “ciber”. El Body-Art de la cibercultura mostraba en Sterlac, prótesis y comportamientos con ellas que figuraban una visión de lo *posthumano*. Buscaba con gran énfasis “objetivar” al cuerpo, “tecnologizarlo” para el campo de guerra digital. Esto después de una fase de experimentación corporal de por sí, en donde se suspendía con ganchos atravesados en la espalda y cocido de la boca o se ponía a dibujar en un espejo, “el puro ciberpunk” para Mark Dery (1998, p. 165-187).

⁴⁸ Los *criptopunks* defienden el uso de la *criptografía* y otros métodos afines como medios para conseguir el cambio social y político. El movimiento, fundado en el año 1990, ha sido especialmente activo durante las guerras *criptográficas* de la década de los noventa y tras la *primavera virtual* de 2011. El término *criptopunk* proviene de la unión las palabras *Cypher* (*clave, cifra, código criptográfico*) y *punk*, y se incorporó al *Oxford English Dictionary* en el año 2006. Assange, 2012, p.13

Con Orlan las cosas fueron más allá, *La obra maestra absoluta: La reencarnación de santa Orlan*, era considerada por la misma un arte carnal. Mostraba sus cirugías como un performance en donde se hacía modificaciones corporales, anestesiada, mientras cantaba o recitaba un poema si era posible. Dichas cirugías se desarrollaban bajo un canon estético definido por la artista, mismo que guiaba las manos de los cirujanos:

Esta cara compuesta tiene la frente de la Gioconda, los ojos de la Psique de Gérôme, la nariz de una Diana de la Escuela de Fontainebleau, la boca de la Europa de Boucher y la barbilla de la venus de Botticelli. Dery, 1998, p.265.

Si bien críticos del arte como Bárbara Rose consideran que al hacer esto Orlan solo cumple con los estereotipos machistas y la actitud sumisa de cumplir con estos cánones, Orlan aseguraba que su problema más que con los géneros era con el hecho de que se puedan asumir posturas como la de lo *natural* y lo *antinatural*. Si se termina con ese prejuicio y se concibe al cuerpo en su obsolescencia, entonces se da un gran paso hacia una existencia *posthumana* (1998, p.253-256).

A su vez, en el mundo cotidiano, lejos del especializado mundo del Arte o la Ciencia, aparecieron verdaderos *hackers* y *posthumanos*. Los primeros pueden ser vistos como aquellos sujetos con las capacidades técnicas para desarrollar y manipular a las redes de información digital codificada, mismos que al emprender sus actividades desde distintos principios fundamentales, son vistos o como un grupo de activistas en pro de la libertad humana y el derrocamiento de los gobiernos opresores, o como un grupo de bandidos en contra de las normas éticas de nuestra sociedad civil, como transgresores de su libertad. El hacker del mundo real trabaja a distintos niveles, desde el desarrollo de software libre, hasta el activismo, mismo que, al liberar la información digital, repercute en las relaciones sociales y es llegado a juzgar como criminal⁴⁹.

⁴⁹ Hoy en día vivimos el caso controversial de *WikiLeaks* y la condición política de Julián Assange, enemigo público de los EUA y algunas otras naciones, esto último, por liberar y difundir información clasificada. En el prólogo al texto *Cipherpunk. La Libertad y el futuro de internet*, 2012, redactado por Assange, se explica:

El autor principal que firma este libro lleva desde junio de 2012 encerrado en una embajada, sin poder poner un pie en la calle, sometido a un acoso absolutamente impropio. Se ha visto perseguido, acusado de delitos con una base

El hacker es un especialista en el desarrollo de las nuevas tecnologías de información y, por tanto, no es extraño que la historia de sus desarrollos este llena de ellos.

En realidad, los hackers han sido fundamentales en el desarrollo de Internet. Fueron hackers académicos quienes diseñaron los protocolos de Internet. Un hacker, Ralph Tomlinson, trabajador de la empresa BBN, inventó el correo electrónico en 1970, para uso de los primeros internautas, sin comercialización alguna. Hackers de los Bell Laboratories y de la Universidad de Berkeley desarrollaron UNIX. Hackers estudiantes inventaron el módem. Las redes de comunicación electrónica inventaron los tableros de anuncio, los chats, las listas electrónicas y todas las aplicaciones que hoy estructuran Internet. Y Tim Berners Lee y Roger Cailliau diseñaron el browser/editor World Wide Web, por la pasión de programar, a escondidas de sus jefes en el CERN de Ginebra, en 1990, y lo difundieron en la red sin derechos de propiedad a partir de 1991. También el browser que popularizó el uso del World Wide Web, el Mosaic, fue diseñado en la Universidad de Illinois por otros dos hackers (Marc Andreessen y Eric Bina) en 1992. Y la tradición continúa: en estos momentos, dos tercios de los servidores de web utilizan Apache, un programa servidor diseñado y mantenido en software abierto y sin derechos de propiedad por una red cooperativa. *Castells, 2001.*

El problema del *posthumano* “real” surge justo con las intervenciones del *hacker* y el *ciberpunk* en la cultura contemporánea, pues, como estas dieron acceso al grueso de la población hacia ese nuevo campo de la imaginación, esa nueva *imagen del mundo* que algunos llamaron *ciberespacio*, se ha llegado a pensar que todos somos seres fuera del molde del humano tradicional o ideal, que hemos perdido o nunca hemos

absolutamente absurda, y amenazado de muerte por políticos de países supuestamente civilizados. Ha podido comprobar lo que pasa cuando tu organización es perseguida hasta el punto de cortarle todas sus posibles fuentes de financiación, lo que ocurre cuando, en una absoluta falta de respeto a las leyes y a las relaciones internacionales, se presiona a quienes deberían ser medios de pago neutrales para convertirlos en supuestos guardianes morales del dinero de sus usuarios. Utilizando VISA, MasterCard o PayPal puedes hacer donaciones al KuKlux Klan, a organizaciones pronazis o a entidades que defienden el odio o el uso de la violencia... pero no puedes contribuir a financiar a WikiLeaks. Si lo intentaste en su momento, tienes muchas posibilidades de que tu dinero, simplemente, no llegase a tu destino. Si lo intentas ahora, tendrás que buscar métodos alternativos, porque lo normal es que te encuentres con que, sencillamente, no es posible. Si, en un arrebato de moralidad, decides prescindir de los servicios de esas empresas que te impiden hacer lo que quieres con tu dinero y donar a una causa que estimas justa, te encontrarás con que es extremadamente difícil, en el mundo en que vivimos, hacer una vida mínimamente normal sin ellas. WikiLeaks es el signo de los tiempos: el desarrollo y popularización de la red como herramienta en manos de una parte significativamente mayoritaria de las sociedades desarrolladas que ha determinado que muchas de las cosas que antes tenían lugar en secreto, dejen de transcurrir en la oscuridad. La red es la herramienta más poderosa para que los ciudadanos en las sociedades democráticas pongan en práctica una supervisión completa sobre las actividades de sus teóricos representantes, los políticos. Pero ante una herramienta así surge un problema de primera magnitud, una disfuncionalidad manifiesta: hacía ya mucho tiempo que esos teóricos representantes de los ciudadanos habían dejado de representarlos, para pasar a representarse a sí mismos y a sus intereses particulares.

p.4-5

poseído naturaleza objetiva alguna debido a los desarrollos de nuestra tecnología y en el contacto con ella hemos quebrado toda forma esencial.

El *ciberespacio* y su contenido es el producto de una ardua batalla por el dominio de la información y la libertad de expresión. A su vez, es el conjunto producido entre una sensibilidad y el objeto cibercultural. El *ciberespacio* es un *pliegue* en donde se concentran el *tiempo* y *espacio* de lo digital, mismo que, como herramienta a la mano para la configuración de sus imágenes y la imagen de sus objetos, se vale del *morphing*.

El *morphing* es la técnica que por principio mezcla un par de imágenes para obtener otra nueva. Hoy en día, nos es algo totalmente cotidiano, por ejemplo, esas aplicaciones dentro de *Facebook* que permiten mezclar una foto propia y una de la pareja, esto para visualizar cómo podrían ser los “futuros hijos”. La mezcla puede darse en un porcentaje distinto de dominio por parte de una imagen o de otra sobre el resultado visual e inclusive en un 50-50. De igual forma el *morphing* se puede desarrollar entre imágenes distintas y entre varias imágenes⁵⁰.

Pero el *morphing* va más allá de ello, en el mundo del cine este se ha popularizado bajo el nombre de los *efectos especiales*. Mark Dery menciona que, ya desde 1988 con la película “*Willow*”, se estrena esta forma de *efecto especial* o *morphing* dentro de la imagen fílmica (1998, p.254). Dicha película trata sobre un enano que encuentra al bebe de una poderosa bruja buena, misma que ha sido encarcelada por una bruja mala y un rey “oscuro”, esto para poder cumplir algún malvado propósito. Antes de su asilamiento, dicha bruja buena arroja al río a su hija. El enano la encuentra en el río próximo a su casa, algún tiempo después del dramático evento y en el camino que emprende para encontrar a los padres de la bebé, se interpone en el conflicto de las brujas y el mago oscuro para ayudar a hacer el bien. En el camino alguien lo convertirá en aprendiz de mago y, con sus nuevos poderes hechizará a algunos

⁵⁰ Circulan en las redes diversos artículos respecto al *morphing*, en este texto hago referencia al de Isaac Trigo Conde, titulado: *Transformación de imágenes: Morphing*, 1998. Mismo que aparece en el ACTA: <https://www.acta.es/recursos/revista-digital-manuales-formativos/489-transformación-de-imagenes-morphing>

personajes para transformarlos en animales. Quizá, este es el tipo de *efecto especial* predominante en la película o imagen digital, desde entonces, hasta el día de hoy. Mismo que se ha podido perfeccionar en algún sentido.

Sobre el sentido de dicho perfeccionamiento, Negroponete propone que se ha preferido la ruta de *la calidad de la imagen* en torno a la atracción de los sentidos. Hacer más atractiva a la imagen, una suerte de *sensualidad* en el objeto digital que ha llevado al desarrollo de la “Alta definición”, la calidad de “Blue Ray” y la “Pantalla plana” o de “plasma”. Para su pesar, se deja de lado *la importancia del contenido de la imagen*, pues *la imagen* no solo puede ser y es atractiva, siendo un aspecto importante en su desarrollo en el que siempre se tiene que trabajar: el hecho de como se hace llegar al usuario o espectador la calidad de una imagen, pero, el dialogo que esta desarrolle con su público espectador, la experiencia que generara cuando sea imagen-percibida, es de suma importancia en el desarrollo de dicha tecnología puesto que, quizá provocara, no solo un gusto por cierta programación, sino un trastocamiento o cambio de tonalidad en la manera de hacer una imagen, tanto en el televisor o pantalla digital con un sitio web, como en él espectador de ese *instrumento técnico* mediante su percepción (1996, p.82).

Hoy en día, quizá estamos tan saturados de *efectos especiales* en el cine y T.V. Digital que ya no nos sorprenden tanto, pero el *efecto especial* es un estilo de *morphing* que ha invadido a la estética de las imágenes que percibimos cotidianamente, es decir, el *morphing* se ha colado en el desarrollo cotidiano de *la imagen del mundo* desde la cibercultura. En el caso de sitios web buscadores como *Google*, el *morphing* ya no solo se da entre imágenes visuales, sino entre clics y enlaces, mediante *diagramas* que formulan imágenes o *mapas mentales* del interés público, *monstruos* asimétricos que participan en la construcción del imaginario social y sus opiniones mostrándonos formas de conducta y existencia que quizá de otra forma pudieron sernos desconocidas o que en realidad no existen como se describen a sí mismas.

A la vez que el campo del *ciberespacio* puede ser un algo manipulador de la subjetividad y personalizante, el objeto y la técnica “morfa” nos permite trastocar al campo, esto claro está, con conocimiento de este. Al día de hoy, la naturaleza está perdiendo su *tradicional opacidad objetiva* frente al objeto *morfo* del *ciberespacio*, pues parece que podemos acceder a sus secretos más íntimos e involucrarnos más a fondo en su creación, logrando así, menguar su *rigidez analógica* o antagónica:

Ingresa así, ella también, en el proceso de digitalización universal. Y en ese nuevo suelo empiezan a brotar las metáforas de programación y edición digital del código de la vida, que ya están plasmando sus efectos en el mundo vivo. *Sibila, 2010, p.110.*

El mundo y sus habitantes son comprendidos como figuras de la información que, en su lectura e interpretación también son modificables al gusto. Por ejemplo, las teorías respecto al *genoma humano* probable culmen del pensamiento operacional, de la ideología cibernética. Como tal ya han mostrado sus posibilidades en la modificación genética de los alimentos y animales con casos como el *del trigo de Monsanto* o la *oveja Dolly*, y justo ahora provocan controversia respecto a legislaciones políticas sobre la clonación de humanos y ciertos experimentos genéticos con los mismos (*Sibila, 2010, p.111*).

Así entonces, en el caso de la cibercultura, el problema de *la naturaleza humana* se dibuja como el de alguna cosa en eterna transformación y adaptación, ser arrojado a la nada por su creador, algo que dependiendo de sus facultades técnicas y lógicas se esfuerza por sobrevivir en un mundo creado sin la expresión de su fin último o un destino. En ese esfuerzo se configura pues, una visión de la realidad y unas formas de relación específicas que adoptan a la técnica como la única forma de afrontar al vacío o la nada⁵¹.

⁵¹ Respecto a este punto, Fernando Broncano en su texto *La melancolía del ciborg*, nos comparte el mito de *Galatea* o del *Protágoras* como figuras de la condición humana contemporánea en torno a sus “progresos” técnicos:

Lo que les propongo es que piensen por un momento en esta figura de Galatea abandonada y seguramente tendrán una figura inquietante de la condición humana. Al ser abandonada, Galatea vuelve a un estado extraño que no es ya el de estatua ni es el de ser amado que se mantiene viva por la mirada amorosa del diseñador. Galatea existe en un ámbito que ya no es lo natural ni lo artificial: lo artificioso de su estructura ha sido desvelado por el abandono, pero su naturaleza no se explicaría sin la emoción por la obra de Pígalión. Lo que les propongo es que consideren que todos somos Galatea

Como las nuevas cualidades del *ciberespacio* modifican y aportan a nociones tales como la *dimensión* y *duración* de las cosas, conforme se vuelve más rápido y diverso, el mundo de la red deja la sensación de que este cuerpo físico no es suficiente para desarrollar las infinitas capacidades que lo ciber revela del intelecto humano, se necesita “actualizarlo”. El pensamiento se concibe como algo imbricado con el cuerpo y que urge de modificaciones tecnológicas en este para ser modificado él mismo, construido de otra forma. Las prótesis y cirugías comienzan a brotar como una necesidad de objetivación que nos llevará al progreso tecnológico y humano con todo y cuerpo, o por lo menos sin que este represente ser un lastre, como ya pensaban Orlan y Sterlac.

Desde la cibercultura de finales del siglo XX, la naturaleza humana se considera la de un cyborg⁵². Un ser siempre al límite, en constante transición. Y ni siquiera es que, como se piensa quizá popularmente al oír la palabra cyborg, seamos un cyborg de tipo *Terminator 2*: un ente de metal líquido, del cual, todo su ser es producto de la

abandonada, producto de la indeterminación del origen y la indeterminación de la existencia. Una larga tradición nacida en el territorio de la antropología filosófica, que se remonta al mito de Prometeo y Epimeteo contado por Platón en el Protágoras, sostiene la idea de que el hombre es, a diferencia de otros animales, un ser inadaptado que llega al mundo con sus funciones indeterminadas y que la técnica viene a suplir y cubrir sus necesidades. Es lo que narra el mito de Prometeo, un dios menor que resuelve el problema creado por su hermano Epimeteo, a quien Zeus le encargó el trabajo de dotar a los animales de dones y propiedades. Epimeteo realizó su trabajo con un sentido del equilibrio y el juego limpio excelentes, pues dotó a los animales de cualidades complementarias: al lento, le dotó de medios de defensa; a la presa, de velocidad para escapar, etcétera. Pero olvidó al hombre, que quedó desposeído de facultades específicas y, como sabemos, fue Prometeo quien resolvió el problema robando el saber técnico a los dioses, junto con el fuego que permitía desarrollar las técnicas. Arnold Gehlen y Ortega pertenecen a esta tradición que resume la historia humana en una historia de esencias incompletas. En ella se contrasta la buena adaptación de los animales frente a la neotenia, la desprotección y la aparente poca especialización de los humanos que tendrían que haberse llenado de objetos técnicos para cubrir sus carencias. 2009, p.17-19

⁵² *Un cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción. La realidad social son nuestras relaciones sociales vividas, nuestra construcción política más importante, el mundo cambiante de ficción. Los movimientos internacionales feministas han construido la «experiencia de las mujeres» y, asimismo, han destapado o descubierto este objeto colectivo crucial. Tal experiencia es una ficción y un hecho político de gran importancia. La liberación se basa en la construcción de la conciencia, de la comprensión imaginativa de la opresión y, también, de lo posible. El cyborg es materia de ficción y experiencia viva que cambia lo que importa como experiencia de las mujeres a finales de este siglo. Se trata de una lucha a muerte, pero las fronteras entre ciencia ficción y realidad social son una ilusión óptica. Haraway, 1991, p.253*

tecnología de vanguardia, sino que, al estar en constante mutación o posibilidad de ello por nuestras propias habilidades, somos un *ser mutante* en eterno desarraigo, un *morfo* eterno del cual no se sabe de dónde vino, pero se sabe que es información.

Estoy argumentando en favor del cyborg como una ficción que abarca nuestra realidad social y corporal y como tal recurso imaginativo sugerente de acoplamientos muy fructíferos. La biopolítica de Michel Foucault es una flácida premonición de la política del cyborg, un campo muy abierto. A finales del siglo xx -nuestra era, un tiempo mítico-, todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en una palabra, somos cyborgs. El cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política. Haraway, 1991, p.253-254.

Pensadores como Félix Duque en *Cyborgs, super hombres y otras exageraciones* (2006), observan a todo este asunto del cyborg con ojos de sospecha. Para Duque el cyborg es la parafernalia del *cibermaniaco* que en realidad encubre un terror a la carne humana⁵³. De igual forma artistas como David Cronenberg se especializan en mostrar ese lado de la carne por el cual ahora también se le desdeña: Esta es fuente de putrefacción, enfermedad, dolor y de muerte. Por ello hay que modificarla, tecnologizarla, puesto que da terror (Dery, 1998, p. 259).

Para ambos, el tipo de batalla que se libra en el terreno corporal parece ser más una carrera por la *desencarnación del ser*, por volverlo más digerible y manipulable, apegado a nuestras fantasías terrenales de salubridad y competitividad, más *útil* para el campo de guerra. El cyborg desde aquí es visto como el ser que tiene horror a su carne o corporalidad, esto como una forma de ser contradictoria a su propia naturaleza de carne, misma de la que intenta separarse pero que para hacerlo no encuentra otro medio que a ella misma.

Sin embargo, autoras como Haraway prefieren ver en la *ficción*, la potencia para encarnar nuestra ontología y manera de relacionarnos en sociedad ante un mundo en

⁵³ Lo que algunas tendencias actuales de la ciberanía (más que cibergología) nos presentan, deja poco lugar a la esperanza de una rebelión postsocialista – o al menos insumisión como en *Total Recall (Desafío total)*- de las razas, géneros y marginados de toda suerte, que se aprovecharan de la expansión del sistema para boicotearlo desde dentro. Más bien al contrario, pareciera que estuviéramos asistiendo en estas postrimeras del siglo y del milenio a una extrañísima suerte de tecno espiritualidad laica como reacción extrema frente a la más bien empalagosa New Age con sus ensoñaciones sobre la Gran Madre Naturaleza, las <<buenas vibraciones cósmicas>> y demás arrebatos de los hijos de las flores. Hernández, 2006, p.174

donde la naturaleza se construye. Si se comprende como el *efecto especial* ha salido del cine para encarnarse en un bombardeo intensivo de imágenes trastocadas con tecnologías silenciosas, mismas que configuran *verdades posicionadas* y formas de vida, entonces no será difícil comprender también, cómo es que, mediante los medios digitales, se construye a la realidad, como con la *doxa*².

Por ello la *ficción* podría dejar de ser considerada como algo distinto a la realidad para referirse a la manera en que se aparece el ser en cibercultura: como el posicionamiento en el mundo desde el cual se crea y se celebra toda una taxonomía de este, el trastocamiento de la verdad que inclusive mediante la metonimia y la creación, se está siempre configurando como *verdad posicionada*⁵⁴.

El *objeto morfo* nos puede llevar a pensar que la *ficción* no es solo una forma de trabajar desde la creación artística, sino que, posiblemente, también forma parte de la experiencia de la realidad como un conjunto de cosas y eventos dentro de una red desde la que nos relacionamos con ellos y nos posicionamos.

Probablemente la *ficción* sea la manera en que vamos comprendiendo a la información incompleta que recibimos y somos, siendo que, la comunidad que habitamos y de la que formamos parte, aunque creada en realidad por diversos factores que a veces sus integrantes desconocen, da las notas de aprobación o rechazo que la tomaran como verdad privilegiada entre otras, inclusive como norma ética o del gusto. Aprobación que análogamente a su génesis, se jugara la posición en relaciones de poder y se manifestara en el entorno ¿o es que acaso alguna vez, en alguna época hemos poseído o nos ha poseído algo así como la Verdad en su

⁵⁴ Para autores como Saer, la ficción no es una reivindicación de lo falso sino mezcla de lo empírico y lo imaginario. Dicha mezcla es un aspecto que determina su organización. Un autor de ficciones se sumerge en la masa fangosa de lo imaginario y lo empírico y su obra es siempre una mixtura posicionada en cierta forma respecto a lo verdadero y lo falso. Por ello la ficción no es exposición de tal o cual ideología, sino un tratamiento específico del mundo inseparable de lo que trata. Las grandes ficciones de nuestro tiempo se dan precisamente en ese entrecruzamiento entre verdadero y falso. Saer, 1999, p. 10-11

totalidad? ¿No nos obliga esto a entender a toda encarnación como una suerte de ficción?

Autores como Jean-Paul Sartre se inclinaban a considerar a la *ficción* como algo encadenado con lo perceptivo. Explicaban que estos se encadenaban en el *objeto lógico* o *noema* producto de una *intencionalidad de la conciencia* o *noesis*, y que, por tanto, eran en cierta medida irreales o cargados de cierta nada. Tan solo sus rasgos eidéticos revelarían un contacto con lo real, siendo que los objetos del mundo serían constituidos por un halo de nada o de *ficción* que también representaba falsedad respecto a la cosa que nos provoca percibir algo y hacer de ello *la ficción del árbol en flor* o *el centauro*⁵⁵.

Solo que, en la comprensión sartreana de la intencionalidad fenomenológica y la imaginación, la percepción era una actividad de la conciencia intencional separada de la ficción, actividad que era una especie de *adición* del ser en donde se sumaban partes de percepciones vividas desde la cosa misma⁵⁶. Posiblemente para el Sartre de *La imaginación, la carne* era un movimiento *centrípeto* mediante el que el humano entraba en contacto con lo real, un enroscamiento de la actividad de la conciencia

⁵⁵ En su estudio sobre "La imaginación" (1936) Sartre explica: *En realidad, hay en Husserl el principio de una respuesta. La ficción <<centauro que toca la flauta>> es comparada en las Ideen con la operación de adición. Se trata en los dos casos (el de la ficción y la percepción) de una conciencia <<necesariamente espontánea>>, mientras que, para la conciencia de intuición sensible, para la conciencia empírica, la espontaneidad está fuera de cuestión. Más tarde en las Meditaciones cartesianas, distingue las síntesis pasivas que se hacen por asociación y cuya forma es el transcurso temporal y las síntesis activas (juicio, ficción, etcétera). Así toda ficción sería una síntesis activa, un producto de nuestra libre espontaneidad; toda percepción, por el contrario, es una síntesis puramente pasiva. La diferencia entre imagen-ficción y percepción provendría, pues, de la estructura profunda de las síntesis intencionales.* Sartre, 2006, p.213-214

⁵⁶ No es que se busque aquí hacer de Jean-Paul Sartre un "hombre de paja" o incluir la postura de un hombre que estuvo ausente durante toda la investigación para destruirla, se busca aquí contrastar y hacer breve mención de la postura filosófica con la que más dialogó Merleau-Ponty imaginariamente mediante sus textos en vida y en sus encuentros cuando trabajaron juntos en la revista *Les temps modernes*, solo que, siguiendo el punto de vista de estudiosos de los textos de Merleau-Ponty como Fernando Montero, quien hace el prólogo a los textos de *Sentido y sinsentido* en su edición castellana en *Península*, 1977. Para el autor del prólogo mientras que el pensamiento sartreano está referido a los estudios sobre la fenomenología en sus primeras etapas, Merleau-Ponty pone énfasis en el estudio de los textos de la última etapa e inéditos de Husserl, razón por la cual los pensamientos de ambos autores contrastan y deben de contrastar, esto si se entiende que el objeto de interrogación y reducción en las diversas etapas del pensamiento husserliano cambia y trata de atender cuestiones distintas, algunas que ya se han tratado y otras que están por presentarse. Inclusive otra forma de leer la obra Merleau-Ponty es como un antes y un después de su conciliación y ruptura con los planteamientos sartreanos hacia inicios de los años "cincuentas" asunto de otra posible investigación. p.5-33

sobre sí misma, aunque claro que siempre provocada por la *intencionalidad* a su referente. El objeto de la percepción probablemente era una suma de actividad y pasividad de la conciencia que generaba una *hilé* de las cosas mismas y, para Sartre, la *ficción* estaba permeada de algo no real.

Por otra parte, en el planteamiento merleupontiano de la actividad perceptiva entremezclada con la imaginaria desde el desarrollo del propio sensible o la sensibilidad entorno al objeto, podemos apreciar a la actividad del intelecto como una *sinergia* entre imaginación y percepción, llegando a reconsiderar a *la imagen del mundo*, no solo como una forma de crear objetos sino como una forma de existencia posicionada de tal modo en el mundo y su relación con él, que lo modifica y actualiza *centrípetamente* desde un movimiento *centrífugo* de la intencionalidad misma.

Para este último filósofo francés, a veces olvidamos que *el ojo* o *las manos* ya son computadora del mundo o que el proceso que se suele describir como de *fiscalización* del ser es el mismo por el cual ya logramos percibirlo. Si no *fiscalizáramos* al ser, si no extendiéramos nuestra corporalidad en él y su *facticidad* en nosotros, simplemente no existiríamos. Por ejemplo, el ver, si viésemos al horizonte en su totalidad no tendríamos hacia donde volver la mirada, necesitamos siempre una posición desde la cual nace la perspectiva y entonces, los movimientos de los ojos y el cuerpo en su totalidad, revelando puntos de presa y uniéndolos mediante la configuración de la experiencia con el entorno, dibujan a la totalidad del ser y con ello al horizonte.

¿Diremos entonces que hay una mirada del adentro, un tercer ojo que ve los cuadros y aun las imágenes mentales como se ha hablado de un tercer oído que capta los mensajes del afuera a través de los rumores que provocan en nosotros? Para qué, cuando toda la cuestión está en comprender que nuestros ojos de carne son ya mucho más que receptores de las luces, los colores y las líneas: son computadoras del mundo que tienen el don de lo visible, como se dice que el hombre inspirado tiene el don de las lenguas. Es cierto que tal don se alcanza por el ejercicio y que no en pocos meses ni en soledad, un pintor llega a conseguir su *visión*. Aquí no está la cuestión: precoz o tardía, espontánea o formada en el museo, su visión en todo caso no aprende sino viendo, no aprende sino de sí misma. Merleau-Ponty, 1986, p. 20-21.

Así entonces, puede llegar a considerarse que la objetivación buscada por algunas figuras de la cibercultura parte o de un prejuicio cartesiano sobre la naturaleza escindida y no de un principio general entre sus partes o de una verdadera actitud artística hacia la naturaleza en el sentido merleauPontiano. Esto último quiere decir que, dicho proceso de objetivación y computación del acontecimiento ya es registrado en nosotros primigeniamente sin que se done de manera propiamente activa a la conciencia en su quehacer.

La *objetivación* del mundo es un proceso *pre-dado* en nosotros mediante el cual lo conocemos, es la manera en que se dibuja un horizonte para nosotros con cosas separadas sobre un mismo mundo. A su vez, la objetivación es nuestra manera de construir mundo subjetivamente y hacer sociedad intersubjetiva. Pues en dichas construcciones, sujetos, técnicas y entorno, se definen el *estilo* en que deviene la forma peculiar de esa objetivación.

La postura de Merleau-Ponty respecto a *la ideología cibernética* es muy clara y se nos presenta en la apertura de una obra tan grande y tan pequeña como lo es *El ojo y el espíritu* (1986):

El <<pensamiento operacional>> viene a ser una especie de artificialismo absoluto, como se ve en la ideología cibernética, en que las creaciones humanas son derivadas de un proceso natural de información, pero él mismo concebido conforme al modelo de las máquinas humanas. Si este género del pensamiento se hace cargo del hombre y la historia, y si fingiendo ignorar lo que sabemos de ellos por contacto y posición, trata de construirlos a partir de algunos índices abstractos, como lo han hecho en Estados Unidos un psicoanálisis y un culturismo decadentes, pues el hombre llega a ser verdaderamente el manipulandum que cree ser; si esto ocurre, se entrara en un régimen de cultura donde no hay más verdad o falsedad respecto al hombre y a la historia, un sueño o una pesadilla de las que nada podría despertarlo. 1986, p.11.

La filosofía de la ciencia contemporánea de Merleau-Ponty y emergente de campos como el cibernético, considera al pensamiento como el conjunto de las técnicas de aprehensión que inventa, como un ensayo u operación que es esfuerzo del intelecto (1986, p.9). Y dicha práctica constructiva se considera de principio como dada sobre la base de un mundo existente, mismo que también es una construcción. Al filósofo

francés le parecía que dicho pensamiento científico recaía sobre una pequeña *racionalidad negativa* que se olvidaba del horizonte invisible e irracional desde el que se donaba el mismo sentido de la construcción⁵⁷.

En el caso de la cibernética, consideraba que hacía falta volver a reflexionar sobre nuestra posición y nuestra relación con el mundo para no seguir en esta especie de decadencia epistémica con una ciencia que es un eterno campo de guerra subjetivo. Para ello volvía la mirada hacia aquel *gran racionalismo* del siglo XVII y proponía cosas como la siguiente⁵⁸:

Es necesario que el pensamiento de ciencia -pensamiento de sobrevuelo, pensamiento del objeto en general- se vuelva a situar en un “hay” previo, en el sitio, en el suelo del mundo sensible y del mundo trabajado tal como está en nuestra vida, para nuestro cuerpo; no ese cuerpo posible del que fácilmente se puede sostener que es una máquina de información, sino este cuerpo actual que llamo mío, el centinela que asiste silenciosamente a mis palabras y mis actos. 1986, p.11.

Quizá desde el punto de vista merleauPontiano, si el cyborg retornara a su posición encarnada y por tanto sensible, su técnica le revelaría una forma de estar relacionado

⁵⁷ *Habría que llamar “pequeño racionalismo” al que se profesaba o se discutía en 1900, y que era la explicación del Ser por la ciencia. Suponía una inmensa Ciencia hecha ya en las cosas, a la que la ciencia efectiva se reuniría el día de su cumplimiento, y que no nos dejaría nada que preguntar, ya que toda pregunta sensata habría recibido su respuesta. Nos es muy difícil revivir aquel estado del pensamiento, tan cercano, sin embargo. Pero es un hecho que se ha soñado con un momento en que la mente, habiendo encerrado en una red de relaciones “la totalidad de lo real”, y como en estado de repleción, permanecería desde ese momento en reposo, o no tendría ya, sino que sacar las consecuencias de un saber definitivo, y que atender, con alguna aplicación de los mismos principios, a los últimos sobresaltos de lo imprevisible. Merleau-Ponty, 1969, p.179*

⁵⁸ *Si aquel racionalismo [el pequeño] es para nosotros difícil de pensar, es porque era, desfigurado, irreconocible, una herencia, y porque nosotros nos hemos ocupado de la tradición que poco a poco lo había producido. Era el fósil de un gran racionalismo, el del siglo XVII, rico en una ontología viva, que había ya languidecido en el siglo XVIII, y del que sólo quedaban, en el racionalismo de 1900, algunas formas externas. El siglo XVII es ese momento privilegiado en que el conocimiento de la naturaleza y la metafísica creyeron encontrar una base común. Creó la ciencia de la naturaleza y no hizo sin embargo del objeto de ciencia el canon de la ontología. Admite que hay una filosofía por encima de la ciencia, sin ser una rival para ella. El objeto de ciencia es un aspecto o un grado del Ser; está justificado en su lugar, tal vez por él aprendemos a conocer el poder de la razón. Pero ese poder no se agota en él. De diferentes maneras, Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche, bajo la cadena de las relaciones causales, reconocen otro tipo de ser, que la subtiende sin romperla. El Ser no cubre por entero el plano del Ser exterior, no puede doblarse exactamente sobre él. Existe también el ser del sujeto o del alma, y el ser de sus ideas, y las relaciones de las ideas entre sí. La relación interna de verdad, y ese universo es tan grande como el otro, o mejor dicho lo envuelve, puesto que, por estricto que sea el vínculo de los hechos exteriores, uno no da razón última del otro; participan juntos de un “interior” que su unión pone de manifiesto... 1969, p.179-180*

con la naturaleza y expresarla, más que una misión por hacer el mundo desde la pura nada, a la cual, quizá él intenta adentrarse en su comprensión. El cyborg, *ser de las fronteras*⁵⁹, lo sería porque se intenta comprender dentro de un mundo de objetos, mismos objetos que ya son frontera de algo más, frontera entre el ser y nosotros, nuestro punto de contacto con *la contingencia total en su necesidad diferida*.

El interés cyborg por *la información* vendría dado del simple hecho de que el ser del acontecimiento es *información* y junto con él, su testigo lo es también. Pero *la información* no sería un cúmulo de datos dados sobre lo meramente subjetivo y objetivo sino la expresión de una postura del ser. La cibercultura y el cyborg encarnarían esta búsqueda por la comprensión de nuestro *ser informático y comunicativo*, capaz de modificar y conocer, tanto al mundo, como al resto de los seres. Entre ambos, entonces, el *morphing* sería un modo cognitivo, la manera de ordenar y procesar a la información, el cordón umbilical que los enlaza en una naturaleza común: *la percepción es un morphing y el morphing es un modo de la percepción*.

⁵⁹ *Los humanos no están inacabados, al contrario, sus técnicas, sus prótesis, los contextos de artefactos en los que evolucionaron sus ancestros homínidos humano les constituyeron como especie: no necesitan la técnica para completarse, son un producto de la técnica. Son, fueron, somos lo que llamaré seres ciborgs, seres hechos de materiales orgánicos y productos técnicos como el barro, la escritura, el fuego.* Broncano, 2009, p.18-19

Conclusiones: *la cibercultura como forma temporal*

La cosmovisión cibercultural se gesta desde la computación y la teoría de la información, primeros desarrollos teóricos en torno a su *instrumento técnico*. Dichos desarrollos emprenden algunas consideraciones ontológicas de corte *fisicalista*. La computación aunada a la cibernética de primer orden ha planteado la posibilidad de que exista un modo de ser idéntico, tanto para el aparato ordenador, como para el pensamiento humano: el ser *codificadores* y *decodificadores* de información.

La *información* es comprendida desde la perspectiva psicologista o cartesiana clásica, como si solo fuese un conjunto de datos duros percibidos sobre la *naturaleza naturada* que el intelecto estructura e interpreta, dándoles sentido según disminuya el caos y aumente la evidencia o retroalimentación del mensaje. En todo caso, se considera que la percepción es la misma en humano y máquina, siendo diferentes, tan solo, la capacidad de procesar los datos recibidos en un cierto tiempo y en una cierta cantidad ejecutando acciones efectivas, es decir, la capacidad de computarlos.

Desde esta perspectiva, la información carga al sentido de la realidad en datos que hay que traducir porque no son lo mismo que la materia viva de la naturaleza o la esencia humana, sino que son su abstracción, simulacro o virtualización, misma que distancia a los objetos del mundo virtual de los del mundo de “verdad”, pero que, a la vez, logra brindarles la cualidad de mostrarse como otra suerte de mundo o realidad con sus propios parámetros sobre el ser ello, cualidades que dan la nota de una cierta “presencia” o “verdad”.

Los planteamientos tanto de la física-estadística de mitad del siglo XX, así como de la cibernética, consideran a la existencia desde un mismo plano ontológico en donde la *entropía* y los sistemas *antientrópicos* desarrollan una dialéctica termodinámica que dota a la realidad de sentido, de identidad y diferencia. Aquí, el caos es como algo

que deshilvana el tejido de la realidad y contra lo cual toda estructura o conjunto se dona.

Ahora bien, en el caso de la cibernética de segundo orden, el caos no deshilvana al tejido de la realidad, sino que es el material con el que se teje toda presencia o cosa en el presente. En esta versión de la cibernética, el estudio de *la teoría del orden y la información* es una ruta para comprender a la *aparición del ser* desde el trasfondo de la teoría del caos y las relaciones complejas en él. En dicha epistemología del caos se pueden develar ciertas claves para la comprensión de la psicología humana, de sus relaciones comunicativas y de su ontología.

La información no es un dato puro que se recolecta y se colecciona a modo de resistencia ante la pérdida de las memorias y el paso del tiempo, sino un elemento que se aporta a cierta estructura más *autoorganizadora* que *antientrópica* dentro de un cierto presente. Dicha estructura *autoorganizadora* no libra una batalla contra el desorden, sino que se alimenta de él y en sus relaciones con él cobra una manera de aparecer específica. Inclusive, lleva a considerar que los datos puros y cargados de sentido unívoco o específico no existen, estos siempre se brindan sobre el conjunto y un fondo perceptivo que hace de la vivencia del dato una experiencia. Misma experiencia que pone el sentido al mundo a la vez que se lo padece y no como la vivencia de un fragmento del sentido del ser pasado, mismo que nos lleva, mediante la recolección de otras partes del rompecabezas del saber, a la sabiduría inamovible de la experiencia completa y del ser total.

La cibercultura emerge en torno al *instrumento técnico*, pero con el paso de los años y su propagación entre la población en general, esta se consolida como una intersubjetividad que personaliza y sectoriza vía la propia interfaz, dejando de ser el interés de solo un grupo de personas y convirtiéndose en un problema social. En la presentación del *ciberespacio* y algunos de sus sitios *web*, la técnica del diseñador

está generando una *doxa*² seleccionada y clasificada mediante ciertos algoritmos y el voto del usuario al hacer clic. Dicho algoritmo trabaja con datos y genera diagramas sobre las preferencias de la masa y sus partes. La *edición* de la imagen en el mundo cibercultural se da primero, por una sintaxis del experto programador que no es explícita y que, en todo caso, trata de ocultar la guía de una cierta forma final, esto es, camuflar sus intenciones de extraer información dentro de las líneas de su obra, misma que parece ofrecer información.

Es decir, no vemos al algoritmo de *Google* trabajando a la hora de buscar un tema en la barra buscadora, no sabemos bien a bien el criterio secreto del algoritmo para designar lugares en los resultados de una búsqueda. Aparentemente la edición y puesta en escena del criterio de selección se brinda por un movimiento irracional de cierta masa amorfa, así, sin teleología explícita. Pero en realidad, esta podría estar cargada desde su diseño con una cierta ideología que genera un *telos* en la cultura y una taxonomía del cosmos.

Lo que se comienza a evidenciar aquí es que la imagen audiovisual de la cibercultura no solo está configurada como el *instrumento técnico del cine*, por ejemplo, y que, aunque pensado para la percepción del espectador, intentando generar una experiencia común, la imagen cibercultural va más allá de mostrar algunas conductas sobre el objeto o comportamientos desde la técnica para intentar generar comportamientos y formas de vida explícitamente de forma tácita, esto es, en relación a la reacción irracional de las masas y las intenciones del creador del ciber-objeto percibido en su diseño.

Aquí aparece el metadato como una posibilidad de la información para transformarse y transformar al mundo real. La información y la relación con la interfaz deja de ser apreciada como la de una abstracción de datos desde una máquina o un mentalismo logicista, para apreciarse como el intercambio de opiniones sobre las posiciones del ser, capaces estas, de generar normas del gusto y afectar formas de vida

encarnándose.

Visto así, *la técnica morfa*, técnica que caracteriza al desarrollo de los objetos ciberculturales, no niega nuestra naturaleza, sino que indaga por ella y la expresa de una forma peculiar, con un estilo diferente que, sin embargo, reproduce de alguna forma a lo mismo. El *mundo cibercultural* es la encarnación de relaciones reversibles que desarrollan una trama o tensión entre la retrospectiva y el prospecto del presente. Historia elaborada entre cierta técnica de la percepción y acontecimientos dados que quizá, en su génesis, nada tienen que ver con la filosofía, pero que le atañen, puesto que en ella se configura un modo de ser en el tiempo, *un modo de ser tiempo* que nos habla de lo que es ser, a la vez que interactuamos en el mundo con los otros y con las cosas, es decir, existimos en el presente.

Un buen ejemplo de lo anterior sería el hipertexto, mismo que, etiquetando conceptos a modo de metadatos y enlazándolos con otros metadatos, genera redes de sentido, textos de textos que configuran constelaciones de campos, susceptibles estas de cambiar el sentido de su conjunto respecto a su posición, pero no de existir separadas de ella. Así entonces la etiqueta “amor” no cumplirá la misma función dentro de una web de poesía que de una pornográfica, y, aun así, seguirá siendo una misma etiqueta, un hipertexto que cobra distintas capacidades de acuerdo con el conjunto usuario-ciberespacio.

La interpretación del hipertexto lo es de los sitios web en su funcionamiento y de las formas de conducta que estos generan. El adentrarse en la comprensión de alguno de ellos simboliza la tarea de adentrarse en distintos tipos de constelaciones que contienen a una misma nomenclatura con diversas cargas de sentido e inclusive unas que son aparentemente contrarias, misma tarea que exige el desarrollo y participación de distintos tipos de experiencia y juegos del lenguaje. Para conocer en cibercultura tiene uno que tornarse un ente morfo también y jugar diversos juegos o experiencias

sobre alguna misma cosa.

La cibercultura como *forma temporal* hace tangible la presencia de una suerte de discursos entrelineas o entre imágenes, de *sentidos* o *significados* varios, generados estos mismos por la manera o *estilo* en que se presenta una creación o un objeto y a su vez, se desarrolla la percepción de ello: sus relaciones espaciales y temporales desde cierta posición en el mundo. La “máquina del lenguaje” o sintaxis que el ciberespacio genera como *forma temporal* no busca, específicamente, montar comportamientos para que sean percibidos con un fin estético, proponiendo una interrogación sobre el canon del origen o lo natural, sino para ser percibidos con un fin comunicativo que *busca proponer formas de conducirse y experimentar la existencia*. En cibercultura no solo se montan o exponen comportamientos, sino que también se los trastoca o modifica. No es que el *Facebook* nos ayude a socializar convirtiéndose en un complemento de nuestras actividades de convivencia, sino que, ahora, desde el *Facebook* socializamos, hacemos amigos, conocemos a nuestras parejas e intercambiamos información. Ahora así convivimos y hacemos intersubjetividad: me molesta cuando me dejan en “visto”, me pongo nervioso cuando recibo un mensaje del patrón, le “doy a like” a la foto de mi primo y mis condolencias a un conocido por su perro que murió debajo de la foto del funeral.

Si la cibercultura puede entenderse como el espacio del ser que encarna a la *ficción* es debido a que cuenta con una forma específica de historicidad, misma que hace relucir a sus verdades como condicionadas o posicionadas ante otras similares. Nuestra sensibilidad y manera de expresarnos se trastocan respecto a una serie de creencias mutantes basadas en la información, lenguaje del cosmos y el ente. La *ficción* denomina a la manera en que el ser se dona para un ente atravesado y rebasado por él mismo, esto a manera de una red de entes y cosas en situación similar llamada mundo. La situación en que la *ficción* nos describe obliga, no a rechazar la probable existencia de la verdad, la verdad de la cultura o la verdad del ser, sino a reconsiderarlas como verdad viva y mutante, caleidoscopio que siempre puede variar,

esto, a la vez que siempre consigue ser ella misma en su presentación. La *ficción* cibercultural es el posicionamiento en el pliegue de la personalización y mutación que el *instrumento técnico* o artefacto propicia mediante el conjunto de sus cualidades. La *forma temporal* de dicha ficción nos habla de la constitución humana a manera de seres informáticos que componen en torno a lo que se les presenta y construyen los espacios que habitan.

La ficción cibercultural lo es doblemente, por una parte, está en el utensilio y su usuario, mismos que generan una posición del ser, por otra, esta en el ciberespacio o la intersubjetividad que se genera en el uso del utensilio, mismo que propone conductas y sensaciones en el usuario, como ya de por sí lo hace un objeto común o *instrumento técnico* de la percepción. Así entonces, entre ambas ficciones se genera una naturaleza común reconocida como cyborg. La naturaleza cyborg ha sido pensada como aquella que considera al cosmos a manera de un conjunto de información abierta y caótica, misma que ayuda a desarrollar modos de existir y adaptarse en un universo igualmente caótico que, al no contar con una teleología explícita, es un simulacro de la verdad o una virtualización de algo que quizá, de alguna forma o en alguna parte, existe más densamente que la información, la materia y la carne, pero que desconocemos directamente.

Ahora bien, bajo el argumento merleauPontiano de la carne, la naturaleza cyborg es aquella que indaga por la propia existencia y que, en ello, genera una cosmovisión, una naturaleza común. Si se piensa al universo en su conjunto como información autoorganizada y a esta, como algo que incluye a la materia y la carne, e inclusive a la intersubjetividad, es decir, si se indaga por una naturaleza ontológica en cibercultura, habrá que reconocer que esta no puede existir ausente de teleología y que más bien depende del ámbito temático donde se instale para llegar a reconocerla. De ahí la importancia de pensar a la carne en cada presente como el de la cibercultura, para continuar desarrollando a la reflexión y la forma de concebir su naturaleza, tarea

propia de la labor filosófica.

Después de la cibercultura, la ficción representa entonces un nuevo reto para la filosofía pues ¿Qué labor le queda al filósofo ante un mundo cuya forma de historicidad es pura ficción sino es acaso el hecho de interrogarla, escucharla y seguir proponiendo más sobre lo mismo? ¿No es cierto que, por el hecho de que el conocimiento nunca será absoluto, que es pura verdad posicionada o ficción que se expresa, estamos en libertad de seguirlo desarrollando, inventándolo, a la vez que jalonándolo desde una tradición? ¿No nos ayuda acaso la cibercultura a dar cuenta de su presente y de todos los presentes cómo ficción? Quizá solo la demostración de una evidencia más allá de la existencia del observador y la percepción, más allá de la red, nos pueda comprobar la existencia de una *Verdad* más grande que la *verdad posicionada*, dejando a la ficción en un auténtico estatuto de ilusión, pero hasta al momento, hacer esto, ir más allá de *la correlación ontológica* hacia la definición del absoluto, representaría el retorno a un dogmatismo o idealismo trascendental que se suponían ya superados o dejados de lado en pro de una visión más vivida y horizontal del ser.

Bibliografía

- **Alloa** Emmanuel (2009) *La resistencia de lo sensible, Merleau-Ponty: crítica a la transparencia*. Nueva Visión. Argentina.
- **Assange** Julián (2012) *Cipherpunk. La libertad y el futuro de internet*. Traducción de Maestro María. Deusto. España.
- **Boburg** Felipe (1996) *Encarnación y fenómeno*. Universidad Iberoamericana. México.
- **Broncano** Fernando (2009) *La melancolía del ciborg*. Herder. España.
- **Cassin** Barbara (2008) *Googléame*. Traducido por Goldstein Víctor. CFE. México
- **Castells** Manuel (2001) *Hackers, crackers, seguridad y libertad. Lección inaugural del curso académico 2001-2002 de la UOC*. Versión electrónica: <http://www.uoc.edu/web/esp/launiversidad/inaugural01/hackers.html>
- **Castro** Óscar (2009) *Jacob Von Uexküll: El concepto de Umwelt y el origen de la biosemiótica*. Tesis para aspirar al Doctorado en filosofía. Versión electrónica: https://www.researchgate.net/publication/230620849_Jacob_Von_Uexkull_El_concepto_de_Umwelt_y_el_origen_de_la_Biosemiotica_Tesis_DEA
- **Colomer** Eusebi (1990) *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo tercero. Herder. España.
- **Crosson** y **Sayre** (1971) *Filosofía y cibernética*. Traducción de Alba Adolfo. FCE. México.
- **Danto** Arthur (1999) *El cuerpo/el problema del cuerpo*. Traducción de Abad Fernando. Síntesis. España.
- **Dery** Mark (1998) *Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo*. Traducción de Montoya Ramón. Siruela. España
- **Derrida** Jacques (2011) *El tocar Jean-Luc Nancy*. Traducción de Agoff Irene. Amorrortu. España
- **Haraway** Donna (1991) *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Traducción de Talens Manuel.
· Cátedra. España
- **Harman** Graham (2015) *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Traducción de Iglesias Claudio. Caja Negra. Argentina.
- **Hernández** Domingo (2006) *Arte, Cuerpo, Tecnología* (compilación). Ediciones Salamanca. España

·**Heidegger** Martín

- (2003) *¿Qué es metafísica?* Traducción de Cortés Helena y Leyte Arturo. Alianza. España
- (2007) *Principios metafísicos de la lógica*. Traducción de García Juan. Síntesis. España.

·**Husserl** Edmund

- (2014) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Zirión Antonio. FCE. México.
- (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción de Serrano Agustín. Trotta. España.
- Lahoz-Beltra** Rafael (2012) *La computación, Turing. Pensando en máquinas que piensan*. RBA. España.
- Lévy** Pierre (2007) *Cibercultura. Informe al consejo de Europa*. Traducción de Chacón Isabel y Marturana Florentino. Antrhopos. España.
- López** Carmen (2006) *Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la Ecofenomenología*. Ludus Vitalis, vol. XIV, num. 26, p. 171-186.

·**Merleau-Ponty** Maurice

- (1953) *La estructura del comportamiento*. Traducción de Alonso Enrique. Hachette. Argentina.
- (1964) *Signos*. Traducción de Martínez Caridad y Oliver Gabriel. Seix Barral. España
- (1969) *Filosofía y Lenguaje*. Traducción de Acevedo Hugo. Proteo. Argentina.
- (1977) *Sentido y sin-sentido*. Traducción de Narcís Comadira. Península. España
- (1989) *El ojo y el espíritu*. Traducción de Romero Jorge. Paidós. España.
- (1994) *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Cabanes Jem. Planeta. España.
- (2010) *Lo visible y lo invisible*. Traducción de Consigli Estela y Capdevielle Bernard. Nueva Visión. Argentina.
- (2012) *La institución- la pasividad*. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955): I. La institución en la historia personal y publica. Traducción de Larison Mariana. Antrhopos. España.
- Mingo, Moreno y Lorenzo** (2007) *Filosofía y Realidad Virtual*. Prensas Universitarias de Zaragoza. España.
- Mcluhan** (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Traducción de Ducher Patrick. Paidós. España.

- **Moreno** Cesar (1989) *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Thémata. España.
- **Negroponte** Nicholas (1996) *Ser digital*. Traducción de Plácking Dorotea. Océano. México
- **Ramírez** Cobián Mario
 - (2012) Merleau-Ponty viviente (compilación). Antrhopos. España.
 - (2017) Ontología de la resistencia. *Revista Valenciana*. N°19. p. 7-28
- **Ross** Alan (1970) *Máquinas y Mentes* (compilación). Traducción de Wedl Karl y Bartra Agustí. UNAM. México.
- **Ryle** Gilbert (1967) *El concepto de lo mental*. Traducción de Rabossi Eduardo. Paidós. Argentina.
- **Saer** Juan (1999) *El concepto de ficción*. Planeta. México.
- **Sartre** Jean-Paul (2006) *La imaginación*. Traducción de Dragonetti Carmen. Edhasa. España
- **Trigo** Isaac (1998) Transformación de imágenes: Morphing. *ACTA*. Versión electrónica en: <https://www.acta.es/recursos/revista-digital-manuales-formativos/489-transformación-de-imagenes-morphing>
- **Villoro** Luis (1975) *Estudios sobre Husserl*. UNAM. México.
- **Von Foerster** Heinz (2001) *Semillas de la cibernética*. Traducción de Pakman Marcelo. Gedisa. España
- **Wiener** Norbert (1988) *Cibernética y sociedad*. Traducción de Novo José. Editorial Sudamericana. Argentina.

Universidad de Guanajuato
Guanajuato, Gto.
Maestría en Filosofía
2016-2018.