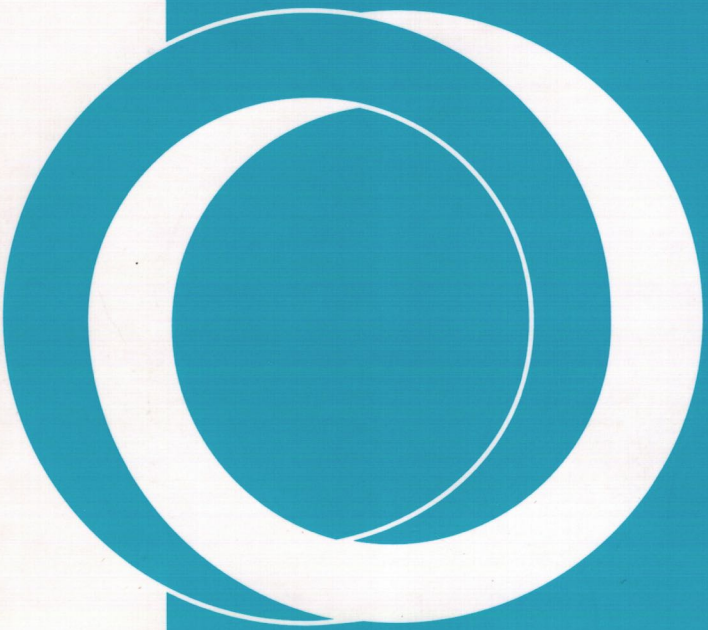
FRANCO "BIFO" BERARDI

FENOMENOLOGÍA DEL FIN

Sensibilidad y mutación conectiva



CAJA NEGRA

FENOMENOLOGÍA DEL FIN

Sensibilidad y mutación conectiva

Berardi, Franco
Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación conectiva
Franco Berardi - 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2017.
360 p.; 20 x 13 cm.

Traducción de Alejandra López Gabrielidis
ISBN 978-987-1622-56-6

1. Ensayo Filosófico. 2. Tecnología. I. López Gabrielidis, Alejandra, trad. II. Título.
CDD 142.7

Título original: *And. Phenomenology of the End* (The MIT Press)

© Franco Berardi, 2016
© Caja Negra, 2017

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Diseño de Colección: Consuelo Parga
Maquetación: Julián Fernández Mouján
Revisión de traducción: Lourdes López Gabrielidis
Corrección: Sofía Stel y Cecilia Espósito

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin la autorización por escrito del editor.
Impreso en Argentina / Printed in Argentina

FRANCO "BIFO" BERARDI

FENOMENOLOGÍA DEL FIN

Sensibilidad y mutación conectiva

Traducción / Alejandra López Gabrielidis

CAJA NEGRA 03
FUTUROS PRÓXIMOS

ÍNDICE

9 Prólogo: ¿El fin de qué?

15 Introducción: Concatenación, conjunción y conexión

37 Parte 1: La sensibilidad

39 1. La infoesfera sensitiva

67 2. La piel global: un mosaico transidentitario

125 3. La genealogía estética de la globalización

157 Parte 2: El cuerpo del *general intellect*

159 4. Lenguaje, límite, exceso

193 5. Los avatares del *general intellect*

227 6. El efecto enjambre

251 Parte 3: La subjetivación

253 7. Morfogénesis social y neuroplasticidad

287 8. Lo transhumano

313 9. El horizonte de mutación

343 10. Conciencia y evolución

351 11. El fin

PRÓLOGO: ¿EL FIN DE QUÉ?

El título de esta obra en la edición original en inglés es *And. Phenomenology of the end.* Cuando se me ocurrió el juego de palabras entre *and* [y] y *end* [fin], me pareció tan divertido que descarté el título provisional previo (*Conjunción. Conexión. Sensibilidad*), aunque fuese más fácil de interpretar y comprender. De hecho, este libro está dedicado a la mutación que está experimentando la sensibilidad y la sensitividad[1] en la actual transición tecnológica.

Desafortunadamente, el juego de palabras no pudo conservarse en la presente traducción al idioma español, por lo que la traductora, el editor y yo decidimos llamarlo *Fenomenología del fin*. Descartamos la conjunción *and* del inglés, ya que en español y no funcionaba tan bien.

Es una lástima. De todas formas, el lector querrá saber el porqué detrás del título *Fenomenología del fin*. ¿El fin de

1. El término *sensitividad* será explicado en la Introducción de este libro. Ver página 17.

qué? Nada está llegando a su fin en realidad; más bien se está disolviendo en el aire y sobreviviendo en una forma diferente, bajo apariencias mutadas. Este libro trata sobre la interminabilidad, sobre la infinita extinción asintótica de todo: el proceso de devenir otro.

Al final del día (sí, sí, cuando termina el día y llega la noche), es un libro acerca de la disolución de la concepción moderna de humanidad. El centro de mi atención, aquí, es la extinción del hombre o la mujer humanista. Los hombres y las mujeres aún están aquí, viviendo, matando, sufriendo, intercambiando bienes y haciendo el amor como antes de la filosofía posthumanista. Pero algo ha cambiado profundamente en su mirada, en su comportamiento y (sospecho que) también en sus sentimientos, en la manera en la que sienten y se perciben a sí mismos.

No estoy hablando únicamente de un cambio sociológico: los automóviles han cambiado dramáticamente el paisaje urbano y los teléfonos celulares están cambiando la manera en la que las personas caminan por la calle y se relacionan con lo circundante y lo lejano. Pero esto solo sucede a nivel superficial. Yo estoy hablando de algo más íntimo y fundamental, que resulta difícil de comprender. La mutación digital está invirtiendo la manera en la que percibimos nuestro entorno y también la manera en la que lo proyectamos. No involucra únicamente nuestros hábitos, sino que afecta, a la vez, nuestra sensibilidad y sensitividad.

Recuerdo que el primer presentimiento que tuve de este libro ocurrió caminando bajo las arcadas de Boloña, cuando de repente vi el brillo de un cartel que decía "AND". La conjunción. Me imaginé cuerpos tocándose y conjugándose, caricias, pérdida sensual de la identidad, confusión de indistinción, fusión y mixtura física: composición química del cuerpo social.

La principal razón por la cual quise escribirlo fue el deseo de describir el cambio en la percepción erótica, que

ha modificado la comunicación entre los cuerpos sensibles en el contexto de la actual mutación digital. Comencé escribiendo sobre la piel, luego expandí el campo de mi atención e incluí el arte dentro de mi fenomenología del fin. El arte, en efecto, puede ser considerado como una especie de indicador, de antena para la detección de los cambios que ocurren en la esfera invisible de la sensibilidad humana. ¿Cómo está cambiando nuestra capacidad para detectar signos en la infoesfera que nos rodea? ¿Cómo está cambiando nuestra habilidad para interpretar la forma de las nubes: sonrisas, insinuaciones, miradas...?

Lo indefinible, lo que está más allá de la línea de la definición y de la discriminación clara: esto es lo esencialmente humano en el mundo humanista que yo conocía, habitaba y amaba y en el que había crecido. Luego, en un determinado momento de mi vida, me di cuenta de que estaba un poco fuera de foco, que ya no era capaz de entender algo muy sutil y al mismo tiempo esencial como el significado de un gesto que puede ser o bien una invitación, o bien un rechazo.

La sensibilidad es la facultad que hace posible la interpretación de los signos que no pueden definirse con precisión en términos verbales. El supuesto fundamental del libro que estoy introduciendo aquí se refiere a la diferencia infinitesimal e indiscernible que solo la experticia en la conjunción puede detectar. ¿Están los humanos perdiendo esta habilidad a medida que su comunicación pasa cada vez menos por la conjunción de cuerpos y cada vez más por la conexión de máquinas, segmentos, fragmentos sintácticos y materia semántica?

Mi respuesta tentativa es que sí. Estamos perdiendo algo que ni siquiera somos conscientes de tener (que sabemos perfectamente que tenemos, sin siquiera tener que pensar en ello). Estamos perdiendo la capacidad para detectar lo indetectable, para leer los signos invisibles y para sentir los signos de sufrimiento o de placer del otro.

Esta es la indescriptible catástrofe de la que hablo aquí, que me ha acompañado durante los años de transición desde mi ferviente compromiso político en mi juventud a los años de senilidad que no puedo definir porque tengo problemas para mirarme a mí mismo desde afuera.

Comencé a escribir este libro en el año 1996, cuando la explosión de la revolución digital no era algo inesperado. Durante años, había seguido la cibercultura y leído las novelas de William Gibson y la revista *Wired*, y tenía amigos que trabajaban en el negocio del software que me mantenían actualizado respecto de las constantes innovaciones técnicas.

En 1994, trabajé para el Consorzio University Città de Boloña y junto a Oscar Marchisio, Elda Cremonini y Luca Sossella organicé *Cibernauti*, el primer encuentro sobre Internet celebrado en Europa. En ese momento, todo giraba en torno al lado positivo de la expansión de Internet, la expansión intelectual y política de las posibilidades humanas. Progreso enriquecedor, potenciamiento de las capacidades de conocimiento.

En los años que siguieron, entendí poco a poco que la perspectiva de la expansión interminable de la red vinculada a la perspectiva de la globalización económica no constituía un proceso progresivo en sí mismo. Muchas personas de mi generación que se sorprendieron y fascinaron con la revolución digital en los años ochenta y principios de los noventa, luego llegaron a comprender la intrínseca ambigüedad de este proceso. Muchos de ellos desarrollaron discursos acerca de los peligros políticos y económicos que esta tecnología poderosa genera dentro de la esfera del capitalismo. Pero este no era, específicamente, mi interés principal. Mi mayor preocupación no concernía a la explotación capitalista de esta nueva tecnología, sino más bien, influenciado por el acercamiento esquizoanalítico de Félix Guattari, a su dimensión antropológica.

Evidentemente, la tecnología digital, como cualquier otra tecnología, es algo ambiguo y sus potencialidades pue-

den ser explotadas en direcciones diferentes o incluso conflictivas. Sin embargo, mis interrogantes no se referían al uso social de las potencialidades de la red. Mi pregunta era, más allá de los usos sociales y los objetivos económicos de la tecnología en sí misma: ¿qué tipo de mutación se genera a partir de la implementación de la tecnología digital en la vida cotidiana? Este interrogante se dirigía, esencialmente, a las variaciones que se producen a nivel de la cognición, la percepción y la sensibilidad por el hecho de habitar en un entorno digital la mayor parte de nuestras vidas.

El primer borrador de este libro lo escribí en italiano entre los años 1996 y 2001. Luego me distancié, arrastrado por otras preocupaciones, y dejé de lado este texto sobre la conjunción y la conexión. Estaba atormentado por la derrota política de la nueva generación de trabajadores, por la precarización y el surgimiento de nuevas formas de agresividad política y religiosa. Pero, finalmente, comprendí que las respuestas a muchos de mis interrogantes políticos y culturales se hallaban en este desplazamiento de la *conjunción* hacia la *conexión*.

Me di cuenta de que el actual desmantelamiento de la civilización moderna, la progresiva impotencia y la propagación de la violencia y la locura del fundamentalismo y el racismo no pueden comprenderse en su justa medida si no tenemos en cuenta la mutación antropológica que se ha producido en la sensibilidad y en la sensitividad y, por lo tanto, en la habilidad de percibir el cuerpo del otro como una extensión viva de mi propio cuerpo.

Si se quiere, este es uno de mis libros menos políticos. Aquí no solo hablo de los trabajadores y del capital, de la guerra y los movimientos sociales. Hablo de la piel, del sexo y de la visión. Pero, al fin y al cabo, yo diría que este libro es mi manera de comprender el significado íntimo de mi actividad social y mi trabajo teórico.

25 de julio de 2016

INTRODUCCIÓN: CONCATENACIÓN, CONJUNCIÓN Y CONEXIÓN

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción "y... y... y". En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo *ser*. [... Y para] instaurar una lógica de la Y [AND], derribar la ontología, destruir el fundamento, anular fin y comienzo.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*

LA METÁFORA DEL RIZOMA

En un rizoma no hay principio ni fin, según Deleuze y Guattari, quienes propusieron que vemos la realidad como un rizoma infinito, es decir, como una concatenación abierta de conjunciones: *y... y... y...*

Esta es la razón por la que escribo esta fenomenología del fin. Pero no hay fin. Para algunos esta afirmación puede ser una fuente de infinita esperanza, para otros, una fuente de inagotable desesperanza. Ambos estarían equivocados.

Que no se me malinterprete. No pretendo saber lo que está bien o lo que está mal. No tengo esperanza, ni tampoco estoy desesperanzado. La fenomenología es una tarea infinita, por lo que la fenomenología del fin debe ser, asimismo, una tarea interminable.

Decidí dejar de escribir este libro, en este punto, porque mi vida no es interminable y me estoy acercando a su fin. Aun así, sé que no dejaré de concatenar: *y, y, y.*

En 1977, el año de la premonición, Deleuze y Guattari escribieron un pequeño texto llamado *Rizoma*, que más tarde fue publicado como introducción de *Mil mesetas*. En ese año, los movimientos sociales, la cultura punk y la imaginación distópica del arte y la literatura anunciaban, en gran medida, la mutación que ahora estamos presenciando y atravesando. Una mutación que se ha infiltrado en el ambiente tecnológico, en las relaciones sociales y en la cultura.

El rizoma es, simultáneamente, el anuncio de una transformación de la realidad y la premisa para una nueva metodología del pensamiento. Es tanto una descripción de la caótica desterritorialización que tuvo lugar tras el racionalismo moderno, como una metodología para la descripción crítica del capitalismo desterritorializado.

Este pequeño texto de Deleuze y Guattari predijo la disolución del orden político heredado de la Modernidad y la desaparición de los fundamentos racionales en la filosofía occidental. Al mismo tiempo, abrió la vía para una nueva metodología, que, en lugar de la oposición dialéctica, adoptó lo que yo denomino *concatenación* como modelo que permite conceptualizar los procesos culturales y las transformaciones sociales.

Décadas después de la publicación de este texto, la metáfora rizomática puede ser vista como una manera de cartografiar el proceso de globalización neoliberal y la precarización laboral que este implica. Pero ella se refiere, también, a lo interminable de la tarea filosófica. ¿Pero acaso tiene el filósofo alguna tarea? Y, en tal caso, ¿cuál sería? Cartografiar el territorio de la mutación y forjar las herramientas conceptuales que permitan orientarnos en este territorio desterritorializado en constante cambio: tales son las tareas del filósofo en nuestros tiempos.

FENOMENOLOGÍA DIACRÓNICA Y SINCRÓNICA

Mi manera de abordar el tema de este libro, a saber: la fenomenología de la sensibilidad en nuestro presente histórico de mutación tecnocultural está configurada por una metodología rizomática. Considero que la transición –en curso– de la infoesfera alfabética hacia la infoesfera digital refleja un desplazamiento del modelo cognitivo de concatenación *conjuntiva* hacia un modelo de concatenación *conectiva*.

Este libro trata sobre los efectos que produce este desplazamiento en el ámbito de la sensibilidad estética y de la sensitividad[1] emocional.

La mutación a la que me estoy refiriendo es diacrónica. Se presenta como una transición que se extiende a lo

1. Traducimos el sustantivo como *sensitividad* –en inglés, *sensitivity*– para acercarnos con justeza al concepto de Berardi, dado que este no se corresponde exactamente con la idea de la "sensorialidad" propuesta por los actuales diccionarios en español. Esta última, en español, o bien se refiere a todos los sentidos por igual, o bien tiene una connotación más auditiva, mientras que en inglés *sensitivity* tiene una connotación táctil, tangible, y, precisamente, este es el matiz que resultará de gran importancia para el planteo del autor, como se verá más adelante y a lo largo de toda la obra. [N. de la T.]

largo de varias generaciones humanas y que transforma, en ese período de tiempo, los patrones cognitivos, los comportamientos sociales y las expectativas psicológicas. Sin embargo, este cambio tiene lugar, asimismo, en un contexto sincrónico. Investigar ese contexto me permitirá describir la composición, los conflictos y la coevolución de los diferentes regímenes psicoculturales que se acercan unos a otros, colisionan y se entrelazan en el proceso de globalización.

El primer eje, temporal y diacrónico, de la fenomenología de la sensibilidad que estoy introduciendo aquí se refiere al paso del orden mecánico al digital, y a los efectos psicológicos de dicha transición. El segundo eje, espacial y sincrónico, se refiere a la coevolución de diferentes regímenes culturales de subjetivación en un mundo globalizado.

En el curso de los últimos treinta años, la transición desde la tecnosfera mecánica a la digital ha provocado una mutación en la textura de la experiencia humana y en el tejido mismo del mundo. El modo conjuntivo de interacción social que había prevalecido desde la revolución neolítica ha sido rápidamente reemplazado por un modo de interacción conectivo. Este último comenzó a imponerse cuando las interfaces automáticas de las máquinas de información invadieron e inervaron la esfera lingüística.

Intentaré describir el paso de la era del capitalismo industrial a la era del semiocapitalismo, desde el punto de vista del giro de la conjunción a la conexión, en cuanto modelo dominante de interacción social. Tanto la sensibilidad como la sensitividad se han visto afectadas por este cambio, aunque esta mutación ha tomado diferentes formas e intensidades en las distintas áreas geoculturales[2] del mundo. Seguiré, entonces, las líneas generales de su genealogía estética.

2. La palabra *geocultura* fue propuesta por Irit Rogoff en "Geo-cultures: circuits of art and globalization", en *Open 16: The art bienal as a Global Phenomenon. Strategies in Neo-Political times*, Róterdam, NAi Publishers, 2009.

Mi mayor interés estará puesto en la sensibilidad. Al investigar su dimensión estética y emocional me propongo, en estas páginas, dibujar un mapa fenomenológico de la mutación global. Para este propósito, rastrearé los efectos que ha suscitado en las diferentes geoculturas el desplazamiento del modo conjuntivo al modo conectivo.

No obstante, debo agregar que esta investigación no tiene ninguna pretensión de exhaustividad, pues desde Husserl sabemos que "la fenomenología es una tarea infinita".

SENSIBILIDAD Y CREACIÓN

La emoción es una concatenación de cosas, eventos y percepciones inconexas. Podríamos preguntarnos cómo es posible la concatenación entre cosas que no tienen conexión. ¿Existen filtros y redes que hacen que el organismo humano sea sensible a los colores de las hojas de otoño, a la ternura de un gesto o al sonido de una canción? ¿Son las partes concatenadas fragmentos de un mosaico cuya unidad se ha perdido? ¿O deberíamos evitar presuponer un diseño preexistente en donde los segmentos están integrados y poseen un sentido?

Una concatenación conjuntiva no implica un diseño original que deba ser restaurado. La conjunción es un acto creativo; ella crea un número infinito de constelaciones que no siguen las líneas de un orden preconcebido ni se hallan integradas en ningún programa. Al comienzo del acto conjuntivo, no es necesario cumplir con un diseño ni tampoco hay un modelo en el origen del proceso por el cual emerge una forma. La belleza no se corresponde con una armonía escondida que forma parte del espíritu universal o de la mente divina. No existe un código que haya que cumplir. Por el contrario, la concatenación conjuntiva es una fuente de singularidad: se trata de un evento, no de una estructura; y es irrepetible porque aparece en un punto único en la red espacio-tiempo.

"Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, más comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo", señala Bergson.[3] Según él, percibimos la duración como "una corriente que no sabríamos remontar",[4] como una corriente contra la que no podemos nadar. Y, en esta corriente, nuevas configuraciones del ser emergen de la nada a cada instante.

La sensibilidad es la facultad que hace posible encontrar nuevas vías que aún no existen o conexiones entre cosas que no poseen ninguna implicación lógica. La sensibilidad es la creación de conjunciones guiada por los sentidos y la habilidad para percibir el significado de las formas una vez que estas emergen del caos. Esto no sucede por la vía del reconocimiento, como si tales formas fuesen compatibles con otras que previamente hayamos visto. Esto sucede porque percibimos su correspondencia estética, su concordancia y conformidad con las expectativas del organismo consciente, sensitivo y sensible.

Las expectativas son cruciales en el acto estético de la conjunción, así como en la percepción y la proyección de formas. Dichas expectativas se forman en lo que yo llamo las geoculturas ancladas en el flujo del tiempo, esto es, el ámbito de la cultura que posee una historia temporal y una ubicación geográfica determinadas. Sin embargo, no existe una lógica implícita que una un signo con otro y su composición no aspira a lograr un isomorfismo con el mundo. La parte no se completa a través de la conjunción con otra parte, ni tampoco crean una totalidad las partes puestas unas junto a las otras.

El único criterio de verdad es el placer de la conjunción: tú y yo, esto y aquello, la abeja y la orquídea. La

3. Henri Bergson, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 21.
4. Ibíd., p. 45.

conjunción es el placer de volverse otro y la aventura del conocimiento nace de ese placer.

El problema es: ¿cómo sucede que, bajo ciertas circunstancias, los signos conjugados dan a luz un significado? ¿Cómo sucede que, bajo ciertas circunstancias, los eventos se convierten en historia y las percepciones conjugadas, en realidad? Witold Gombrowicz sugiere que la realidad es el efecto de una obsesión.[5]

Gregory Bateson propone que la piel es la línea de conjunción y la interfaz sensible por excelencia.[6] Las formas son evocadas y conjuradas dentro de la esfera estética. ¿Pero qué significa "estética"? Con esta palabra, Bateson se refiere a todo aquello que pertenece al ámbito de la sensibilidad. Pero la sensibilidad no es el espacio donde queda registrada la conjunción, sino más bien la fábrica que produce conjunciones. Estas no se dan afuera, en alguna parte del mundo, sino en la mente sensible.

Para Bateson, la cuestión de la verdad debe pasar del ámbito de la metafísica y la historia al ámbito de la biología y la sensibilidad. La mente es capaz de pensar la vida porque pertenece a un mundo vivo. Es una cuestión de coextensión y no de representación. No existe una correspondencia ontológica entre la mente y el mundo, como le gustaría creer a la metafísica. No existe tampoco una totalización histórica

5. "Yo nunca podía saber en qué grado era yo mismo el autor de las combinaciones que se combinaban a mi alrededor. Ah, el asesino siempre vuelve a la escena del crimen. Si se piensa en la enorme cantidad de sonidos y formas que se nos presentan a cada instante de nuestra existencia... un enjambre, una multitud, un torrente... entonces no hay nada más sencillo que combinar. ¡Combinar! Esta palabra me sorprendió por un instante, como si hubiese encontrado un animal salvaje en medio de un bosque, pero poco después se perdió en el tumulto de esas siete personas que hablaban y comían sentadas a la mesa; la cena seguía su curso normal [...]" (Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Barcelona, Seix Barral, 1969, pp. 62 y 63).

6. Gregory Bateson, *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.

donde mente y mundo puedan coincidir. No hay correspondencia, ajuste o *Aufhebung*[7]–realización. Solo existen conjunciones. (Y conexiones, como veremos más adelante. Pero esta es otra historia).

La realidad puede ser descripta como el punto de conjunción de innumerables proyecciones psicocognitivas. Si la mente puede procesar el mundo como una serie infinita de realidades en coevolución que actúan unas sobre otras es porque la mente está en el mundo. Y el lenguaje es el ámbito donde el hombre produce el ser. Es la conjunción de fragmentos artificiales (signos) que produce un todo coherente y con sentido. Pero el significado no se da en una naturaleza preexistente o en una realidad que existe en sí misma, de manera independiente; el significado solamente se da en la concatenación de las mentes.

NEURONAS ESPEJO, LENGUAJE Y ABSTRACCIÓN CONECTIVA

Cuando hablamos de conexión, el marco conceptual cambia completamente. Con la palabra *conexión* me refiero a una implicación lógica y necesaria o a la interfuncionalidad entre segmentos. La conexión no pertenece al reino de la naturaleza, sino que es un producto de la mente lógica y de la tecnología lógica de la mente. (Volveré más adelante sobre la distinción entre *conjunción* y *conexión* porque la inquietud principal de esta obra son los efectos antropológicos y estéticos producidos

7. Este término es utilizado por Hegel para explicar la dinámica dialéctica y designa la subsunción de la tesis y la antítesis en la síntesis. Es decir, la eliminación de la contradicción no por exclusión de los términos puestos en relación sino por su asunción. Este concepto le permite a Hegel plantear la superación de la condición subjetiva del sujeto como yo aislado y abstracto (tesis) y la condición objetiva del sujeto alienado (antítesis) en su realización como Espíritu Absoluto. [N. de la T.]

por el desplazamiento de una a la otra: de la conjunción a la conexión).

En su libro *Saggio sulla negazione* [Ensayo sobre la negación], Paolo Virno afirma que el lenguaje, en lugar de facilitar el contacto humano, es, en realidad, la fuente básica del conflicto, los malentendidos y la violencia.[8] Solo el lenguaje establece la posibilidad de negar lo que nuestros sentidos están experimentando. La negación es como un cambio que rompe el vínculo natural entre nuestra experiencia sensorial y su elaboración consciente. Si la experiencia inmediata reconoce un estado de ánimo, el lenguaje, por su parte, puede negar ese estado que está siendo experimentado. En este sentido, podemos decir que la negación es el principio de toda mediación.

En las primeras páginas de su libro, Virno hace referencia a la investigación del biólogo Vittorio Gallese sobre las neuronas espejo. De acuerdo con Gallese y sus colegas, las neuronas espejo son las que les permiten a los seres humanos comprenderse unos a otros. Estas establecen una red de conexiones inter-individuales que desencadenan el proceso de comprensión mucho antes de que el individuo sea consciente. Y esto implica, en efecto, que la comprensión, antes de ser un acto intelectual, es un fenómeno físico y afectivo. Según Gallese, comprendemos las emociones y acciones de otra persona porque, al mirarla, activamos las mismas neuronas que se activarían en nosotros si estuviésemos sintiendo esas mismas emociones o realizando esas mismas acciones. A este tipo de entendimiento especular lo podemos llamar *empatía*.

El desarrollo de las competencias lingüísticas, lejos de fortalecer o confirmar la empatía, puede ser visto como el comienzo de un proceso de mediación que la erosiona

8. Paolo Virno, *Saggio sulla negazione: per una antropologia linguistica*, Turín, Bollati Boringhieri, 2013.

gradualmente, transformando la comprensión en un acto de adaptación sintáctica puramente intelectual, más que en un proceso de ósmosis semántico-pragmática.

Según Virno, el lenguaje crea la posibilidad antinatural de reducir el brillo de la evidencia inmediata que rodea a la experiencia perceptual. El orden del lenguaje es sintáctico: leyes convencionales abren y cierran el acceso a la significación. En el transcurso de la evolución humana, el orden sintáctico del lenguaje ha invadido y transformado la inmediatez de la empatía y ha pervertido o destruido, en gran medida, su mera posibilidad. Por su parte, en *La revolución electrónica*, William Burroughs concibe el lenguaje como un virus que se expande creando una mutación en el entorno humano.[9] Virno añade que el contenido de este virus es la *negación*, una laceración en el lienzo de las percepciones y proyecciones compartidas al que llamamos "realidad".

La empatía es fuente de conjunción. A lo largo de la historia de la civilización y de la tecno-evolución parece que la *sintactización* del mundo, es decir, la reducción del mundo común a la sintaxis del intercambio lingüístico, ha erosionado lentamente las huellas de entendimiento empático y, en su lugar, ha fortalecido el espacio de convenciones sintácticas. A su vez, la mediación lingüística ha desarrollado tecnologías que moldean el *Unwelt*,[10] el ambiente que nos rodea. Desde esta perspectiva, con lo digital se ha llegado a un punto decisivo en este proceso de creciente abstracción y a la cima en el aumento de la disociación entre empatía y comprensión.

9. William Burroughs, *La revolución electrónica*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2013.

10. *Unwelt* significa el entorno tal como lo puede percibir sensorialmente un organismo. Por ejemplo, una abeja, aunque comparta su entorno vital con un murciélago, no tendrá la misma percepción del ambiente. [N. de la T.]

Con el fin de explicar la crueldad y la violencia entre los seres humanos, el psicólogo británico Simon Baron-Cohen habla de erosión de la empatía. En su libro *Empatía Cero: nueva teoría de la crueldad*, este autor señala que la empatía consiste en dos pasos que se relacionan causalmente: el primero es la interpretación de los signos que proceden de un otro y, por ende, la extrapolación de sus sentimientos, deseos y emociones; el segundo es la habilidad para responder en consecuencia.[11]

A esta forma de comprensión empática, la llamo *conjunción*. Por otro lado, llamo *conexión* al tipo de entendimiento que no está basado en una interpretación empática del sentido de los signos e intenciones que vienen de otro, sino, más bien, en la conformidad y adaptación a una estructura sintáctica. La mejor explicación de la diferencia entre conjunción y conexión la encontramos en la tercera obra de Tolstoi, *Guerra y paz*, cuando el príncipe Andrei Bolkonski compara el juego de ajedrez con el juego de la guerra.[12]

11. Simon Baron-Cohen, *Empatía Cero: nueva teoría de la crueldad*, Madrid, Alianza, 2012.

12. "–Sin embargo, se dice que la guerra es semejante al juego de ajedrez. »–Sí –dijo el príncipe Andrei–, pero con esta pequeña diferencia: que en el juego puedes reflexionar a cada momento y todo lo que quieras; te hallas en una cierta manera fuera de las condiciones del tiempo, y con la certeza de que un caballo vale siempre más que un peón, y que dos peones son más fuertes que uno solo, mientras que, en la guerra, a veces un batallón resulta más fuerte que una división entera y otras más débil que una compañía. Nadie puede conocer la fuerza relativa de las tropas. Créeme –continuó–, si dependiera algo de las órdenes de los Estados Mayores, yo me habría quedado allí y daría órdenes en vez de tener el honor de servir aquí, en el regimiento, con estos señores. Porque creo que el día de mañana depende de nosotros y no de los Estados Mayores... El éxito de una batalla no depende ni dependerá nunca ni de las posiciones, ni del armamento, ni del número, ni de cualquier otra circunstancia; y, menos que nada, de las posiciones.
»–Entonces, ¿de qué?
»–De este sentimiento que hay en mí, en él –y señaló a Timojin– y en cualquier soldado" (Liev N. Tolstoi, *Guerra y paz*, Barcelona, Planeta, 1988, pp. 930 y 931).

La oposición entre conjunción y conexión no es, sin embargo, una oposición dialéctica. El cuerpo y la mente no son reductibles de manera opuesta ni a la conjunción ni a la conexión. Siempre hay una sensibilidad conectiva en un cuerpo conjuntivo, así como siempre existe una sensibilidad conjuntiva en un cuerpo humano formateado en condiciones conectivas. Es una cuestión de gradientes, matices y trasfondos, no de oposición antitética entre polos.

RECOMPOSICIÓN Y RECOMBINACIÓN A-SIGNIFICANTE

En medio de las infinitas muertes y nacimientos, en medio de la decadencia, de las hojas que caen de los árboles y las olas del mar –todos los infinitos eventos caóticos que ocurren aleatoriamente en el universo–, la única cosa sorprendente e inesperada es nuestra inagotable búsqueda de sentido, armonía y orden.

La filosofía metafísica y dialéctica se centró en la idea de totalidad, un concepto que estuvo basado en el supuesto de un orden, ya sea preexistente, ya sea final, que se restauraría o nacería. Según los principios de la filosofía totalitaria, cada fragmento encontraría su lugar preestablecido y todas las partes se combinarían en una totalidad original o final, en un código o en un destino.

El enfoque fenomenológico deja atrás el supuesto de que el conocimiento conduce a una perfecta totalidad y abandona el proyecto de identificación totalitaria entre pensamiento y mundo. Así, abre la vía a diferentes construcciones teóricas basadas en distintas *Erlebnisses*[13] o formas de vida. La metodología rizomática es solo una entre la multiplicidad de posibles aproximaciones fenomenológicas.

13. El termino alemán *Erlebnisses* en la corriente fenomenológica designa la experiencia en cuanto "vivencia inmediata". [N. de la T.]

Según la metodología rizomática, el significado surge de una vibración que es singular en su genealogía y que puede proliferar y ser compartida. Por lo tanto, el significado es un evento y no una necesidad, un evento que podemos compartir con otras singularidades que entren en una sintonía o simpatía vibratoria con nuestras intenciones significativas. Una metodología rizomática tampoco presupone ni implica ninguna totalidad que deba ser establecida o restaurada; esta se basa, en cambio, en el principio de las conjunciones no-necesarias y, hablando en términos científicos, en la continuidad molecular de *recomposición* celular, cuya destinación no se halla implícita en su programa o código genético.

La recomposición es un proceso de subjetivación incierto y autónomo, donde los flujos de enunciación se entrecruzan y crean un espacio común de subjetividad. Esta subjetividad colectiva puede ser el resultado de una forma de pertenencia imaginada, como una tribu, una nación o una creencia. En este tipo de existencia colectiva, una enunciación que pretende instaurar una verdad y su divergencia pueden ser vistas como una traición. Pero la subjetividad colectiva también puede consistir en la expresión de una atracción: por ejemplo, el deseo como la particular creación del otro en cuanto singularidad. En este caso, podemos hablar de *singularidad colectiva* como la experiencia viva de un camino que va de ninguna parte hacia ninguna parte. Como escribe Antonio Machado y repiten los zapatistas: "Caminante no hay camino, se hace camino al andar". Y el deseo como atracción hacia la singularidad genera, pues, el camino y la razón de la existencia colectiva (su *raison d'être*).

Más allá de la patria, la familia o el dogma ideológico, la subjetividad que estoy tratando de rastrear no está basada en la pertenencia o en un código, sino en el deseo nómade.

Reformulando, utilizo el término *recomposición* para describir el proceso de conjunción social, es decir, la apertura y *conjuntura* de individuos en una singularidad colectiva,

a través de la cual expresan una solidaridad afectiva y política que no reposa, no obstante, en una identificación, en códigos convencionales o en marcas de pertenencia.

La recomposición es el encuentro, el punto de convergencia y la unión de cuerpos singulares en un camino que comparten provisoriamente durante un período de tiempo. Ese camino en común no se halla inscripto en un código genético, en una pertenencia cultural; es, mejor dicho, el descubrimiento de una posibilidad compartida como punto de encuentro en la deriva singular del deseo. La comunidad que resulta de este proceso de recomposición es una comunidad de deseo, y no de necesidad. Esto es muy diferente del proceso de recombinación donde los segmentos *a-significantes* se conectan de acuerdo con reglas de generación codificadas.

CONJUNCIÓN VERSUS CONEXIÓN: LA MUTACIÓN EN CURSO

Llamo conjunción también a la concatenación de cuerpos y máquinas que pueden generar significado sin seguir un diseño preestablecido y sin obedecer a ninguna ley o finalidad interna. La conexión, por su lado, es una concatenación de cuerpos y máquinas que solo puede generar significado obedeciendo a un diseño intrínseco generado por el hombre, y respetando reglas precisas de comportamiento y funcionamiento. La conexión no es singular, intencional o vibracional. Es, específicamente, una concatenación operativa entre agentes de significado (cuerpos o máquinas) previamente formateados de acuerdo con un código. La conexión genera mensajes que solo pueden ser descifrados por un agente que comparta el mismo código sintáctico en que se generó el mensaje.

En la esfera de la conjunción, el agente de significado es un organismo vibrante. Vibración se refiere aquí a una oscilación incierta e irresuelta alrededor de un punto

asintótico de isomorfismo. La producción de significado es el efecto de singularización de una serie de signos (huellas, memorias, imágenes o palabras...). La conjunción es la sintonía provisoria y precaria de organismos vibratorios que intercambian significado. El intercambio de significado está basado en la simpatía, en un *pathos* compartido.

La conjunción, por lo tanto, puede ser vista como una manera de volverse otro. Cuando las singularidades se conjugan, cambian, se transforman en algo diferente de lo que eran anteriormente. De la misma manera en que el amor transforma al amante, la composición conjuntiva de signos a-significantes da lugar a la emergencia de un significado previamente inexistente. Por el contrario, en el modo conectivo de concatenación cada elemento permanece diferenciado e interactúa únicamente de manera funcional. Más que una fusión de segmentos, la conexión supone un simple efecto de funcionalidad maquinal. Para que la conexión sea posible, los segmentos deben ser lingüísticamente compatibles. Por lo tanto, presupone un proceso por el cual los elementos que necesitan conectarse se vuelven compatibles. La red, por ejemplo, se expande a partir de la reducción progresiva de un número creciente de elementos a un formato, a un estándar y a un código que compatibiliza los diferentes componentes.

Considero, entonces, y estas reflexiones pretenden dar cuenta de ello, que una mutación antropológica está sucediendo en nuestro tiempo y se trata, esencialmente, de una transición de la predominancia de un modo conjuntivo a la de un modo conectivo en la esfera de la comunicación humana. Desde un punto de vista antropológico, este cambio tecnocultural está centrado en el desplazamiento de la conjunción hacia la conexión en los paradigmas de intercambio de los organismos conscientes; un cambio cuyo factor predominante es la inserción de segmentos electrónicos en el *continuum* orgánico, la proliferación de dispositivos digitales en el universo orgánico de la comunicación y en el

cuerpo mismo. Esto conlleva una transformación en la relación entre la conciencia y la sensibilidad y a un creciente intercambio desensibilizado de signos.

Mientras que la conjunción es el encuentro y la fusión de cuerpos esféricos o irregulares que están continuamente serpenteando su camino sin precisión, repetición o perfección, la conexión es la interacción puntual y repetitiva de funciones algorítmicas, de líneas rectas y puntos que se superponen perfectamente y se enchufan o desenchufan según modos discretos de interacción que vuelven las diferentes partes compatibles a un estándar preestablecido. En este panorama, el pasaje de la conjunción a la conexión como modo predominante de interacción consciente entre los organismos es una consecuencia de la digitalización de los signos y de la creciente mediatización de las relaciones: esta digitalización de los procesos comunicativos induce a una desensibilización de la curva y del proceso continuo del lento devenir, junto a una simultánea sensibilización al código o a los cambios repentinos de estado.

La conjunción requiere un criterio semántico de interpretación. Para que dos organismos entren en conjunción, el primero le envía signos al otro, cuyo significado solo puede ser interpretado rastreando, dentro del contexto pragmático de su interacción, una intención, una sombra de lo no dicho, de las implicaciones conscientes e inconscientes, etc. La conexión, por el contrario, requiere únicamente un criterio sintáctico de interpretación. El intérprete debe reconocer una secuencia y ser capaz de llevar adelante una operación que está prevista por la *sintaxis general* (o sistema operativo); en este intercambio de mensajes no hay margen para la ambigüedad ni tampoco es posible manifestar una intencionalidad por medio de matices.

El proceso de esta transición gradual de interpretación semántica a diferencias sintácticas va desde el racionalismo científico moderno hasta la cibernética y los programas de inteligencia artificial.

LÓGICA CONECTIVA

El debate sobre la inteligencia artificial comenzó en los años sesenta. Para explicar el problema central en torno a la inteligencia artificial, Hubert Dreyfus distinguió entre "áreas en las que la relevancia ha sido definida de antemano [...], y áreas en las que determinar qué es relevante es precisamente el problema".[14]

Cuando intercambiamos mensajes en la esfera conjuntiva, estamos intentando descubrir qué es lo relevante para aquellos que están participando en la comunicación. No sabemos cuál es nuestro objeto común de interés y atención: la comunicación consiste en arrojar luz sobre ese punto. En la esfera conectiva, por el contrario, partimos de un punto en común de conocimiento convencional, traducido a estándares tecnológicos y a formatos que hacen posible la conexión.

En lo que respecta a la génesis de la metodología conectiva en la historia de la filosofía moderna, Hubert Dreyfus escribe:

> Así como Galileo descubrió que se puede encontrar un puro formalismo para describir el movimiento físico ignorando cualidades secundarias y consideraciones teológicas, uno podría suponer el éxito de un Galileo del comportamiento humano al reducir todas las consideraciones semánticas (apelación al significado) a las técnicas sintácticas (formales) de manipulación.
>
> La creencia de que semejante formalización total del conocimiento debe ser posible pronto llegó a dominar el pensamiento occidental. [...] Hobbes fue el primero en hacer explícita la concepción sintáctica del pensamiento como cálculo. [...] Leibniz pensó que había encontrado un sistema de notación universal y exacto, un álgebra, un lenguaje simbólico, una "característica universal" por la cual podemos "asignar a cada objeto su número característico determinado".[15]

14. Hubert L. Dreyfus, *What Computers Still Don't Do*, Nueva York, Harper Collins, 1979, p. 33.
15. Ibíd, pp. 68 y 69.

Luego, Dreyfus sigue los pasos que condujeron a la formación de la mentalidad digital contemporánea.

> Una importante característica de la máquina Babbage es que era digital. Existen dos tipos fundamentales de máquinas de computación: las analógicas y las digitales. Las computadoras analógicas no computan en el sentido estricto del término. Ellas operan midiendo la magnitud de cantidades físicas. Al usar cantidades físicas como el voltaje, la duración, el ángulo de rotación de un disco, etc., proporcionales a la cantidad que debe ser manipulada, combinan estas cantidades de una manera física y *miden* el resultado. Una computadora digital [...] representa todas las cantidades por estados discretos, por ejemplo, transmisores que están abiertos o cerrados, un dial que solo puede asumir diez posiciones, etc.; y luego *cuenta* literalmente para obtener resultados. [...] Dado que una computadora opera con símbolos abstractos que pueden representar cualquier cosa y operaciones lógicas que pueden relacionar cualquier cosa con cualquier otra, toda computadora digital [...] es una máquina universal.[16]

La condición lógica y tecnológica de nuestra actual mutación antropológica es la máquina digital y universal.

La conjunción es la apertura de los cuerpos a la comprensión de los signos y los eventos, y su habilidad para formar rizomas orgánicos, es decir, concatenaciones concretas y carnales de pulsaciones vibratorias de fragmentos corporales con otras pulsaciones vibratorias de fragmentos corporales. Por el contrario, en el entorno digital solo se puede conectar lo que cumpla con el estándar de compatibilidad, lo cual implica que ciertos elementos no podrán conectarse con otros. Para lograr que dos agentes comunicativos distantes se conecten, debemos proveerlos de herramientas que les permitan acceder al flujo de información digital.

16. Hubert L. Dreyfus, ibíd., p. 71.

Cuando la conexión reemplaza a la conjunción en el proceso de comunicación entre organismos vivos y conscientes, se produce una mutación en el campo de la sensibilidad, de la emoción y de lo afectivo. Como ya he mencionado, esta mutación ocurre en el tiempo, en la dimensión diacrónica de transición del entorno mecánico propio de la realidad industrial[17] al entorno posmoderno de la semioeconomía. Pero no es homogénea, ya que depende de las características particulares del contexto cultural, geocultural y sincrónico, donde tiene lugar.

Por ello, me concentraré en determinados contextos culturales sincrónicos para investigar las diferentes formas de esta mutación conectiva diacrónica, poniendo especial atención en la relación entre sensibilidad estética y vida emocional.

EVOLUCIÓN Y SENSIBILIDAD

Existe una expresión que se refiere a la captación y al sometimiento de la vida y la actividad mental a la esfera del cálculo: *cableado cognitivo*. Esta captación ocurre en dos niveles diferentes: uno epistémico, que implica un formateo de la actividad mental, y otro biológico, que implica una transformación técnica del proceso por el cual se genera la vida.

En la Edad Moderna, la modelización del cuerpo era esencialmente macrosocial y anatómica, como lo ha

17. La expresión en el texto original en inglés no es "industrial reality" sino "indust-reality". Esta última es un concepto introducido por Alvin Toffler en *La tercera ola* para referirse al nuevo complejo de ideas que debían asumir las generaciones de la era industrial para entender su entorno a diferencia de las ideas que predominaban en la era agrícola. Es un término, por lo tanto, que se refiere al entrelazamiento de la matriz tecnológica y psicológica de la sociedad industrial. En adelante, cada vez que aparezca "realidad industrial" será traducción de "indust-reality". [N. de la T.]

mostrado ampliamente Foucault en sus trabajos sobre la genealogía de la Modernidad. La sujeción del cuerpo social a la disciplina industrial estaba vinculada a la acción macrosocial que las máquinas represivas ejercían en el cuerpo individual. Hoy en día, la tecnología digital se basa en la inserción de *memes* neurolingüísticos y dispositivos automáticos en la esfera de la cognición, en la psique social y en las formas de vida. Tanto metafórica como literalmente, podemos decir que el cerebro social está sufriendo un proceso de cableado, mediado por protocolos lingüísticos inmateriales y dispositivos electrónicos. En la medida en que los algoritmos se vuelven cruciales en la formación del cuerpo social, la construcción del poder social se desplaza del nivel político de la conciencia y la voluntad, al nivel técnico de los automatismos localizados en el proceso de generación de intercambio lingüístico y en la formación psíquica y orgánica de los cuerpos.

Mi atención se centrará entonces en la modelización biosocial de la sensibilidad, es decir, en la inserción de automatismos cognitivos en los profundos niveles de la percepción, la imaginación y el deseo. Esto implica que ya no se puede comprender el devenir social desde un marco histórico, sino que debe comprenderse desde un marco evolutivo.

Como sabemos, el concepto de historia, enfatizado por la tradición romántica, fue particularmente importante para la tradición dialéctica hegeliana, incluyendo a Marx y al movimiento marxista. El concepto de evolución, por su parte, fue elaborado en un contexto cultural más afín a la escuela de pensamiento positivista. Ambos conceptos se pueden distinguir y oponer desde el punto de vista de la intencionalidad, y en esto quiero hacer hincapié: la historia es la esfera conceptual donde actores conscientes y voluntarios transforman las condiciones y las estructuras sociales que los rodean; en la esfera de la evolución, en cambio, los seres humanos no pueden ser considerados

actores porque la evolución misma se refiere al devenir natural de los organismos en su interacción con el entorno.

La acción histórica sucede cuando la intencionalidad política resulta efectiva en la modelización del entorno. La evolución, por el contrario, ocurre cuando el intercambio entre los humanos y la naturaleza y su recíproca transformación no puede ser controlada por una acción política intencional.

En las actuales condiciones de hipercomplejidad y de aceleración tecnológica, la esfera social ya no puede entenderse adecuadamente en términos de intencionalidad y de transformación política. Esta se explica mejor en términos evolutivos, particularmente de evolución neurológica. En efecto, la evolución del cerebro que resulta de la acción del entorno en la cognición y la sociedad y la adaptación subjetiva de la mente humana son hoy en día los principales factores de transformación social y difícilmente pueden ser sometidos a la voluntad política.

Como he señalado, en el contexto de la historia la acción política era dirigida por la voluntad, el entendimiento racional y la predicción, mientras que, en el contexto de la evolución, se entiende que el organismo entra en sintonía con su medio ambiente, y es la sensibilidad la facultad que hace posible esa sintonización. Por consiguiente, la relevancia o efectividad de la acción humana ya no sucede en el nivel del conocimiento racional, de la decisión política y la voluntad, sino en el nivel de la intuición, la imaginación y la sensibilidad. Claramente, la esfera conceptual y práctica de la política moderna ha perdido terreno.

En la era que comenzó con Maquiavelo y terminó con Lenin, la voluntad política (el príncipe, el Estado, la patria) era capaz de reinar en la infinita variación caótica de eventos y proyectos, y de someter los intereses y pasiones individuales a los objetivos comunes de orden social, crecimiento económico y progreso civil. Ahora, las transformaciones técnicas que hemos presenciado en las últimas

décadas del siglo xx y la infinita proliferación de fuentes y flujos de información desatada por la aceleración de la tecnología de redes han hecho imposible la elaboración consciente de la información por parte de la mente individual y la coordinación consciente de agentes individuales intencionales. Como resultado, la falta de efectividad en la acción política se debe esencialmente a un cambio en la temporalidad: en las condiciones de aceleración y complejización de la infoesfera, la razón y la voluntad (esas características cruciales de la acción política) ya no pueden procesar ni decidir en el tiempo.

Es insoslayable que las condiciones técnicas han alterado radicalmente las condiciones de la actividad mental y las formas de interacción entre la esfera individual y la colectiva. En la era de la acción voluntaria a la que se llamó Modernidad, estas dos esferas podían distinguirse, vincularse externamente e interactuar sobre la base de una intencionalidad efectiva. Pero, hoy en día, se ha borrado la distinción entre lo individual y lo colectivo. Las masas y las multitudes se hallan envueltas en cadenas de comportamiento automático, impulsadas por dispositivos tecnolingüísticos. La automatización del comportamiento individual ha sido penetrada y concatenada íntegramente por interfaces tecnolingüísticas, que han dado lugar a un efecto enjambre. Si el humano es el animal que moldea el entorno y este, a su vez, moldea su propio cerebro, el efecto enjambre es entonces el resultado de la transformación humana de su entorno tecnológico, que conduce finalmente a la subyugación del comportamiento mental.

PARTE 1

LA SENSIBILIDAD

1

LA INFOESFERA SENSITIVA

La piel humana de las cosas,
la dermis de la realidad [...].
Antonin Artaud, *El cine*

EL ORGANISMO SENSIBLE

¿Qué entendemos por sensibilidad? En su libro sobre Francis Bacon, Deleuze escribe: "La sensación es vibración. Se sabe que el huevo presenta justamente ese estado del cuerpo 'anterior a' la representación orgánica: ejes y vectores, gradientes, zonas, movimientos cinemáticos y tendencias dinámicas, en relación con las cuales las formas son contingentes y accesorias".[1] La sensación es la apertura al mundo que le permite al huevo tántrico del cuerpo sin órganos vibrar.

1. Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena Libros, 2009, pp. 50 y 51.

> Un CsO [Cuerpo sin Órganos] está hecho de tal forma que solo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Solo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo. Nada tiene que ver con un fantasma, nada hay que interpretar. El CsO hace pasar las intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio, ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas. Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. Materia igual a energía. Producción de lo real como magnitud intensiva a partir de cero. Por eso nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones, y todo ello independientemente de las *formas accesorias*, puesto que los órganos solo aparecen y funcionan aquí como intensidades puras. El órgano cambia al franquear un umbral, al cambiar de gradiente. "Los órganos pierden toda constancia, ya se trate de su emplazamiento o de su función, [...] por todas partes aparecen órganos sexuales, brotan anos, se abren para defecar, luego se cierran, [...] el organismo entero cambia de textura y de color, variaciones alotrópicas reguladas a la décima del segundo...". Huevo tántrico.[2]

El organismo es la sedimentación específica de las vibraciones por las cuales se actualiza la potencialidad del huevo y naturalmente retiene la habilidad de volver al estado del cuerpo sin órganos, siempre que encuentra el potencial para

2. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2015, pp. 158 y 159.

cambiar nuevamente. Un organismo está condenado a perder sensibilidad y su habilidad para vibrar cuando anquilosa sus obsesiones, sus códigos de interpretación y lo que Deleuze y Guattari llamaron su *ritornello* o refrán.[3]

La sensibilidad puede ser definida como la facultad que le permite al organismo procesar signos y estímulos semióticos que no pueden ser verbalizados o codificados verbalmente. En general, de alguien incapaz de comprender los estados de ánimo, las emociones, las alusiones y lo no-dicho (una gran parte de lo que constituye la comunicación y la vida cotidiana social y afectiva) se dice que le falta sensibilidad.

La sensibilidad les permite a los seres humanos unirse y conectarse a través de relaciones de empatía, como una fina película que registra y decodifica las impresiones no-verbales; en otras palabras, les permite regresar a un estado no-específico y no-codificado en el que los cuerpos sin órganos vibran al unísono. A través de las relaciones empáticas somos capaces de entender signos que son irreductibles a la información y que constituyen, sin embargo, las bases de la comprensión interhumana. La sensibilidad es la facultad que decodifica la intensidad, que, por definición, significa escapar a la dimensión extensiva del lenguaje verbal.

La sensibilidad es la habilidad para comprender lo tácito.

LA BELLEZA

Según Paul Klee, la tarea de la actividad creativa no es reproducir lo visible, sino *hacer* visible. La sensibilidad es la facultad de hacer visible una configuración del mundo.

3. En el lenguaje de Guattari, un *ritornello* es una concatenación semiótica recurrente que vincula al sujeto con el ambiente que lo rodea y con el cosmos. Una canción, un eslogan, un ritual, un símbolo, un mensaje viral pueden ser vistos como refranes.

La poesía, la música, la pintura, el cine, la literatura no representan simplemente realidades existentes; su función es hacer que el mundo sea perceptible sensorialmente, traducir el mundo a configuraciones sensitivas. A pesar de que el arte y la sensibilidad no se limitan al ámbito de la belleza, llamaremos *belleza* a la emergencia de formas en el terreno de la sensibilidad. En este sentido, la belleza no se vincula necesariamente a la noción de armonía. De hecho, puede haber belleza en la armonía o simetría intrínseca a un objeto, lo que no quita que la violación del orden simétrico sea capaz de producir el mismo placer estético. La belleza implica una regresión al estado del cuerpo sin órganos, donde es posible crear nuevas constelaciones de significado y nuevas funcionalidades para los objetos de la experiencia.

El teórico literario ruso Víktor Shklovski define la poesía como una reconstitución del *pathos* de las palabras que han sido usadas y consumidas excesivamente, y llama *ostranenie* (extrañamiento) al procedimiento que le devuelve el significado y la energía a tales signos. En lugar de fijarse en la simetría y la disimetría, para explicar la emoción estética y el placer de las formas, Shklovski invoca al extrañamiento, en cuanto desviación imprevista en la relación entre signo y significado.

El punto es que la belleza se da en el descarrilamiento de la relación habitual y previsible entre signo y significado y en el descubrimiento de perspectivas múltiples e imprevistas. La belleza tiene que ver con la sorpresa. La simetría y disimetría son simples modalidades de la configuración de los signos, mientras que el valor estético depende de la improbabilidad, la imprevisibilidad y la extrañeza, de un distanciamiento del orden predecible.

Quizá la belleza sea una tolerancia irónica de las imperfecciones de la vida real, que relaja las tensiones entre un organismo y su medio ambiente, entre el cuerpo y la mente, entre la existencia y el ser para la muerte.

Pero, también, puede que sea algo completamente diferente, por ejemplo: la crueldad de lo inabordable. En efecto, la vida produce continuamente cuerpos que no podemos disfrutar, que pasan imperturbables a nuestro lado y rozan indiferentemente nuestra mirada. La belleza es la crueldad de este infinito exceso de naturaleza. Es el repentino conocimiento de la fragilidad de nuestro organismo consciente, la intuición de la imposibilidad de una experiencia infinita.

El arte, la creación estética y el gesto de la suspensión juegan con esta irónica tolerancia de la belleza. Pero también está la belleza que el lenguaje erótico desracionaliza, que brota del juego ciego y despiadado de la naturaleza en la ternura de la energía sexual y en la descomposición.

La tradición filosófica occidental ha concebido la estética como una teoría de la belleza. Pero esta concepción ha revelado ser en sí misma inconclusa. Creo que sería mejor concebirla como una ciencia de la interacción entre la emanación semiótica y la sensibilidad. La estética debería retomar su significado etimológico. En este sentido, más que a la belleza (que es una cualidad del objeto en sí mismo), se referiría a la sensibilidad, a la experiencia del objeto.

Demócrito concibió la sensación como la integración química de la materia sensual y ambiental. La sensibilidad puede ser vista como una modulación de esta *syntonia* (sintonización). Es la certeza del juicio, una certeza singular de lo que está bien o mal para un organismo. Según Gabrielle Dufour-Kowalska,

> La sensibilidad no es simplemente la facultad de lo bello, y la belleza del arte no constituye un dominio separado. [...] La sensibilidad pertenece a la esfera de la certeza, que ningún conocimiento objetivo podría pretender, porque, en realidad, es ella y no el intelecto la verdadera fuente del conocimiento humano [...].[4]

4. Gabrielle Dufour-Kowalska, *L'art et la sensibilité de Kant à Michel Henry*, París, Vrin, 1996, pp. 11 y 12.

¿Qué es lo que causa vibraciones armónicas o inarmónicas entre una singularidad y el cosmos? ¿Cuáles son las similitudes y diferencias entre el placer estético y el erótico? ¿Deberíamos postular una predisposición neurofisiológica en la humanidad, un programa innato para la recepción sensual del mundo o, en otras palabras, una biogramática de la cenestesia y el erotismo? ¿O, en su lugar, deberíamos suponer que las condiciones de la armonía son exclusivamente culturales?

Ciertamente, la armonía y la disonancia no son intrínsecas al cosmos. Son modalidades de una relación entre la psique receptiva singular y el devenir del cosmos: en esto reside el secreto del placer y la belleza.

GENEALOGÍA DE LA PIEL

El área que estoy investigando en este libro se extiende entre los dos polos de la emanación tecnosemiótica y la sensibilidad. El devenir cultural, histórico y social del planeta puede ser examinado de acuerdo con las modulaciones tecnosemióticas y culturales de la sensibilidad humana.

El entorno, acelerado por el poder de la tecnología, hoy en día excede cualquier posibilidad de medida humana. Pensemos en la hipersaturación del entorno mediático, que está arrasando con la capacidad de pensamiento crítico. La razón humana se encuentra exhausta. La infinita complejidad de los fenómenos satura nuestra capacidad de observación. La sensibilidad, impulsada más allá del dominio de lo propiamente humano a través de su interfaz tecnológica, se ha incorporado a lo inorgánico.

La sensibilidad puede ser vista como un dominio particular de lo que Foucault define como *episteme*: el moldeamiento de la percepción social que refuerza una proyección unitaria del mundo y conduce a la disciplina

social.[5] El semiocapitalismo ha permeado profundamente en el circuito neuronal de la cultura social a través de la penetración tecnológica de la sensibilidad. En lo que sigue, trazaremos una fenomenología de la mutación de la sensibilidad.

Antes que nada, debemos distinguir lo sensorial de lo sensual. Lo sensorial es la facultad perceptiva del organismo, mientras que lo sensual es la atracción/repulsión selectiva que el organismo proyecta sobre su entorno. La sensibilidad es la facultad singular que permite una proyección de lo real. Como tal, es morfogenética y crea formas continuamente. En este sentido, ella es la certeza del juicio, porque el juicio estético no se aplica a lo que se halla separado del placer o del dolor y, por lo tanto, implica la certeza singular de lo bueno y lo malo.

Aquí se invierte la visión idealista. Mientras que para Hegel el arte, es decir, la actividad de la creación morfogenética, era un momento en el proceso hacia el conocimiento, nosotros diremos, por el contrario, que el pensamiento es un momento de la sensibilidad, la sintonización de *atman* y *prana*, la respiración singular y el ritmo cósmico.

Si el pensamiento tiende hacia la captura conceptual del mundo, la sensibilidad lo acaricia y le da forma sin interrumpir su devenir, sin pretender establecer ninguna verdad absoluta.

La epidermis es el punto de contacto, la interfaz sensitiva entre el yo consciente y la emisión infinita de signos. En el cielo nocturno, el deseo es el orden de las constelaciones. La epidermis es el estrato donde ese orden se rompe, se abre y se crea, a lo largo de las coordenadas del placer y el dolor. Entre la infinidad de signos que provienen del cosmos y de la infoesfera artificial, emergen constelaciones, regidas y diseñadas por la intuición epidérmica

5. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 1999.

y el deseo, que crean, componen, eligen, esconden y hacen mundos. Pero la epidermis no es un estrato biológico o natural. La piel está formada por el tacto, las caricias, el sufrimiento y las cicatrices. La infoesfera configura los sensores que crean las constelaciones de mundos que habitan en ella. La epidermis es una memoria de caricias y cicatrices, la interfaz de lo social, y su sensibilidad es la que sufre con mayor intensidad la mutación en curso.

Quisiera cuestionar aquí el supuesto habitual de que la sensibilidad es algo pasivo y puramente receptivo, mientras que la imaginación implica creación, falsificación y simulación. Desde mi perspectiva, considero la sensibilidad como una acción en el entorno y una emanación, tanto como una recepción y percepción.

LA INFOESFERA Y LA SENSIBILIDAD

La infoesfera es la esfera de los signos intencionales que rodean al organismo sensible. La percepción y la arquitectura tecnológica que rodean al organismo perceptivo se entrecruzan. Las innovaciones teóricas de Marshall McLuhan consistieron esencialmente en este descubrimiento, al comprender que la estructura técnica de la semiótica, el formato de emisión de los flujos semióticos, moldea la percepción y la imaginación.

En el Renacimiento, la percepción humana del espacio cotidiano cambió debido a las innovaciones en la técnica representativa, en particular, debido a la invención de la perspectiva. Antes de la llegada de la Modernidad, la infoesfera estaba caracterizada por un régimen de transmisión lenta, y este ritmo lento incidió en el tiempo vivido y en las expectativas culturales.

A lo largo de la historia de la civilización, la percepción siempre ha sido moldeada por regímenes artificiales de imágenes y por técnicas que producen y hacen

circular representaciones del mundo. La aceleración moderna en la transmisión de signos y la proliferación de fuentes de información han transformado, pues, la percepción del tiempo. La infoesfera se ha hecho más rápida y densa, y la proliferación de infoestímulos ha sometido la sensibilidad a un estrés mutagénico. Debido a la intensificación de las señales electrónicas, la aceleración de la infoesfera está arrastrando la sensibilidad al vértigo de la estimulación simulada. Esto conduce a una reconfiguración de la percepción del otro y de su cuerpo. La presión, la aceleración y la automatización están afectando los gestos, las posturas y toda la proxémica social.

A medida que las imágenes proliferan, nuestra facultad de imaginación experimenta una vertiginosa aceleración. Debemos tener en cuenta que una imagen no es la percepción bruta de los datos empíricos que llegan a nuestra atención a través de la materia, sino la elaboración imaginaria de la materia visual, realizada por nuestra mente. Y el modo técnico en el que recibimos y elaboramos las imágenes incide en la formación de nuestra imaginación.

En este sentido, los ajustes tecnomediáticos y las mutaciones psicocognitivas son tan interdependientes como el organismo y su ecosistema. El organismo consciente también es un organismo sensual, pues es un conjunto de receptores sensitivos. La tecnosfera conectiva que habitamos hoy en día se asemeja al efecto de un *zapping* proyectivo donde combinamos secuencias provenientes de diferentes fuentes. El inconsciente social reacciona a esta continua desterritorialización de diversas maneras, a través de la adaptación, la desconexión o la patología.

El núcleo de la identidad, golpeado repentinamente por la erupción de la proliferación semiótica y desprovisto de los filtros inscriptos en la mentalidad crítica y disciplinaria de la Modernidad, se fuga y se disuelve en todas las direcciones.

LA EMOCIÓN EN EL CIBERTIEMPO

Llamemos *infoesfera* al universo de transmisores y *cerebro social* al universo de receptores. El universo de receptores (seres humanos hechos de carne y de órganos frágiles y sensuales) no está formateado de acuerdo con los estándares de los transmisores digitales. Aunque el sistema nervioso es sumamente plástico y puede mutar al ritmo de la infoesfera, el formato del transmisor no se corresponde con el del receptor. ¿Entonces qué sucede? A medida que el universo electrónico de transmisores interactúa con el mundo orgánico de receptores, produce efectos patológicos: pánico, sobrexcitación, hiperactividad, trastorno por déficit de atención, dislexia, sobrecarga de información y saturación de los circuitos neuronales.

Desde la Modernidad tardía, con la transición del régimen de comunicación alfabético al electrónico, el universo de transmisión ha ido experimentado una constante aceleración, mientras el universo de receptores trata desesperadamente de seguir su ritmo, acelerando y estandarizando su respuesta cognitiva. Porque, si bien el sistema nervioso es flexible, la mente humana evoluciona a un ritmo totalmente diferente al ritmo en el que evolucionan las máquinas. Esta es la razón por la cual la expansión del ciberespacio implica una aceleración del cibertiempo, que tiene efectos patológicos en la terminal viviente, es decir, en la mente humana con sus límites físicos, emocionales y culturales.

Por ejemplo, el *multitasking* actual implica pasar rápidamente de una estructura de información a otra. No obstante la mente humana parece completamente apta para esto, en realidad este fenómeno conlleva una mutación psicológica que produce nuevas formas de sufrimiento, como el pánico, el trastorno por déficit de atención, el *burnout*, el agotamiento mental y la depresión.

Y estamos atrapados, además, en un frenesí de socialización forzada. Producir y trabajar implican estar conec-

tados. La conexión *es* trabajo. La obsesión económica provoca una permanente movilización de la energía productiva. Según Jonathan Crary, "esta es la forma del progreso contemporáneo: la implacable apropiación y dominio del tiempo y de la experiencia".[6]

Este es el objetivo principal de la semiocorporación. Su misión es establecer una relación flexible y dinámica entre la red y el internauta, entre la máquina y el trabajador cognitivo: Google.

La sobreproducción que, según Karl Marx, condujo a crisis cíclicas en la era del capitalismo industrial se vuelve permanente en la esfera del semiocapitalismo, dado que la proliferación de fuentes de estimulación nerviosa implica una infinita sobrecarga del mercado de la atención. Según Crary, la creciente demanda de atención conduce a un asedio permanente y a una expansión incesante del tiempo que se nos exige estar alerta. La atención se ha convertido en el recurso más escaso: puesto que no tenemos tiempo para la atención consciente, tenemos que tratar la información y tomar decisiones de una manera cada vez más automática. Por lo tanto, tendemos a ser gobernados por decisiones que no responden a estrategias racionales a largo plazo, sino más bien a simples alternativas binarias.

El psiquiatra Eugene Minkowski, autor del libro *El tiempo vivido: estudios fenomenológicos y psicopatológicos*, publicado en 1933, destaca el vínculo que existe entre el sufrimiento mental y la percepción del tiempo, es decir, la manera en la que percibimos cómo fluimos en el tiempo, o si nuestros estados al experimentar la vida tienden a ser perezosos o frenéticos.

Claramente influenciado por Henri Bergson, para quien el tiempo es duración o la proyección de un *vécu*

6. Jonathan Crary, *24/7. El capitalismo tardío y el fin del sueño*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 67.

existencial, Minkowski no habla de *tiempo* sino de *tiempo vivido*. Siguiendo la línea de este autor, las formas predominantes de psicopatologías contemporáneas podrían denominarse *cronopatologías*.

En el sistema educativo estadounidense, el diagnóstico de TDAH (trastorno por déficit de atención con hiperactividad) es cada vez más frecuente. Este trastorno se manifiesta como hiperactividad y la consecuente incapacidad para concentrarse en un tema por períodos prolongados de tiempo. Aparentemente, la exposición diaria a flujos electrónicos de psicoestimulación desde edades tempranas produce cambios en el carácter afectivo y emocional, en el lenguaje, la imaginación y la percepción misma del tiempo vivido.

A través del proceso laboral, los humanos se transforman en productores de información conectados. Puesto que el incremento de la productividad está basado en la aceleración de los flujos de información, la contracción temporal y la aceleración en la activación del cerebro que esto implica debilita la experiencia personal.

Mientras que el ciberespacio, la dimensión virtual de la interacción infoproductiva entre agentes de comunicación, puede ser infinitamente expandido, el cibertiempo, es decir, la duración de la percepción, no puede ser expandido más allá de ciertos límites porque está limitado tanto por una temporalidad emocional y cultural como por restricciones orgánicas. La elaboración emocional y cultural de los estímulos se da en el tiempo, y el tiempo necesario para una elaboración psicológica y corporal no puede ser reducido más allá de cierto punto.

A medida que se expande la cantidad de información que demanda nuestra atención, disminuye el tiempo de atención disponible para su elaboración. La composición técnica del mundo ha cambiado, pero las modalidades de apropiación cognitiva y de elaboración no pueden adaptarse a este cambio de manera lineal. El entorno técnico está cambiando a un ritmo mucho más acelerado que la

cultura y, en particular, que el comportamiento cognitivo. Esto es: aunque podamos expandir nuestra exposición a los flujos de información e incrementar nuestra eficiencia a través de las drogas, no podemos intensificar la experiencia más allá de ciertos límites. Y, dado que las modalidades intensivas del placer y del conocimiento han sido estresadas hasta el punto del agotamiento, la aceleración está asimismo empobreciendo la experiencia.

Este conflicto o incompatibilidad entre el ciberespacio y el cibertiempo es una alarmante paradoja de nuestra sociedad y, debido a la explotación capitalista, está produciendo efectos patológicos.

También conduce a una sensibilidad reducida. Más allá de un cierto límite, la experiencia de la aceleración produce una contracción del tiempo disponible para la elaboración consciente y, por consiguiente, una pérdida de la sensibilidad (que también tiene consecuencias éticas). La sensibilidad existe en el tiempo, y el ciberespacio ha crecido de forma tan densa que el organismo sensible (como singularidad consciente) ya no tiene tiempo para extraer significado y placer de la experiencia.

Como resultado, en el amor actual, para los amantes precarios ya no habría tiempo disponible para las caricias y la conversación, y el sexo rápido exige, entonces, un soporte farmacológico. En la sensibilidad reducida, el sexo es sexo sin atención, y la atención requiere tiempo. El soporte farmacológico, y dentro de este las drogas para la disfunción eréctil, como el Viagra, tienen más que ver con la disminución de la atención de la que hablo que con la impotencia física.

COLAPSO PROZAC

Hoy en día, el universo de los transmisores, el ciberespacio, ya no puede ser trasladado al universo de los recep-

tores, el cibertiempo. Aquí reside un vacío patogénico, ocupado por el florecimiento de la industria psicofarmacológica, que vende más píldoras cada año, dado que las drogas se han vuelto la única manera de tratar el sufrimiento mental, la ansiedad y la tristeza.

A finales de los años setenta, cuando los trabajadores se vieron forzados a acelerar la productividad, se extendió una enorme epidemia de drogadicción en las aéreas metropolitanas de industrialización tardía. Cuando el capitalismo entró en la era de la aceleración neohumana, se puso muy de moda la cocaína, una sustancia que acelera el ritmo mental y corporal. En el mismo período, sin embargo, muchas personas comenzaron a inyectarse heroína, una sustancia que desactiva el vínculo entre la percepción individual y la percepción del ritmo circundante. Desde 1970 a 1980, esa epidemia del polvo blanco desencadenó una devastación existencial y cultural cuyas huellas son visibles en la música, la literatura y las artes visuales de la *no wave* estadounidense y la cultura punk británica. El uso de productos psicofarmacológicos continuó expandiéndose hasta entrar en la era de los antidepresivos y los estimulantes, como Prozac, Xanax, Zoloft, etc.

Puesto que el semiocapitalismo se basa en una constante explotación de la energía mental y la competencia constituye la forma generalizada de las relaciones en el precario mercado laboral, el sufrimiento mental se ha convertido en una epidemia social. La fuente principal de las patologías es la competencia en el área de las relaciones interpersonales. Los síntomas individuales de esta epidemia son el estrés constante de la atención, la reducción del tiempo disponible para los afectos, la soledad, la miseria existencial y luego la angustia, el pánico y la depresión. En este sentido, cada vez son más estrechos los vínculos entre psicopatología y economía. En la transición al semiocapitalismo, el sufrimiento mental ya no concierne a una pequeña minoría de gente rara, sino que

tiende a convertirse en la norma de un sistema basado en la explotación del trabajo cognitivo precario.

Mientras el capitalismo buscaba extraer la energía física del cuerpo de los asalariados, la psicopatología podía permanecer recluida en espacios marginales. ¿A quién le importaba tu sufrimiento mientras estuvieses atornillando, martillando, trabajando en un torno o ensamblando las partes de una máquina? Podías sentirte tan solo como una mosca en una botella, pero tu productividad no se vería afectada por tu soledad y tu dolor porque tus músculos aún podían trabajar. Contrariamente, hoy en día, el semiocapitalismo requiere de la energía neuronal para el trabajo mental y la alienación crece en el núcleo de la maquinaria social. Altibajos, pánico y depresión son palabras compartidas entre el lenguaje económico y el psicopatológico. Estos términos no son metafóricos, sino pistas de la creciente interdependencia del comportamiento económico y la patología mental.

Después del fin de las vanguardias, después de la infiltración del arte en el territorio de la comunicación social, la estimulación estética se expandió agresivamente en todas las direcciones del panorama mediático, en la publicidad, la televisión, el diseño y el diseño web. El organismo consciente y sensible está envuelto por un flujo semiótico que no solo contiene información, sino también un factor de estimulación perceptiva y excitación psicológica. La estetización generalizada absorbe la energía erótica y la desvía del cuerpo hacia los signos.

La filosofía estética clásica estaba basada en la centralidad conceptual y sensible de la catarsis. En el modelo aristotélico, el arte era concebido como el disparador de una ola cautivante que provocaba excitación y conducía a un clímax, a la emoción catártica. En la concepción clásica, romántica y moderna, la belleza se identificaba con un momento de culminación que relajaba la tensión implícita entre el cuerpo sensitivo y el mundo: la catarsis, la armonía

y la liberación sublime. Alcanzar el clímax catártico de una emoción estética es un evento que se asemeja a la descarga orgásmica que produce el contacto sexual entre los cuerpos, cuando se alivia la tensión muscular con la relajación y el placer.

Introducir un ítem inorgánico en el ciclo de excitación y placer, como por ejemplo la estimulación electrónica, o acelerar la intensidad y la frecuencia del estímulo resultarán en una contracción del tiempo psicofísico de reacción y en un reemplazo de la descarga orgásmica por espasmos de excitación inacabada.

En el arte de la Modernidad tardía, la catarsis como objetivo va desapareciendo y da lugar a una concepción más fría y cerebral en la relación con las obras artísticas: la belleza se separa del placer y tiende a parecerse más a un juego conceptual, a un espacio de tensiones no resueltas. A menudo se asemeja, así, a un gélido gesto de desensibilización. En lugar de la excitación catártica de la tradición moderna, ciertos artistas prefieren el montaje conceptual recombinante. ¿Podríamos decir, entonces, que una cierta tendencia *a-emocional* que marcó el arte de la Modernidad tardía anticipó la emergencia de formas de vida *an-afectivas*?

En el comportamiento social de una generación que vive bajo condiciones de precariedad conectiva, la afasia parece predominar a medida que la elaboración verbal se comprime y acelera hasta el punto de provocar desórdenes emocionales. La dislexia puede ser vista como un síntoma de esta aceleración.

La estimulación intensificada trastorna la elaboración emocional de significado. Actualmente, la afección y la sexualidad parecen estar oscilando entre la soledad y la agresividad predatoria salvaje, como podemos ver en los rituales de desapego emocional, la virtualización, la pornografía y la anorexia sexual.

La sensitividad ha entrado en un proceso de reformateo. El lenguaje debe convertirse en un intercambio de

información uniforme y fluido para poder ser compatible con la máquina digital. La imaginación sexual actualmente se halla revestida por las superficies lampiñas de la imagen digital. La primera generación digital está mostrando síntomas de atrofia emocional a raíz de esta desconexión entre el lenguaje y el sexo. Se habla de sexo en todos lados, en los medios, la publicidad, la televisión; pero en el sexo ya no hay espacio para hablar dado que se ha desconectado del lenguaje. El sexo es ahora una especie de balbuceo, tartamudeo, murmullo o grito desganado. Las palabras se están secando.

Los medios electrónicos actúan, en definitiva, como un acelerador de infoestimulación y, simultáneamente, como un instrumento para reducir la sensibilidad de la psique y la piel colectiva.

EMOCIÓN: HUELLA Y CUERPO

¿Qué es la emoción? En sus escritos, el psicoterapeuta e investigador Max Pagès intenta superar la distinción entre la concepción freudiana de la emoción como signo y la concepción de Wilhelm Reich de la emoción como una reacción corporal instintiva.

Según Pagès, la emoción es la huella de eventos psicológicos y fisiológicos, vinculados por conexiones relevantes como las expresiones de alegría, odio y miedo.[7]

Tanto la corporalidad como la cultura contribuyen a generar valores emocionales en los objetos, los signos y los actos. La reacción sensual y sensitiva del cuerpo está vinculada con su contexto cultural. Según Pagès, existe una memoria sensible por medio de la cual el cuerpo

7. Max Pagès, *Trace ou sense: le système emmotionel*, París, Hommes et groupes, 1986, p. 109.

registra su propia historia de contactos y experiencias de ternura o violencia. Estas son huellas corporales de eventos psíquicos, que se expresan particularmente como inhibiciones emocionales y problemas psicosomáticos.[8]

La piel cubre nuestro cuerpo y lo protege del mundo externo y es también nuestro órgano sensorial más antiguo y sensible, nuestra primera herramienta de comunicación. Aunque cubre y encierra, la piel también abre el cuerpo al mundo trayendo a la mente mensajes de nuestro entorno inmediato. En la evolución del sistema sensorial, el sentido del tacto, cuyo órgano es la piel, es el que aparece primero. Ella es de una importancia primordial, porque introduce nuestro organismo al conocimiento sensual del mundo. Pero el mundo solo se vuelve parte de nuestra experiencia cuando nuestra piel entra en contacto con el cuerpo de otro (sea humano o no-humano) y el calor puede fluir de un organismo a otro.

La sociedad, como el espacio donde nos encontramos con otros cuerpos a los que podemos tocar, oler y ver, es también el espacio donde el tocar está sujeto a reglas. La cultura implica una regulación del tocar y de la proxémica (la manera en la que los cuerpos están localizados y posicionados uno en relación con el otro). Existen culturas en las que el tocar, empezando por la relación entre madre e hijo, se considera algo común. Hay otras sociedades en las que esto está fuertemente ritualizado y se lo considera vergonzoso, como algo con lo que debemos lidiar solo secretamente dentro de los confines cerrados de la casa y que debe ser reducido al mínimo en los espacios públicos.

Noli me tangere [no me toques][9] parece ser la regla del comportamiento de la sociedad moderna, donde la obsesión higiénica se ha unido y reforzado con la religiosa. La religión

8. Max Pagès, ibíd., p. 118.

9. Célebre frase que aparece en el evangelio de San Juan (versículo 17, capítulo 20) en el Nuevo Testamento y son las palabras que después de su resurrección Jesucristo le dice a Magdalena. [N. de la T.]

monoteísta tiende a identificar el contacto con la culpa y a someter el tacto a una rígida regulación simbólica. Pero, en nuestros tiempos modernos higiénicos, es más una disuasión proveniente de la medicina y no de la religión la que retiene a las personas de tocarse y de buscar el placer. Michel Foucault describe la medicalización como el proceso que marca los espacios y las funciones sociales, disciplinando los cuerpos y sometiéndolos al orden de la producción económica.

Mientras tocar el cuerpo era un peligro para el alma religiosa, los seres humanos desafiaron el consecuente sentimiento de culpa. Pero cuando el cuerpo del otro se siente como un portador de enfermedad epidémica, entonces el deseo en sí mismo y no simplemente su expresión es reprimido y reconfigurado. Cuando el deseo se convierte en un peligro para el cuerpo, el miedo comienza a amenazar desde dentro al deseo y lo asimila como enfermedad. El erotismo, entonces, da un giro mórbido que lo estetiza y lo transfiere al dominio de los tabúes sociales y las transgresiones individuales.

La propagación epidémica por contacto ha marcado la historia cultural de la humanidad, particularmente en los tiempos modernos promiscuos, urbanos y masificados; pensemos en la importancia que tuvo la sífilis en el paisaje cultural del siglo XIX.

En el umbral de la posmodernidad, las epidemias se han amplificado enormemente por el entorno mediático y se han convertido en fenómenos psicovirales que transfieren sus peligros al espacio semiótico, para luego pasar a la esfera de las emociones y finalmente volver al espacio mediático en una especie de efecto Larsen[10] de la psicoesfera.

10. Este efecto, también conocido como "acople", es un fenómeno de retroalimentación y se produce cuando un sonido amplificado, por ejemplo por un altavoz, es captado por un receptor, como puede ser un micrófono, que lo vuelve a amplificar y a introducir al sistema de amplificación. De esta forma, el sistema recoge sucesivamente la fuente reamplificada. [N. de la T.]

El sida es la metáfora perfecta de este giro antropológico. Quizá más que cualquier otra, esta enfermedad tuvo efectos masivos en el ámbito de la comunicación. En las décadas finales del siglo pasado, la pandemia del sida se propagó también en los medios y congeló y esterilizó simultáneamente el acto de tocar, al transferir la energía erótica al ámbito pornográfico y a la interminable excitación pospuesta de los rituales de cortejo en las redes sociales. El virus cultural ha penetrado tan profundamente en nuestra psique colectiva que somos incapaces de ponderar sus efectos en la calidad de nuestra experiencia y en nuestra vida cotidiana. Si bien el miedo a adquirir HIV ha sido mitigado por las ciencias médicas, sus efectos culturales y psicológicos están aquí para quedarse, transformados en ritual, moda y estilos de vida.

LA FRÁGIL PSICOESFERA

Las artes en el siglo XX favorecieron el registro de la utopía bajo dos formas: la utopía radical del futurismo y el surrealismo y la utopía funcional de la Bauhaus.

Sus tejidos distópicos subyacentes, escondidos en los pliegues de la imaginación artística y literaria, tomaron prestado el expresionismo de Fritz Lang y una especie de amargo surrealismo que resurgió en las novelas de Philip K. Dick.

En la segunda mitad del siglo XX, florecieron las distopías literarias de Orwell, Burroughs y DeLillo. En los años de transición del siglo XIX al siglo XX, la distopía jugó un papel central y conquistó todo el campo de la imaginación artística. En la poesía, la escritura, el cine y las artes visuales proliferó una epidemia de sufrimiento mental.

A lo largo de la Modernidad tardía, los artistas fueron precursores de la precariedad, a la que internalizaron en una estética de incertidumbre, azar y exceso. Pero en la

primera década del nuevo siglo, la precariedad se volvió una condición social que penetró en el mercado laboral y en la autopercepción de los trabajadores.

El arte precario es un intento de mitigar el dolor social y la impotencia política con una especie de ironía distópica.

En la Exhibición de Arte Visual de Limerick 2012, vi *The trainee* [La becaria], un inquietante trabajo de la artista finlandesa Pilvi Takala producido en colaboración con Deloitte, una red global de empresas consultoras, y el Museo de Arte Contemporáneo Kiasma. Para realizar este trabajo, la artista pasó un mes como becaria del departamento de marketing de Deloitte, donde solo algunas personas sabían la verdadera naturaleza de su proyecto. Al comienzo parecía una becaria de marketing normal, pero eventualmente comenzó a poner en práctica métodos de trabajo peculiares. Por ejemplo, por momentos se sentaba en su puesto de trabajo, en el espacio común de oficinas abiertas o en la biblioteca del departamento de impuestos, sin hacer nada en todo el día. En un video se la ve pasando toda la jornada en un ascensor. Estos actos, o más bien la ausencia de la acción visible, hacen lentamente insoportable la atmósfera que la rodea y fuerza a sus colegas a buscar soluciones y encontrar explicaciones para esta situación. Poco a poco se convierte en objeto de rechazo y especulación. Sus colegas comienzan a hacerle preguntas embarazosas, a mitad de camino entre un interés sincero y un divertimento desconcertante. Ellos le transmiten a su supervisor sus inquietudes respecto a esta trabajadora y su extraño comportamiento. Ocultar la pereza aparentando estar en actividad o navegar en Facebook durante las horas de trabajo son parte de los patrones de comportamiento aceptados en una comunidad de trabajo. Sin embargo, estar sentado en silencio, inmóvil frente a un escritorio vacío, pensando, sonriendo y mirando la pared amenaza la paz de la comunidad y perturba la concentración de los otros trabajadores. La persona que no está

haciendo nada no está comprometida con ninguna actividad y por eso tiene el potencial para cualquier cosa. Dado que el no-hacer no tiene un lugar en el orden general de las cosas, se convierte en una amenaza para este. Aquí, se hace visible la degradante religión del trabajo junto a la inutilidad del trabajo contemporáneo.

En los videos *The Wind, If 6 was 9, Anne, Aki & God* [El viento, Si 6 fuera 9, Anne, Aki y Dios], Eija-Liisa Ahtila narra las psicopatologías de las relaciones y la inhabilidad para tocar y ser tocado.

En la película *Tú, yo y todos los demás*, Miranda July cuenta la historia de una videoartista que se enamora de un hombre joven y de su dificultad para trasladar la emoción a las palabras y las palabras al tacto. El lenguaje se ha separado de la afectividad. Lenguaje y sexo son divergentes en la vida cotidiana. Se habla de sexo en todas partes, pero el sexo nunca habla.

La película de Jia Zhangke titulada *Naturaleza muerta* [*Sanxia Haoren*], producida en Hong Kong en 2006, muestra la devastación progresiva de la China contemporánea. El color predominante es un verde violáceo, grisáceo y putrefacto. La historia es simple, pero cruel. Han Sanming vuelve a su pueblo natal con la esperanza de encontrar a su mujer y a su hija, a quienes había dejado años atrás para ir a buscar trabajo a una mina lejana del norte. Al llegar descubre que este ha desaparecido, junto con la ribera del río Yangtze, desde la construcción de la presa de las Tres Gargantas. Muchos pueblos habían sido borrados del mapa, y casas, personas y calles se encontraban cubiertas por el agua. Aun así, la construcción de la represa prosigue, los pueblos continúan desapareciendo y el agua sigue creciendo. Han Sanming llega a este escenario de devastación y no logra encontrar ni a su mujer ni a su hija. Entonces empieza su búsqueda, que sucede mientras un grupo de trabajadores armados con picos tiran abajo paredes, demuelen edificios con explosivos y transforman el paisaje en una enorme extensión de basura.

Después de buscarla largamente, Han Sanming encuentra al fin a su mujer. Ella ha envejecido y ha sido vendida a otro hombre por su hermano. Se hallan en la habitación de un edificio en demolición y hablan de su hija, en susurros y con la cabeza gacha. Una nave espacial verde oscura planea sobre el fondo, donde ladrillos y hierro salpican un cielo amarronado como el estiércol. En la última escena de *Naturaleza muerta*, un equilibrista camina sobre una cuerda desde el techo de una casa hacia la nada, sobre un fondo que recuerda al surrealismo oscuro de las amargas pinturas de Dalí. Este film es una representación lírica del capitalismo chino desde adentro, desde el punto de vista de la vida sumergida.

Las correcciones, una novela de Jonathan Franzen, habla de los microgiros psicopatológicos y de la adaptación psicofarmacológica de una humanidad cada vez más devastada por la depresión y la ansiedad. La novela nos muestra a personas que intentan ajustarse a una existencia que aparenta y pretende ser normal, mientras sus mentes son incapaces de lidiar con el caos que las rodea y gobierna sus vidas íntimas. El título hace referencia a los ajustes que deben hacerse en un mercado de valores volátil para no perder el dinero invertido en fondos de pensiones privadas, que repentinamente pueden desaparecer.

Franzen narra las andanzas de una vieja pareja del medio oeste que se ha vuelto loca como resultado de décadas de excesivo trabajo y conformismo. El término "correcciones" aquí se refiere también al lento e insoportable deslizamiento hacia la pérdida del deseo sexual, al terror que provoca la vejez, en una civilización donde reina la competencia, y al horror ante la sexualidad, en un mundo de eficiencia puritana.

En esta novela de 2001, Franzen se adentra profundamente en los pliegues de la psique estadounidense para describir en detalle la reducción a cenizas del cerebro de los ciudadanos, mostrando la depresión y la demencia que

resultan de la exposición prolongada al bombardeo psíquico del estrés laboral, la apatía, la paranoia, la hipocresía puritana y la industria farmacéutica, que engloba todo esto. Franzen muestra el desmantelamiento psíquico de aquellos que se encuentran encerrados en la burbuja claustrofóbica e ilusoria del hiperproteccionismo económico y revela la infantilidad de aquellos que pretenden creer, o que quizá realmente creen, en el obsequioso cuento de hadas de la compasiva crueldad liberal de la Navidad. Al final de una larga y esperada cena de Navidad, mientras la familia psicopática está felizmente reunida, el padre intenta suicidarse pegándose un tiro en la boca. No lo logra.

Yakizakana No Uta comienza con un pescado envuelto en papel celofán en una góndola de supermercado. Un niño lo toma y lo lleva a la caja registradora. Paga, se va, lo pone en la cesta de su bicicleta y pedalea para volver a casa.

"Buen día, señor estudiante. Estoy muy feliz de estar con usted. No se preocupe. No soy un pez que se queja", dice el pescado mientras el estudiante pedalea rápidamente. "Es un placer conocer a un ser humano. Son seres extraordinarios. Son prácticamente los dueños del universo. Desafortunadamente, no siempre son pacíficos. A mí me gustaría vivir en un mundo pacífico donde todos se amaran mutuamente e incluso peces y humanos fueran capaces de darse la mano. Oh, es tan bello ver el atardecer. Siempre me gustó mucho". Dicho esto, el pescado se emociona y se retuerce en la bolsa de celofán dentro de la cesta. "Puedo oír el sonido de un arroyo... Me encanta el sonido de la corriente, me recuerda a mi infancia".

Cuando llegan a la casa, el niño saca el pescado de la bolsa, lo pone en un plato y le echa un poco de sal por encima. El pescado, cada vez más emocionado, comenta: "Ah, me gusta mucho la sal, me recuerda a algo". Mientras el niño lo coloca en el horno y gira la perilla, el pescado sigue hablando: "Oh, señor estudiante, es agradable estar aquí, puedo ver una luz por allí... Tengo calor... calor",

hasta que la voz se vuelve dudosa. Entonces empieza a cantar una canción, cada vez más débil e inconexa, que recuerda a Hal en *2001: Odisea del espacio* cuando sus cables están siendo desconectados.

Aunque *Yakizakana No Uta* de Sakamoto fue quizá el film de animación más desgarrador que vi en el CaixaForum de Barcelona durante el festival *Historias Animadas* en junio de 2006, percibí un tono común de cinismo irónico y de desesperanza en todos los trabajos presentados.

Animales de compañía de Ruth Gómez utiliza imágenes feroces para contar la historia de una generación de antropófagos bien vestidos, de jóvenes bestias en corbata. Los personajes están constantemente huyendo para evitar ser atrapados por colegas, amigos y amantes, quienes los lastiman, matan y comen tan pronto como caen en sus garras, con sonrisas aterradoras y ojos dilatados.

El arte que estoy describiendo no es un arte de denuncia. Los términos *denuncia* y *compromiso* ya no tienen sentido cuando eres un pescado que está a punto de ser cocinado.

Aunque sigan utilizándose expresiones que forman parte del léxico del siglo pasado, los artistas del siglo XXI ya no muestran ese tipo de energía, quizá porque están asustados de su propia verdad. Los artistas ya no buscan la ruptura. En su lugar, buscan un camino que pueda conducir a un equilibrio entre ironía y cinismo, una manera de suspender, al menos por un momento, la ejecución, la condena a muerte.

GEOCULTURAS: PIEL E IMAGINACIÓN

En este libro rastreo la mutación que ha producido la globalización de la tecnología y los medios en el cuerpo viviente de las culturas. Asimismo, describo la mutación antropológica que conlleva la difusión a gran escala de la tecnología electrónica y la manera en que la digitalización

de la comunicación social afecta a las distintas culturas, con sus propios conflictos internos.

Contrariamente a la presuposición de la teoría del choque de civilizaciones, en mi opinión, las identidades no existen como tales. Estas son construcciones frágiles y cambiantes, basadas en la historia social de grupos humanos y en los efectos de los flujos de estímulos tecnopsicológicos. Las civilizaciones ya no son bloques homogéneos de identidades consistentes, sino el espacio de una continua negociación entre diferencias.

Si observamos el mapa geopolítico y geocultural del mundo, veremos que los conflictos más recientes están sucediendo al interior de la así llamada "civilización". En su libro *El choque de las civilizaciones* (1996), Samuel Huntington escribe que el cristianismo occidental está destinado a enfrentarse con el islam; pero la experiencia de los últimos diez años ha demostrado que la mayor fuente de guerras es la oposición dentro del islam, entre el chiismo y el sunismo.

Las identidades, lejos de ser la evolución natural de legados a largo plazo, están siendo constantemente modificadas, fragmentadas y remodeladas por los flujos mediáticos que las atraviesan. Y, estrictamente hablando, las civilizaciones no existen. Los factores transversales de mutación, es decir, la tecnología, Internet, el colapso financiero, más que enfrentar las civilizaciones unas contra otras, están impregnando los diferentes paisajes culturales con los mismos colores.

La palabra *civilización* no define tampoco una homogeneidad política. La transición en cuestión no opone razas o religiones, las marcas tradicionales de la civilización. En su lugar, opone estilos de vida tecnológicos y económicos en un marco común de explotación, miseria social y sufrimiento mental.

En este libro pretendo seguir la huella de esta evolución molecular de las geoculturas y me centraré, por ello,

en las identidades simplemente como construcciones temporales. Para dibujar el mapa de esta mutación, seguiré dos caminos diferentes. Comenzaré trazando primero una fenomenología de la piel y continuaré con una genealogía de la imaginación global. Esta fenomenología de la piel traza el mapa de las múltiples formas de aproximación hacia la percepción del cuerpo del otro, donde la *cultura* se entiende como la esfera de la imaginación social, es decir, la percepción y proyección del entorno. Los siguientes capítulos se centrarán, por su parte, en la sensibilidad y la imaginación social de la era moderna.

LA PIEL GLOBAL: UN MOSAICO TRANSIDENTITARIO

Una geografía siniestra, siniestra en el sentido freudiano de "aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a las cosas conocidas y familiares desde hace largo tiempo". [...] [Lo] "siniestro" es en realidad lo *unheimlich*, lo sin-casa o lo que no está en casa. Tanto su cualidad terrorífica como su cualidad familiar vienen de su extraña relación con el hecho de no estar en el hogar, con la extrañeza que implica esta condición.

Irit Rogoff, *Terra Infirma: Geography's Visual Culture*

La piel es básicamente una membrana de dos capas. La inferior, dermis gruesa y esponjosa, de uno o dos milímetros de espesor, es principalmente tejido conectivo, rico en colágeno proteínico; su función es proteger y almohadillar el cuerpo y alojar los folículos capilares, terminales nerviosas, glándulas sudoríferas, sangre y vasos linfáticos. La capa superior, la epidermis, tiene un espesor de entre 0,07 y 0,12 milímetros. Se compone primordialmente de células epiteliales escamosas, que comienzan su vida redondas e hinchadas en la frontera con la dermis, y en un período de 15 a 30 días son empujadas hacia arriba por las células nuevas que nacen debajo. Al ascender, se van achatando, se hacen fantasmales, llenas de una proteína llamada queratina, y al fin llegan a la superficie, donde son arrastradas sin gloria al olvido.

David Hellerstein, "Skin", en *Science Digest*,
citado en Diane Ackerman, *Una historia natural de los sentidos*.

Nuestra piel se interpone entre nosotros y el mundo, y actúa como un procesador sensitivo de la experiencia. Está continuamente regenerándose, emergiendo sobre la superficie, envejeciendo, deteriorándose y finalmente desapareciendo al fundirse con el aire, olvidada. Pero los datos sensitivos que ha registrado no mueren ni desaparecen, se guardan en el cerebro transformados en recuerdos y convertidos en expectativas sensitivas. La piel alimenta el cerebro con percepciones del mundo y, a cambio, este suministra a la piel de sensitividad, inclinaciones estéticas y tendencias: deseo. El deseo no es la necesidad de algo, sino la creación sensible del mundo en tanto entorno cargado de sentido estético.

La historia cultural, por lo tanto, tiene algo que ver con la historia de la piel. Las experiencias depositan sedimentos en nuestra memoria corporal (estos sedimentos, a su vez, nos dan forma a nosotros mismos). Sin embargo, como sugiere Max Pagès en *Traces ou sense* [Huellas o sentido], no deberíamos inferir que existe una memoria o piel colectiva que definiría una identidad étnica y cultural. La memoria corporal es singular y la interacción entre seres individuales no está predeterminada por ninguna identidad supraindividual. La identidad colectiva (una etnia, un *volk*,[1] una nación, etc.) no es otra cosa que una ficción, una fijación arbitraria en el proceso de identificación.

La actual transición de un entorno conjuntivo a un entorno conectivo está reconfigurando la percepción del yo, en un contexto definido por diferentes formas de vida.

En el idioma inglés, existe una pequeña pero muy profunda diferencia semántica entre las palabras *sensibility* y *sensitivity*. La *sensibility* [sensibilidad] se refiere a la habilidad para detectar significado, es decir, las implicaciones morales y conceptuales que resultan relevantes en las

1. *Volk* significa en alemán tanto "gente" como "pueblo". [N. de la T.]

enunciaciones no verbales, tales como gestos, insinuaciones y situaciones existenciales. La *sensitivity* [sensitividad], por otro lado, se refiere a la habilidad para detectar implicaciones significativas en las percepciones táctiles, en los estímulos epidérmicos y en la insinuación sexual. Estas dos palabras dan acceso a las esferas de la estética y del erotismo.

La mutación que estamos experimentando hoy en día está provocando una dolorosa disonancia entre las esferas de la sensibilidad y la sensitividad, que se hace sentir de diversas maneras. A medida que el organismo consciente se abre sensualmente a otros cuerpos, entra en resonancia con el placer suscitado por signos estéticos artificiales. El eros y el arte se interfieren mutuamente, creando perturbaciones, superposiciones y contaminaciones.

Las dimensiones de lo natural y de lo artificial no se pueden disociar desde el punto de vista de la respuesta emocional. El lenguaje erótico obviamente implica una estética y, claramente, la producción estética estimula efectos eróticos en la esfera social.

EL SENTIR INTERNO

En su libro *The Inner Touch* [El sentir interno], Daniel Heller-Roazen investiga las fuentes filosóficas de la percepción del "yo" en cuanto autoconciencia: "la experiencia del único sentido compartido y sentido por todos los sentidos individuales, por más débil e intermitente que sea, en todas las sensaciones es el sentido de sentir [...]".[2] Diane Ackerman, en *Una historia natural de los sentidos*, escribe: "¿Qué es el sentido de uno mismo? En gran medida, tiene

2. Daniel Heller-Roazen, *The Inner Touch: Archeology of a Sensation*, Nueva York, Zone Books, 2007.

que ver con el tacto, con lo que sentimos. Nuestros propioceptores (del latín, receptores de uno mismo) nos mantienen informados sobre el sitio donde estamos, si nuestro estómago está ocupado [...]".[3]

Kant habla de apercepción para definir la unidad autopercibida de la conciencia, el espacio donde puede tener lugar la actividad cognitiva. Heidegger habla del *Dasein* para definir la presencia perceptible de la existencia del "yo".

Heller-Roazen reformula el problema de la unidad de la conciencia a través de la *aisthesis*, el sentido del sentir.

> En los orígenes lejanos de la palabra *sinestesia*, el término griego no era ningún neologismo cuando los pensadores de la Antigüedad tardía le confirieron un sentido técnico dentro de la doctrina del alma. [...] Formada por la suma del prefijo *con* (*sun-*) y el verbo *sentir* o *percibir* (*aisthanesthai*), la expresión muy probablemente designaba un "sentimiento en común", una percepción compartida por más de uno. [...] En este punto del desarrollo del idioma griego, el término se aplicó a la vida comunitaria de muchos, y su significado distaba de aquel que más tarde le atribuyeron los comentaristas.
>
> Uno de los indicadores más tempranos de un giro en el sentido de la expresión lo encontramos en la literatura médica que floreció tras el comienzo de la era cristiana. Se ha constatado que Galeno, por ejemplo, emplea *sunaisthesis* para designar una sensación en común, no en el sentido de ser compartida por muchos, sino como algo que se extiende repentinamente por todo un único cuerpo, y que consiste, en efecto, en una multiplicidad de afecciones fisiológicas.[4]

3. Diane Ackerman, *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama, 1992, p. 1.
4. Daniel Heller-Roazen, ob. cit., p. 81.

El desplazamiento de la noción de *synaesthesis* como percepción compartida por muchos a la noción de *synaesthesis* como un sentir interior[5] destaca la relación entre la conciencia sensitiva del "yo" y la conciencia proxémica de los otros. La autopercepción no solo implica el acto sinestésico del sentir interior, el sentir singular del cuerpo de uno mismo, sino que implica, también, a los otros que están percibiendo tu cuerpo y tu existencia en su propio espacio. La autoconciencia y la proxémica se interfieren mutuamente y los procesos de individuación e identificación están estrechamente vinculados. De acuerdo con el antropólogo Edward Hall, la proxémica es una disciplina que estudia la comunicación no-verbal y la disposición de los cuerpos en el espacio.

Hoy en día, la transición conectiva está transformando las condiciones de la proxémica social, es decir, la organización de los cuerpos en el espacio. A medida que los medios de comunicación transforman la manera en la que las personas interactúan, la disposición de los cuerpos en el paisaje urbano cambia.

La proxémica también define el sustrato físico de lo que Gilbert Simondon denomina *individuation*. Con esta palabra, Simondon se refiere a la separación del individuo del continuo indiferenciado del entorno, así como a la especificación del yo en cuanto organismo consciente y sensible. El individuo, que en la filosofía moderna ha sido considerado generalmente la premisa de todo discurso acerca de la sociedad, debería, en su lugar, ser repensado como el producto de relaciones sociales y como el resultado

5. La frase en la edición inglesa es "inner touch", en correspondencia con el título de la obra de Daniel Heller-Roazen. En la traducción no ha resultado posible conservar la ambivalencia que posee en inglés el término *touch*, en cuanto un sentir, una emoción o conmoción y algo táctil. Pero, como ya se ha visto y como lo hemos señalado anteriormente, la dimensión táctil es sumamente importante para el planteo del autor. [N. de la T.]

de un proceso de diferenciación de la realidad preindividual de la materia orgánica.

El pensamiento liberal considera las relaciones sociales como una interacción entre individuos cuya existencia ya se da por hecho. Por el contrario, se entendería mejor a estos últimos si se los considera como el producto de un laberinto de relaciones e implicaciones. La autopercepción del individuo solo puede emerger si se tiene a este entramado como telón de fondo. La sensitividad, la habilidad para sentir el sentido del otro, es lo que conduce a la percepción diferenciada del yo.

Las siguientes páginas trazarán un mapa de algunas de las maneras en las que funcionan los procesos de identificación en diferentes contextos psicoculturales. No pretendo ningún tipo de descripción taxonómica exhaustiva y tampoco intento graficar en detalle una cartografía psicocultural. Por el simple deambular a través del paisaje cultural contemporáneo, intento arrojar luz sobre algunos pasajes cruciales de la historia de la sensibilidad, con el objetivo de preparar el terreno para una comprensión más profunda de la actual mutación tecnocultural.

Las psicoculturas se hallan localizadas en una dimensión geográfica, a pesar de que la ubicación geográfica tiene muy poco o nada que ver con la cuestión del pertenecer, como lo afirma Irit Rogoff en *Terra Infirma*:

> Mi investigación no pretende responder a la pregunta de la localización del pertenecer; esto no es en absoluto prescriptivo dado que no tengo idea adónde pertenece nadie ni, mucho menos, yo misma. Es, sin embargo, un intento de reflexionar acerca de la cuestión misma del pertenecer y su naturalización como un conjunto de realidades políticas, estructuras epistémicas y sistemas de significación.[6]

6. Irit Rogoff, *Terra Infirma: Geography's Visual Culture*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 15.

Comenzaré mi deambular geopsicocultural con un escritor hindú que se ha centrado, particular y casi obsesivamente, en los problemas de identidad. A mi entender, la globalización contemporánea poscolonial de la cultura es un proceso de desensibilización que resulta paralelo al nacimiento de un nuevo proceso de sensibilización. Volveré, entonces, a las fuentes de la sensitividad moderna. Empezaré por una investigación de los conceptos cristianos de amor y erotismo, para llegar al análisis de la estética romántica y del romanticismo tardío. Esto me permitirá determinar el *sex appeal* de la electrónica y el efecto digital que el proceso actual de desensibilización está teniendo en la psicocultura contemporánea. Finalmente, describiré este proceso de desensibilización o de mutación de la sensibilidad en relación con la vida cotidiana en países como Japón y Corea del Sur, donde la digitalización ha afectado profundamente la esfera psicológica.

EL DESARRAIGO[7] Y LA IDENTIDAD

Aunque hablaré de identidades en las próximas páginas, mi intención no es celebrarlas o aceptar su definición como algo naturalmente dado. Me interesa, en cambio, deconstruir sus génesis y hacer una crítica de sus usos con fines políticos y psicológicos. Pues la palabra *identidad* fija generalmente un estadio en el proceso de identificación y lo hipostasia como si se tratara de algo natural.

Tomaré prestada la expresión "psicología cultural" de los escritos de Sudhir Kakar, el psicoanalista de la India que ha escrito extensamente acerca de la sexualidad y mitología hindú. La psicología cultural es la disciplina que

7. La palabra en inglés es *homelessness*, que se refiere específicamente a las personas que carecen de hogar. [N. de la T.]

investiga los procesos de identificación en los diferentes entornos culturales, evitando fijar e hipostasiar estadios particulares del proceso de identificación. Asimismo, los escritos teóricos y literarios de V.S. Naipaul son el punto de partida perfecto para reflexionar acerca de las trampas inherentes al concepto de identidad, ya que sus trabajos rastrean la soledad emocional de los nómades poscoloniales, mientras se mueven de la individuación a la identificación.

El nomadismo cultural se ha convertido en una enfermedad generalizada en la era de la globalización de los mercados laborales y los medios de comunicación. El nomadismo, el proceso de desterritorialización cultural y su subsecuente destierro psicológico, afecta profundamente la percepción del "yo", causando sufrimiento psicológico a la vez que, de manera simultánea, abre nuevas perspectivas de imaginación e identificación. La experiencia literaria de Naipaul ofrece, en este sentido, un incisivo panorama general de nuestra mutación cultural contemporánea.

Nacido de una familia originaria del sur de la India, en Trinidad, una isla caribeña donde migraron muchos jornaleros hindúes durante la primera parte del siglo XX, Naipaul fue criado en la tradición hindú, pero en su juventud viajó a Londres para estudiar en Oxford y, eventualmente, se convirtió en uno de los escritores ingleses más importantes de nuestro tiempo. Sus libros narran sus viajes, sus encuentros con personas de ámbitos culturales muy distantes y describen varios contextos (el hindú, el islámico, el europeo, el sudamericano y el africano) desde un punto de vista desterritorializado, es decir, externo a las múltiples situaciones en las que se ve envuelto. A través de su escritura, Naipaul intenta lograr lo que él llama: "una síntesis de los mundos y las culturas que me habían hecho".[8]

Miedos, inhibiciones, vergüenza y aversiones emergen desde su propio trasfondo psicocultural para determinar sus

8. V.S. Naipaul, *El enigma de la llegada*, Barcelona, Debate, 2002, p. 186.

juicios, sus gestos y la específica ironía y sarcasmo que se inserta entre él y los demás. El evitar el tacto, algo tan arraigado en el estilo de vida y el carácter brahmánico, está presente constantemente en sus palabras cuando denuncia la vergüenza provocada por el cuerpo, la comida, las creencias y la sexualidad del otro. Sus libros expresan una especie de repulsión que despierta e infunde en él la presencia física humana.

Paradójicamente, Naipaul puede ser visto, asimismo, como un testigo del eros global, aunque uno también podría decir que sus escritos son exactamente lo contrario al erotismo, ya que se centran en el sentimiento (malestar) erótico y en el (dis)placer provocado por la accesibilidad de otros cuerpos.

Por sus libros creo que, aunque Naipaul desprecie profundamente a los individuos y grupos humanos que conoce mientras viaja, la persona a la que esencialmente desprecia es a sí mismo: su propia piel, su propio cuerpo, su propio rostro, su propia historia y su propio pasado.

Naipaul incluso odia la lengua inglesa, que él mismo maneja de una manera perfecta y cristalina, pero que no le pertenece. Odia su propia materia lingüística, aunque escriba doblegándose y arrastrándose ante las luminosas alturas y las oscuras complejidades del idioma del colonizador, al que ha recibido como un regalo venenoso y al que ha transformado en algo absolutamente íntimo.

> El mundo es una ilusión, dicen los hindúes. Hablamos de desesperación, pero la verdadera desesperación es algo demasiado profundo para expresarlo. Hasta ahora cuando mi experiencia de la India se define más claramente al contrastarla con mi propio desarraigo, no he comprendido lo cerca que he estado durante el último año de la negación india absoluta, hasta qué punto se había convertido en la base del pensar y del sentir.[9]

9. V.S. Naipaul, *Una zona de oscuridad. El descubrimiento de la India*, Barcelona, Debate, 2015, p. 294.

Desarraigo es la palabra clave para el trabajo y la experiencia de Naipaul. Es posiblemente la palabra clave de nuestro tiempo, del cual Naipaul es un decodificador privilegiado. Este término hace referencia a la condición de aquellos que no tienen un hogar, una patria o una identidad, ni tampoco un lugar al cual puedan retornar.

El universo psicológico y político de la era poscolonial está fundamentalmente perturbado por la falta de pertenencia, por el deseo de pertenecer, así como por el vacío y la decepción que esto implica. La raíz de esta angustia puede ser localizada en el espacio de la proxémica sensitiva y sexual; se encuentra vinculada al desvanecimiento del cuerpo en la esfera de la globalización virtual y al retorno obsesivo de este como deseo insatisfecho.

> Para nosotros, que no teníamos una mitología, toda la literatura era extranjera. Trinidad era pequeña, remota y poco importante, y sabíamos que no podíamos pretender leer en los libros la vida que pasaba frente a nuestros ojos. Los libros provenían de muy lejos; solo podían ofrecer fantasía. Fui a los libros buscando fantasía; al mismo tiempo yo necesitaba realidad.[10]

En el mundo colonial, el centro era claramente el Occidente colonizador, mientras que las colonias (tanto Trinidad como la India) estaban relegadas a un rol periférico. La realidad poscolonial ha comprometido la percepción centralista del mundo, y hoy todos se preguntan: "¿Dónde es aquí?". No hay una respuesta posible para esta pregunta, dado que hemos perdido las referencias que existían previamente y la identidad ha sido finalmente expuesta como un engaño, como una infinita búsqueda de algo que no existe.

10. V.S. Naipaul, *The overcrowded Barracon and Other Articles*, Londres, Deutsch, 1972, pp. 24 y 25.

> Las costumbres de mi juventud eran, a veces, misteriosas. Yo no lo sabía en aquel entonces, pero los cantos rodados en el santuario de la casa de mi abuela, traídos por mi abuelo de la India junto con sus otros enseres domésticos, eran emblemas fálicos: los guijarros de piedra se presentaban como las más flagrantes columnas de piedra. ¿Y por qué era necesario que la mano de un hombre sostuviera el cuchillo con el que se abría una calabaza? Me pareció en un momento (debido a la apariencia de la calabaza dividida en dos) que había un elemento sexual en este rito. La verdad es aún más aterradora, de acuerdo con lo que aprendí recientemente [...]. La calabaza, en Bengal y ciertas áreas adyacentes, es un vegetal que sustituye el sacrificio viviente: la mano del hombre era, por lo tanto, necesaria. Yo sé que en la India soy un extraño, pero cada día comprendo mejor que los recuerdos de esa India que vivieron en mi infancia en Trinidad son como trampas que conducen a un pasado sin fondo.[11]

Es muy interesante definir la pertenencia y la identidad como "trampas que conducen a un pasado sin fondo". En la esfera de la globalización contemporánea, esta trampa de la identidad ha perdido su significado y sus cimientos. Sin embargo, paradójicamente, el mismo desarraigo y la falta de memoria viva son los que alimentan el deseo nostálgico de una identidad que realmente nunca existió en primer lugar. La revelación histórica sobre la inconsistencia de las raíces identitarias, de hecho, ha exacerbado la necesidad de pertenecer. "Cuando era bastante joven empecé a tener la sensación de que en aquel lugar había algo a medio terminar, un vacío, y de que el mundo real existía en alguna otra parte".[12] Por supuesto, el mundo

11. V.S. Naipaul, *India: A Wounded Civilization*, Nueva York, Vintage, 2003, p. 10.
12. V.S. Naipaul, *Al límite de la fe. Entre los pueblos conversos del islam*, Madrid, Debate, 2002, p. 82.

real siempre está en algún otro lugar. Pero resulta difícil asimilar conscientemente esa extrañeza y, aún más difícil, aceptarla. Esa es la razón por la cual tendemos a identificar el mundo real con el ambiente que nos rodea. Pero el marco de la identidad está siendo reformulado en la actual transición cultural. La desterritorialización, la virtualización del espacio social y el reemplazo de la experiencia física por la simulación han producido una nueva dimensión de identidad sintética, cuyo nombre es América.[13]

DEVENIR AMERICANOS

La concepción nazi de la eugenesia estaba basada en la exclusión. Solo a aquellos que pertenecían a la raza aria se les permitía un acceso privilegiado al mundo proyectado hacia el futuro, un mundo limpio de todas las impurezas residuales. Judíos, rumanos, africanos, homosexuales y comunistas fueron expulsados del paraíso nazi. La identidad estadounidense, por el contrario, está movida por una intención inclusiva. Tan pronto como sus tierras fueron colonizadas, cualquiera podía hacerse americano, todo grupo étnico y lingüístico era admitido en su ecuménico mundo, donde diferentes identidades se fundieron en un crisol y forjaron la identidad americana.

13. "América" en esta frase designa un lugar imaginario y no geográfico. Con esta fórmula el autor intenta señalar el alcance global de la maquinaria hollywoodense e hipertecnologizada promovida por los Estados Unidos y los efectos concretos de fascinación, uniformidad y sometimiento que su imperialismo cultural ejerce sobre los individuos del mundo entero. De esta forma, a lo largo del texto el autor utiliza de forma irónica los términos "América" y "americano" para designar las producciones culturales estadounidenses que han colonizado el imaginario global, haciendo hincapié en la paradójica apropiación y reducción imperialista de este término por parte de un único pueblo de este continente. [N. de la T. acordada con el autor]

Sin embargo, la identidad cultural de la historia estadounidense estuvo basada, al mismo tiempo, en el culto puritano a la palabra de Dios (como sostiene Samuel Huntington en su libro de 2004, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* [¿Quiénes somos? Los desafíos de la identidad nacional estadounidense]).

Estas dos condiciones no son contradictorias. El puritanismo no es una identidad, sino un proceso de cancelación de identidades pasadas. Este ya era el caso en el siglo XVII, cuando los ingleses puritanos dejaron las islas británicas y el continente europeo para olvidarse de su historia, que formaba parte de una Iglesia que descendía de la impura Iglesia romana. Lo primero que hicieron los Padres Peregrinos fue abandonar, olvidar y borrar su vínculo con la impureza del pasado. Solo entonces encontraron una nueva patria que no era una continuación de un pasado histórico, sino un espacio vacío donde la palabra de Dios podía crear instituciones y formas de vida. Esto abrió una dimensión neohumana en el territorio norteamericano.

La inclusión en lo neohumano resulta de un reformateo multidimensional de aquellos individuos que deseaban ser admitidos en el nuevo mundo. Esto supone un proceso de reformateo cultural, lingüístico y emocional que se entreteje con uno tecnológico, lo cual permite la integración funcional de los individuos en un universo conectivo. Esta integración no toma la forma de una asimilación cultural, lingüística o emocional. Más bien implica que los individuos se vuelven compatibles operacionalmente con la racionalidad conectiva. Las expectativas y los deseos se reconfiguran a través de un proceso de conformidad operacional.

Mientras que la cualidad excluyente del nacionalismo étnico está basada en una identidad inaccesible, la americana reside, precisamente, en su devenir expansivo. La historia estadounidense es un experimento de construcción sintética que absorbe progresivamente las identidades

orgánicas y, consecuentemente, margina o cancela lo que no puede doblegarse al principio operacional, o lo que no puede ser traducido al lenguaje digital.

La particularidad norteamericana consiste, en primer lugar, en el hecho de que el país heredó el legado esencial de todas las culturas del mundo y al mismo tiempo se deshizo de su sensorialidad, su materialidad histórica y del peso de sus experiencias vividas. En segundo lugar, también consiste en la reivindicación de la autonomía económica, política y militar que define la estrategia y la visión de la clase dirigente americana. Con "América" no nos referimos aquí al territorio sometido a la jurisprudencia de los Estados Unidos de América, sino a un principio antropológico generalizado que define el modo de vida y la autopercepción de la clase conectada a través del circuito de la economía global.

En efecto, toda la población del planeta ha iniciado, desde la Segunda Guerra Mundial, el proceso de "devenir americana", en gran medida gracias a la adhesión voluntaria a la mitología propagada por Hollywood, a la industria publicitaria global y a la maquinaria política de los derechos humanos. Devenir americanos significa, en primer lugar, ser parte de la circulación global de bienes e imágenes. En segundo lugar, la posibilidad de liberarse del peso de la tradición, del pertenecer, de la sujeción y de las reglas tribales de opresión de las mujeres. Pero, simultáneamente, implica la pérdida de contacto con la experiencia concreta de la singularidad afectiva y la depuración de la existencia social de todo aquello que pueda obstruir la integración perfecta en el ciclo productivo.

Existe una abundante literatura acerca del doble sentido de "devenir americanos". Por un lado, está este eufórico sentimiento de libertad que cualquiera puede experimentar al caminar por las calles de una ciudad donde nadie te mira o te molesta, la eufórica percepción de una especie de vacío que abre la puerta a la aventura, al autodescubrimiento, a

la iniciativa y al éxito. Pero, por otro lado, está este sentido de soledad y empobrecimiento de la sensibilidad compartida. Innumerables personas han experimentado esto en el modernismo, y muchos escritores, en particular escritoras mujeres, han narrado este proceso. Bharati Mukherjee, Chitra Banerjee Divakaruni y Jhumpa Lahiri son tres escritoras que han comparado el espesor de sus recuerdos de la India con la experiencia de su presente americano y las dificultades que lo acompañan.

El imaginario hindú que constituye parte de su memoria está lleno de mitos, rituales, formas de vida, afectos y emoción; y desde el punto de vista de género, cada uno rastrea de manera diferente la transformación de su panorama emocional, los cambios en su relación con la comida y la ciudad, y aquellos respecto a cómo los cuerpos se organizan en el espacio, sus interacciones, miradas y contemplaciones, así como toda la proxémica social.

En *The Interpreter of Maladies* [Intérprete de emociones],[14] Jhumpa Lahiri describe con gracia el doloroso pero emocionante encuentro entre su pesado universo existencial hindú y la liviandad ansiosa del universo americano al que se está uniendo. Este libro es una colección de cuentos. Uno de ellos, "La señora Sen", narra la vida cotidiana de una mujer que se muda de Calcuta a Boston para poder vivir con su esposo, un profesor universitario. Sus días están vacíos, suspendidos en una atmósfera de soledad y sinsentido. Ella compara la densidad afectiva del mundo que ha dejado atrás, la familia numerosa, la ciudad abarrotada y sus recuerdos de infancia, con el desierto emocional de sus días en el nuevo mundo, donde el trabajo es el único denominador común para el intercambio y el entendimiento.

El cuento que da nombre al libro, "Intérprete de emociones", refleja el trauma de la autotransformación

14. El título del libro en inglés es *The Interpreter of Maladies*, que literalmente significa "el intérprete de las enfermedades". [N. de la T.]

que provoca la inmigración y la serie de identidades rotas que resulta de ella, una colección de múltiples puntos de anclaje. Pero la pérdida de la identidad puede, en ocasiones, conducir al descubrimiento de un rango más amplio de posibilidades, previamente inimaginables. Los relatos de Lahiri muestran cómo los miembros de la diáspora luchan para mantener su cultura tradicional al tiempo que inventan nuevas vidas para sí mismos en las culturas extranjeras, realizaciones híbridas tan excitantes como aterradoras.

Este devenir americanos puede ser visto como el pasaje a la esfera de lo neohumano. Este implica un proceso de purificación de los residuos de la identidad y del pertenecer que no se da exactamente como una eliminación de la memoria, sino en cambio como una especie de recodificación y resemiotización de sus contenidos.

Arjun Appadurai, en su libro de 1996, *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization* [La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización], habla de las *esferas públicas en diáspora* para referirse al desplazamiento de una imaginación a otra y a la superposición de diferentes capas de memoria. Pero esta coexistencia y superposición de diferentes mundos culturales que Appadurai ve como una esfera pulverizada y expandida de la modernidad se recodifica y refuncionaliza por una especie de máquina abstracta de operatividad cognitiva.

Solo aquellos que logren ajustarse a la mente digital que está arraigada y objetivada en el universo tecnoeconómico, podrán integrarse completamente en la esfera neohumana. Esta modernidad desbordada, incorporada en la compatibilidad tecnoeconómica, se infiltra en cada fragmento de la vida de aquellos que se han librado de las limitaciones tradicionales y coloniales. Moldea y concatena las respuestas cognitivas individuales preservando, hasta cierto punto, las diferencias culturales.

PECADO Y PLACER

El mito cristiano de la encarnación significó una ruptura radical con el legado judío de la inaccesibilidad de Dios, cuyo nombre no puede ser pronunciado y cuya imagen no puede ser retratada. Cuando Dios deviene humano en la tradición cristiana, las implicaciones que conciernen a la carne en la esfera religiosa dan un nuevo significado al concepto de amor.

La oposición de la finitud de la carne y de la infinitud de la relación con Dios es una de las obsesiones básicas de la cultura occidental. Esta conforma la precondición para el tipo de *histeria romántica* que surgió en la esfera cristiana durante los tiempos modernos.

La oposición agustiniana entre *eros* y *ágape* encerraba un desprecio del deseo como algo egocéntrico y egoísta. La cultura cristiana, que estuvo originalmente basada en el amor y la compasión, se transformó en una cultura de la renuncia. El eros fue estigmatizado como la búsqueda egoísta de la lujuria y se olvidó y negó el aspecto altruista del placer, lo que abrió así la vía a una concepción fóbica del individuo. La disociación entre el amor y el erotismo redujo la compasión a un sentimiento meramente moral, mientras que la raíz etimológica de la palabra significa *percepción compartida.* La separación del placer y el interés, que puede ser vista como una patología del amor propio, fue la condición para la oposición de dichos términos, que forjó el culto a la acumulación y a la valorización capitalista en la Modernidad.

A pesar de la culpa que se le infundió al placer erótico en la esfera cristiana después de Agustín, a comienzos del segundo milenio surge una nueva sensibilidad como fruto del encuentro entre la cultura cristiana y musulmana en el área occidental mediterránea de Andalucía, basada en la noción del amor como conocimiento espiritual. Aquí encontramos los orígenes de la poesía cortesana (o *poesía*

cortese según la denominación toscana del *Dolce Stil Novo*) que floreció entre los siglos XVII y XVIII a lo largo de la costa mediterránea, desde Sevilla hasta Florencia. Durante estos siglos, el encuentro de dos culturas religiosas que eran en sí mismas bastante fóbicas e intolerantes sexualmente provocó el surgimiento de una nueva forma de imaginación y expresión, que preparó el terreno para la concepción moderna de la libertad y la sensualidad.

En los trabajos del filósofo Ibn Arabi, de principios del siglo XII, *eros* y *ágape* lejos de oponerse, se retroalimentan y se exaltan mutuamente. En el mismo período, el poeta Ibn Hazm, autor de *Tawq al-hamama* [*El collar de la paloma*], compone poemas que alaban el amor erótico como una condición para la elevación espiritual.

Es bien sabido que el amor moviliza energías. Y estas energías pueden provocar efectos desestabilizantes. Esta es la razón por la cual las religiones monoteístas, que se relacionan con un poder patriarcal y tienden a proteger su estabilidad, tienen miedo a la sexualidad femenina.

Según Fatima Mernissi, en la esfera cultural musulmana "las mujeres son temidas porque la sexualidad fuera de control es vista como algo desestabilizante para la comunidad (y la sexualidad de la mujer es considerada la más peligrosa). La palabra árabe *fitna* significa desorden o caos, pero también puede referirse a una mujer hermosa, por lo tanto, un vínculo entre la mujer y la inestabilidad".[15]

Pero, como escribe Ibn Hazm, el deseo también puede ser visto como una fuerza de elevación y movilización espiritual:

> Y veo ya tu amor como unas brasas
> que arden, pero bajo la ceniza.[16]

15. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 17.
16. Ibn Hazam, *El collar de la paloma*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 249.

Al volver sobre los orígenes del amor apasionado como una característica distintiva de la sensibilidad moderna occidental, Denis de Rougemont afirma que el amor romántico tal como lo conocemos es una elaboración relativamente reciente, particular a la cultura de Occidente, que generalmente implica una relación ilícita como el adulterio y, asimismo, un vínculo inextricable con la muerte.

Cuando comenta la adaptación del mito de Tristán e Isolda por el poeta normando Béroul, De Rougemont escribe:

> Pasión quiere decir sufrimiento, cosa padecida, preponderancia del destino sobre la persona libre y responsable. Amar más al amor que al objeto del amor, amar a la pasión por sí misma, desde el *amaban amare* de Agustín hasta el romanticismo moderno, es amar y buscar el sufrimiento. Amor-pasión: deseo de lo que nos hiere y nos aniquila en su triunfo. Es un secreto cuyo reconocimiento Occidente jamás ha tolerado, que nunca ha dejado de reprimir, ¡de preservar![17] [...]
>
> No hay pasión concebible o declarada de hecho, en un mundo donde todo está permitido, pues la pasión supone siempre, entre el sujeto y el objeto, un tercero que obstaculice su abrazo –un rey Marcos que separe a Tristán de Isolda–, siendo el obstáculo, generalmente, social (moral o de costumbres, político incluso) hasta el punto de que lo vemos confundiéndose, en último término, con la propia Sociedad, aunque suela ser simbolizado por una *dramatis persona*, por necesidades de la narración y la retórica del relato.[18]

Según De Rougemont, el *topos* del amor apasionado envuelve un doble significado: la ambivalencia del placer y el pecado.

17. Denis de Rougemont, *El amor y Occidente*, Barcelona, Kairós, 1978, p. 52.
18. Denis de Rougemont, *Los mitos del amor*, Barcelona, Kairós, 1999, pp. 41 y 42.

Desde la segunda centuria del segundo milenio, en algunas áreas del mundo cristiano, especialmente en Andalucía, Languedoc y la Toscana, el amor se emancipó de las cadenas de la pasión y el pecado y se desplegó como un camino hacia la elevación.

En palabras de Guido Guinizelli, considerado el precursor de la escuela italiana *Dolce Stil Novo*, el amor está libre de la duplicidad esquizofrénica del pecado y el placer y es concebido como un canal para la iluminación divina. Contemplar la belleza de otro cuerpo es una manera de acercarse a la visión de Dios. Esto implica la supresión de la oposición entre lo terrenal y lo espiritual y el fin de la traumática separación entre *eros* y *ágape*.

> Al corazón gentil acude siempre Amor
> como el pájaro de la selva a la verdura;
> ni hizo a Amor antes que a corazón gentil,
> ni a gentil corazón antes que a Amor, Natura.
> Que entonces como existió el Sol,
> así pronto fue el esplendor luciente,
> mas no antes que el Sol.
> Y toma Amor en la gentileza el sitio,
> tan propiamente
> como el calor en la claridad del fuego.
>
> Fuego de amor en gentil corazón se enciende
> como virtud de la piedra preciosa,
> pues de estrella no acude valor
> antes que el Sol la haga gentil cosa;
> luego que le ha quitado afuera
> la vileza con su fuerza el Sol,
> la estrella le da valor:
> así al corazón hecho por Natura,
> elegido, puro, gentil,
> mujer a guisa de estrella lo enamora.

Amor arde de este modo en corazón gentil,
como fuego en lo alto de la antorcha:
esplende a su gusto, claro y sutil;
no de otra guisa, pues es fuerte.
Y si la burda naturaleza
enfrenta a Amor como agua al fuego
ardiente, porque es fría,
Amor al gentil corazón se allega,
como al preciado sitio
adamantino el hierro en la mina.

Se da el Sol al fango todo el día,
aunque es vil, pero no pierde calor el Sol.
Dice el hombre: "Por mi raza soy gentil",
pero es como el barro: el Sol es gentil valor.
No debe dar el hombre fe
a que gentileza sin corazón exista
con debida dignidad,
y sin virtud en el corazón,
como rayo en el agua
y en el cielo estrellas y esplendor.

Esplende en la inteligencia del cielo
Dios creador más que en nuestros ojos, el Sol:
el juicio oye a su factor más allá del cielo,
y el cielo deseando, a Él lo obedece;
y así como corresponde al juicio
dar a la justicia de Dios beato cumplimiento,
así en verdad obra deseo
la mujer bella: en la mirada enciende,
por gentileza, el talento
que le será siempre obediente.

Señora, Dios me dirá: "¿Qué presumiste?",
siendo mi alma de Él delante.
"El cielo pasaste y hasta Mí viniste

> y diste en vano amor a Mí en semblante:
> que a Mí convienen laudes,
> y a la reina del dominio digno
> por quien cesa el fraude".
> Decirle podré: "Tiene semblante de ángel
> que fuese de tu reino;
> no ha sido una falta que la amase".[19]

Frente a Dios, Guido Guinizelli no ruega perdón por su amor a una mujer. Él no cree haber cometido ningún pecado porque la mujer lucía como uno de sus ángeles.

El amor cristiano es tomado como un arma de doble filo, en la medida en que está sujeto a mandamientos contradictorios, como "Ama a tu prójimo como a ti mismo" y "No cometerás adulterio". El amor libre entra en conflicto con el institucionalizado vínculo matrimonial.

En la versión de Béroul sobre la leyenda de Tristán e Isolda, Tristán (deshonesto a pesar suyo) traiciona a Marcos y sufre por su propia traición. Su pasión lo degrada en lugar de elevarlo.

La simultánea exaltación y condena cristiana de la sensualidad fomenta el deseo de conocimiento y constituye, por consiguiente, una puerta hacia la revolución humanista. "La pasión es esa forma de amor que rechaza lo inmediato, huye de lo próximo, desea la distancia y la inventa si es necesario, para mejor sentirse y exaltarse".[20] Aquí encontramos el síntoma de una enfermedad que se retroalimenta y el origen del ferviente discurso que se concretará en el impulso romántico a superar continuamente los límites y, asimismo, en la motivación psicológica para la inversión incesante de energía, la acumulación y el progreso.

19. Guido Guinizelli, "Al corazón gentil", disponible online en *El portal de la palabra*, www.epdlp.com/texto.php?id2=4267 [última consulta: junio de 2017].
20. Denis de Rougemont, *Los mitos del amor*, ob. cit., p. 41.

La forma extrema de esta paradoja la encontramos en el misticismo católico. El placer y la tortura se entrecruzan en el éxtasis de la visión que hace de la cruz el paradigma estético universal. Pensemos en San Juan de la Cruz, el amante extremo, cuya carne es consumida en una fiebre de deseo místico. Pensemos en Zurbarán, Murillo y, particularmente, en El Greco, pintores que establecieron el modelo del Sagrado Corazón de Jesús. En esta mitología popular de la religiosidad moderna mediterránea, la representación física del desgarro de la carne de Jesús resuena con la sádica mezcla de piedad y placer que experimentó la gente al presenciar el tormento público infligido en las víctimas del espectáculo religioso.

El proceso de modernización cristiano implicó, simultáneamente, la represión del aspecto salvaje de lo sensorial (el tacto, el olfato, el placer sexual) y la regulación de los sentidos civilizados (el oído y la vista). La visualización del erotismo fue la característica predominante de la regulación moderna de la sensualidad.

LA CARNE ESTÁ TRISTE

La estética romántica reconfiguró la idea misma de belleza de acuerdo con el ambiguo esquema de la noción de lo sublime. Esta reconfiguración se dio en paralelo a la restructuración moderna de la sensibilidad erótica.

Antes de la era romántica, a finales del siglo XVIII, el espíritu geométrico del racionalismo (*esprit de géometrie*) coincidió con el espíritu cerebral y calculador del libertinaje. En el despertar de la Restauración, un nuevo sentido de la tragedia histórica y la debilidad humana ofuscó el escenario de la Ilustración, y un sentimiento de extenuación e indistinción invadió la sensibilidad. Para Schelling, el pensador que mejor manifestó el ocaso del espíritu ilustrado y el surgimiento de una sensibilidad más matizada

y difusa, lo sublime era una manera de expresar una creciente conciencia de infinitud.

Cuando nos confrontamos con la infinitud cósmica, nuestros sentidos son inducidos a una condición de confusión y pánico. En la mitología griega, Pan es la divinidad que simboliza la infinitud de la naturaleza. Tan pronto como la racionalidad geométrica de la Ilustración se fue desvaneciendo, dejando lugar a la experiencia perturbadora de lo ilimitado, Pan regresó.

Lo sublime y el pánico son conceptos colindantes. El pánico es la apertura de la conciencia ante la infinitud de la naturaleza y el fracaso de los filtros racionales de la experiencia, y lo sublime es la epifanía de lo incognoscible.

Pan sumergió la percepción casi hasta el punto de ahogarla; su llegada repentina provocó miedo y placer, malestar y excitación. Esta percepción del pánico apareció claramente en las pinturas de Caspar David Friedrich, o en los poemas de Percy Bysshe Shelley.

En el lenguaje psicopatológico de la Modernidad tardía, los doctores usaron la palabra *pánico* para definir un nuevo tipo de patología, cuyos síntomas eran la aceleración del ritmo cardíaco, sudor intenso, dificultad para respirar, confusión de la mente, ansiedad y temblores.

En cierto modo, el desplazamiento del *esprit de géometrie* racionalista al retorno romántico del *esprit de finesse* puede ser visto como una modulación del dilema que opone a Leibniz y Spinoza, los padres fundadores de la filosofía moderna: la racionalidad recombinante de la divisibilidad finita de la materia (la mónada como información) versus la infinita sustancia del universo como una fuente inagotable de experiencia.

Me estoy refiriendo aquí a la genealogía de los temas principales de este libro, a saber, el dilema entre conjunción y conexión, el desplazamiento histórico del modo de comunicación social conjuntivo al modo conectivo, y la aproximación epistemológica de la experiencia. Podemos

releer la historia de la cultura moderna (filosofía y sensibilidad estética) desde el punto de vista de este dilema, que solo ahora, en la era de la digitalización, puede ser plenamente apreciado.

¿De dónde viene la pasión romántica por lo sublime? Más que lo sublime, fue la belleza el valor que apreciaron los clásicos. El arte clásico (y el regreso humanista al clasicismo) identificó la belleza con el esplendor y la luz, con la simetría y la proporcionalidad, con la finitud del mundo y la mensurabilidad del cuerpo y de los objetos creados por el artificio humano.

Las religiones monoteístas devaluaron la sensualidad como la región del pecado y la tentación, entonces la belleza se volvió un concepto ambiguo, porque desviaba las energías de los hombres de la infinitud de la trascendencia: el verdadero objeto de la vida espiritual. La devaluación de los sentidos es inherente a las culturas religiosas monoteístas. Mientras que en el ámbito de las culturas paganas la experiencia enteógena de las drogas, las alucinaciones y el misticismo son parte de la sensibilidad religiosa, en la esfera de las religiones monoteístas este último resulta sospechoso porque mezcla la experiencia sensual del placer, la euforia y la excitación con el conocimiento espiritual de Dios. En este contexto, se demoniza, se vela y se prohíbe la percepción erótica de la belleza, dado que se la identifica con el distanciamiento pecaminoso de Dios.

Después del cisma protestante, algo cambió en el dominio cultural cristiano. La Reforma protestante estableció un espacio estético de severidad y esencialismo; el Barroco católico, en cambio, entró en el espacio estético de la fantasmagoría, de lo maravilloso y del producto espectacular del artificio humano, que cargaba la mente con excitación y conducía a la imaginación hacia la visión divina.

Pero la estética barroca fue marginada por la cultura moderna de la burguesía de los países del norte europeo. Fue allí, lejos de la fantasmagoría barroca, donde prosperó la

sensibilidad romántica, donde lo sublime conoció lo horroroso y la excitación se mezcló con la agonía. Eventualmente, el romanticismo se desvaneció en la esfera del simbolismo.

> ¿Vienes del cielo profundo o sales del abismo,
> oh Belleza? Tu mirada, infernal y divina,
> derrama confusamente la buena acción y el crimen[...][21]

La percepción de la belleza estética se mezcló ambigua e íntimamente con la angustiosa percepción de la sensualidad erótica.

> El amante que jadea inclinado sobre su querida
> parece un moribundo acariciando su tumba.
>
> Que vengas del cielo o del infierno, ¿qué importa,
> ¡oh Belleza!, ¡monstruo enorme, espantoso, ingenuo!
> si tu mirada, tu risa y tu pie, me abren la puerta
> de un Infinito que amo y que jamás conocí?[22]

El simbolismo surgió de la sublimación y la extenuación de la carne. El azur de Mallarmé apareció de un frígido éxtasis mental que tomó el lugar del placer sensual.

> Mi alma hacia tu frente donde sueña, oh calma hermana,
> un otoño cubierto de pecas,
> y hacia el cielo errante de tu ojo angélico
> sube, como en un jardín melancólico,
> fiel, un blanco surtidor suspira hacia el azur.
> Hacia el azur enternecido de octubre pálido y puro

21. Charles Baudelaire, "Himno a la Belleza", en *Las flores del mal*, Buenos Aires, Colihue, 2006. Traducción de Américo Cristófalo.
22. Ibíd.

> que refleja en los grandes estanques su languidez infinita
> y deja, sobre el agua muerta donde la leonada agonía
> de las hojas va errante al viento y cava un frío surco,
> arrastrarse el sol amarillo de un largo rayo.[23]

La frigidez otoñal de la extinguida sensualidad impregnó la poesía simbolista.

> La carne está triste ¡ay! y leí todos los libros.
> ¡Huir! ¡Huir allá lejos! Noto que hay pájaros ebrios
> de estar entre la espuma desconocida y los cielos![24]

La carne está triste porque el cuerpo ha quedado exhausto de su vuelo hacia la infinitud de la experiencia. En la esfera simbolista la dulzura, el placer y la sensualidad fueron completamente absorbidos por el lenguaje, el sonido de las palabras y su resonancia.

El cuerpo (de la mujer) está cargado de significados ambiguos (euforia y peligro, extrema espiritualidad y carnalidad diabólica). A finales del siglo XIX, la condición metropolitana estuvo marcada por la propagación de enfermedades sexuales como la sífilis, y *la belle dame sans merci* de la mitología romántica tardía fue vista como su portadora.[25] Atribuir la culpa a una mujer toma aquí un nuevo giro: *la belle dame sans merci*, la mujer bella y despiadada, era la pecadora que propagaba la enfermedad moral y física en el promiscuo torbellino de la modernidad metropolitana.

23. Stéphane Mallarmé, *Mallarmé. Poesía*, Barcelona, Editorial Yunque, 1940, col. Poetas Franceses 2, p. 21.
24. Ibíd., p. 35.
25. Mario Praz, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, Barcelona, Acantilado, 1999.

LA SUBLIME FRIGIDEZ DE LA ABSTRACCIÓN

El simbolismo fue el pináculo de lo sublime romántico, pero también fue la puerta de entrada para la abstracción lingüística del arte y la experiencia vivida en el nuevo siglo.

Según Wassily Kandinsky, mientras más aterrador se hace el mundo, más abstracto se hace el arte. En la Modernidad tardía, la cara aterradora del mundo se visualizaba plenamente. Según Natalia Ilyin, la abstracción nació de las trincheras de la Primera Guerra Mundial. En *Chasing the Perfect* [En búsqueda de lo perfecto], una descripción teórica e histórica de los orígenes y el significado del diseño modernista, escribe:

> Diez millones de soldados murieron y veinte millones resultaron heridos en los cuatro años de "la guerra que terminaría con todas las guerras", declarada en 1914. Estos números no incluyen los civiles que murieron, los niños víctima de fuegos cruzados. Solo en la batalla de Verdún, una "batalla" que duró seis meses, murieron 350.000 hombres franceses y 330.000 alemanes. Esto es cerca de 3778 muertes por día (lo que equivaldría a acabar con todas las personas que trabajan por día en el World Trade Center, durante seis meses, en una sola batalla). [...] Imagina volver a tu bella casa victoriana después de esto. Imagina haber pasado los últimos cuatro años de tu vida viendo a tus amigos morir, colgando de los alambres de púas enredados en tierra de nadie. Imagínate a ti mismo, refugiado en tu trinchera, escuchándolos gritar toda la noche hasta que se hace el silencio. Imagina volver a casa después de esto, vestirte de gala para la velada musical de tu madre y escuchar a una matrona soprano cantar "La última rosa del verano". ¿Cómo se supone que seas capaz de sentarte en tu pequeña silla dorada de salón de baile, usando tu esmoquin y bebiendo tu digestivo después de lo que has vivido, como si nada hubiese cambiado?[26]

26. Natalia Ilyn, *Chasing the Perfect: Thoughts on Modernist Design in Our Time*, Nueva York, Bellerophon Publications, 2006, p. 31.

"No se puede escribir poesía después de Auschwitz", sentenció Theodor Adorno luego de la Segunda Guerra Mundial. Pero esto era solo una manera de decir que la empatía había muerto y que solo las formas abstractas serían posibles en el período posterior al indescriptible horror.

> Mientras el afán de *Einfühlung* [empatía] como supuesto de la vivencia estética encuentra su satisfacción en la belleza de lo orgánico, el afán de abstracción halla la belleza en lo inorgánico y negador de la vida, en lo cristalino o, expresándolo en forma general, en toda sujeción a la ley y necesidad abstractas.[27]

La historia de la civilización occidental y, particularmente, la historia del arte de la Modernidad tardía, puede ser vista como el lento e irreversible alejamiento de la naturaleza. La voluntad de abstracción es, simultáneamente, la expresión de la ansiedad y el miedo que invadió el contexto histórico y la condición para el surgimiento de la perfección digital.

Tras la sensualidad del simbolismo, tras la precipitación hacia el abismo histórico de la violencia, el sentimiento de lo sublime se desplazó a la frígida región incorpórea de lo digital. En el proceso de abstracción de la modernidad tardía, se negó al cuerpo y se lo transformó en un objeto aséptico. El sexo fue reemplazado con la pornografía y la felicidad con el mantenimiento psicofarmacológico. La abstracción perfecta del mundo digital es el resultado de esta trayectoria moderno-tardía: abstracción de la producción en las finanzas, abstracción del trabajo en la actividad, abstracción de la utilidad de los bienes, abstracción del tiempo en la sensualidad.

Confrontada con la última amenaza, la destrucción nuclear y el síndrome de transmisión sexual, sida, la cultura ciberpunk preparó el salto hacia el hipermundo de la

27. Wilhelm Worringer, *Abstracción y naturaleza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, pp. 18 y 19.

abstracción. En la imaginación ciberpunk, el cuerpo era percibido como un doloroso e incómodo residuo del pasado orgánico. La cibercultura reemplazó al cuerpo con lo aséptico, lo limpio, la superficie lisa de la pantalla.

Una especie de histeria masculina se escondía en la cultura digital de los años ochenta y noventa. La decadencia de finales del siglo XIX se originó con en la propagación de enfermedades infecciosas como la sífilis; el tecno-glamour estético de finales del siglo XX floreció luego de la epidemia sexual y viral del sida.

La estética protésica del *cyborg*, un organismo imaginario mejorado por prótesis digitales, puede ser vista como el punto cúlmine de la histeria romántica masculina que quiere escapar de la peligrosa ambigüedad de la sensualidad. Cuando lo sublime romántico se encuentra con la superficie frígida de la experiencia digital, surge el pánico y la depresión. Los ataques de pánico son un síntoma generalizado en la experiencia de la generación conectiva. Ya no se trata del pánico pasional que resulta de las confusas, inagotables posibilidades de la naturaleza, sino en cambio del frígido pánico que resulta de la contracción del tiempo: un tiempo frenético, un cuerpo inasible, una experiencia fragmentada y un abanico cada vez más amplio de posibilidades que nunca se vuelven realidad.

La estética anestésica de la virtualidad es el último avatar en un proceso de sublimación del cuerpo (de la mujer) que, en el mundo cristiano, se extiende desde Francisco de Quevedo, pasando por Jean des Esseintes y Georges Bataille, hasta llegar a David Bowie.

En 1977, David Bowie lanza su sencillo *"Heroes"*. En él, canta sobre un nuevo tipo de héroe que emerge justo a tiempo para la revolución neoliberal y para la transformación digital del mundo.

> El héroe ha muerto, ¡larga vida al héroe! Pero el héroe de Bowie ya no es un sujeto, sino un objeto: una cosa, una imagen, un

> espléndido fetiche: una mercancía imbuida de deseo, resucitada más allá de la miseria de su propio final.
> Basta con echar un vistazo a un video de 1977 para entender por qué: muestra a Bowie cantándose a sí mismo desde tres ángulos simultáneos, con técnicas de superposición que triplican su imagen; el héroe de Bowie no solo ha sido clonado, sino que sobre todo se ha convertido en una imagen que puede ser reproducida, multiplicada y copiada. [...] El héroe de Bowie ya no es un ser humano más grandioso que la vida cumpliendo sensacionales misiones ejemplares, y ni siquiera es un icono, sino un producto resplandeciente dotado de una belleza poshumana: una imagen y nada más que una imagen.
> La inmortalidad de este héroe ya no se origina en su fuerza para sobrevivir a cualquier prueba, sino en su capacidad de ser fotocopiado, reciclado y reencarnado. La destrucción alterará su forma y apariencia, pero su sustancia permanecerá intacta. La inmortalidad de la cosa es su finitud, no su eternidad.[28]

EL VIDEOPORNO Y EL CUERPO EVANESCENTE

Debido a la falta de homogeneidad en las geopsicoculturas, los efectos de la mutación conectiva sobre la sensitividad no se desarrollan de una manera uniforme. No obstante, parece emerger una tendencia general tanto en el comportamiento cognitivo como sexual de la primera generación que ha crecido en un ambiente predominantemente conectivo.

De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud, el suicidio se ha incrementado notablemente, en particular entre los jóvenes. La depresión y el pánico se han propagado al interior de esta generación.

---

28. Hito Steyerl, *Los condenados de la pantalla*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2014, pp. 50 y 51.

La pornografía está ocupando un espacio cada vez mayor en la vida emocional, y la identidad religiosa ha comenzado a ocupar el lugar que previamente, en el contexto de la Modernidad, se le daba a la solidaridad social. ¿Existe una relación entre el espacio cada vez mayor que ocupa la pornografía en la vida emocional y la creciente relevancia de la religión en los procesos de autoidentificación?

Según un ensayo de Freud de 1907 sobre la sintomatología de la obsesión y las prácticas religiosas, los rituales guardan relación con la obsesión porque comparten las mismas características de irrealización y compulsión.[29] La irrealización y la repetición compulsiva son características que suelen encontrarse, a menudo, en el comportamiento religioso y en el sexo pornográfico. Aunque uno pueda encontrar paz y bienestar por medio de rituales religiosos y placer por medio del consumo pornográfico, tanto los rituales como las imágenes pornográficas comparten, sin embargo, el estigma de la neurosis obsesiva, es decir, la repetición de actos que están desprovistos de significado semántico y de eficiencia específica. La obsesión es la repetición compulsiva de un ritual que no cumple con su objetivo. Un ritual es un conjuro cuyo fin es dar coherencia al mundo del autor del rito. Desde este punto de vista, el porno tiene algo en común con el rito. En la experiencia de la primera generación video-electrónica, el porno se convirtió en la repetición de un acto visual que nunca alcanza su fin emocional. El ritual en sí mismo toma el lugar del placer.

Aquí no estoy reclamando ningún tipo de autenticidad originaria del erotismo, ni suponiendo una era dorada de felicidad sexual. Solo estoy afirmando que la actual proliferación de la pornografía está vinculada a una patología

29. Sigmund Freud, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas,* 1907, disponible online en www.mercaba.org/Filosofia/Freud/freud_cartel.htm [última consulta: junio de 2017].

emocional, acentuada por la mediatización del porno y especialmente por su expansión en Internet. La percepción imperante del cuerpo en la saturada infoesfera es la de un espacio para la estimulación del propio placer, que reduce al otro a una proyección de la mente. Dado que la imagen se separó del tacto, el acto pornográfico, que esencialmente es un acto de visión, ya no produce el prometido placer sinestésico. Por lo tanto, el acto de visión se repite una y otra vez. Internet es un espacio de interminable duplicación; por este motivo, resulta un espacio ideal para la pornografía. La estimulación hipertrófica y la simulación del placer generan obsesión.

Durante su larga evolución, los seres humanos han aprendido lentamente a elaborar los estímulos de la excitación sexual. Toda la historia cultural puede ser vista como un recorrido hacia la elaboración del deseo sexual. A través de la imaginación y el lenguaje, los seres humanos han aprendido a equilibrar los estímulos que provienen del entorno y las respuestas físicas y sexuales que tienen ante ellos.

Con la proliferación de información, la saturación de la infoesfera ha provocado una sobrecarga de estímulos que tiene un evidente efecto cognitivo. El tiempo disponible para la atención, como ya he señalado, disminuye. La atención afectiva requiere su tiempo, y este no puede ser acortado o acelerado. La hiperestimulación y la sobrecarga visual producen desórdenes en la elaboración emocional de significado. Este tipo de atención está sufriendo una especie de contracción que la fuerza a encontrar maneras de adaptarse. El organismo adopta herramientas de simplificación y tiende a uniformar su respuesta psíquica y a reestructurar su comportamiento afectivo en un marco más contraído y veloz. El punto principal de este proceso de desensibilización es la reducción del tiempo disponible para la elaboración de las emociones. La pornografía es tanto una de las causas de esta saturación como uno de sus efectos o, mejor dicho,

uno de sus síntomas. La pornografía coincide con la saturación de la infoesfera y es, simultáneamente, una vía de escape de la perturbada psicoesfera.

La emoción es el punto de confluencia entre el cuerpo y la cognición. Es la elaboración corporal de la información que llega a nuestra mente. El tiempo de la emocionalidad puede ser rápido, incluso muy rápido, o puede ser lento, pero la elaboración de la emoción sexual requiere tiempo. Si bien la farmacología puede acelerar las reacciones sexuales y las erecciones, los propulsores automáticos no pueden reducir el tiempo necesario para las caricias.

La excitación electrónica que se transmite por todo el entorno mediático pone al organismo sensitivo en un estado de permanente electrocución. El tiempo necesario para la elaboración lingüística de un solo *input* se reduce a medida que incrementa el número y la velocidad de *inputs*. Se habla de sexo en todas partes, pero el sexo en sí ya no habla. En su lugar, balbucea, titubea y sufre por ello, o lo que es peor, lo ignora. Demasiadas pocas palabras, demasiado poco tiempo para hablar, demasiado poco tiempo para sentir... El porno puede ser visto como un intento de automatización emocional y de creación de uniformidad en la temporalidad de la respuesta emocional.

Reformatear la esfera mental implica reformatear la dimensión emocional. El nuevo formato es liso, conectable y recombinable. La lampiña y pulida imagen digital ha invadido la imaginación sexual y ha provocado su mutación. La experiencia del videoporno se expande a medida que la presencia física del cuerpo del otro se hace cada vez más rara.

De manera similar, podemos decir que la pertenencia religiosa se vuelve cada vez más importante en la vida de las poblaciones posmodernas a medida que se pierde el sentimiento de pertenencia a un territorio, a una comunidad o a una clase social. El actual resurgimiento de formas de autoidentificación religiosas tiene poco que ver con la espiritualidad, la piedad o el sentimiento de lo sagrado.

Por el contrario, tiene mucho que ver con un anhelo de pertenencia, que parece ser la contracara de la desterritorialización y el decrecimiento de la solidaridad provocados por la virtualización.

LA ESPIRITUALIDAD RUSA Y LA RUINA DEL COMUNISMO

En un ensayo titulado *The Revelation about Man in the Creativity of Dostoesvky* [La revelación acerca del hombre en la creatividad de Dostoievski], Nikolái Aleksándrovich Berdiáyev evoca la "histeria metafísica del espíritu ruso".[30] Basada en la exaltación ética y estética de la infelicidad, esta histeria conduce a una especie de misticismo fundamentado en el sufrimiento.

La literatura rusa puede ser considerada como una manifestación radical de la autoinmolación teatral y romántica. Para entender la peculiar vibración de la subjetividad rusa, es necesario un análisis de la especificidad cultural y teológica del cristianismo oriental. Su diferencia con el cristianismo occidental está basada, esencialmente, en la espiritualización de la persona de Cristo, cuya carnalidad se niega o, al menos, se halla eclipsada. Si Plotino sentía vergüenza de tener un cuerpo, la cultura rusa parece estar poseída por la idea de la corporeidad como execración, como un crimen que encuentra la penitencia en sí mismo. Parecería que tener un cuerpo fuese una fuente de dolor continuo e inevitable, y que ese dolor fuese el castigo merecido por la culpa de haber nacido en ese horrible lugar llamado Rusia. La retórica de la belleza de la patria y del pueblo ruso puede ser leída al

30. Nikolái Aleksándrovich Berdiáyev, *The Revelation about Man in the Creativity of Dostoesvky*, disponible online en www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1918_294.html [última consulta: junio de 2017].

revés, como una manifestación del masoquismo ortodoxo y su gusto por el dolor autoinfligido. Los escritores rusos hacen odas al infinito dolor que la vida inflige sobre los seres vivos y a este dolor ellos lo llaman "alegría".

Las cuestiones teológicas que conciernen a la humanidad encarnada de Cristo (el centro del debate sobre su naturaleza) son cruciales para la genealogía de la cultura ortodoxa. Aquí reside la exacerbación de la espiritualidad y la búsqueda de purificación que atraviesa toda la historia del cristianismo oriental y que toma forma histórica y política en la subjetividad rusa. En la esfera cultural del cristianismo oriental, la existencia humana es considerada una condición de absoluta alienación, una fuente de perpetua infelicidad.

El italiano Vittorio Strada, especialista en estudios eslavos, escribe: "El cristianismo occidental actúa en el espacio de la Historia, el cristianismo oriental se empeña por la Eternidad".[31] El deseo por lo absoluto se hace visible en la esfera histórica como una voluntad de total palingenesia y de purificación de la comunidad social de los vestigios del pasado. Esta referencia a la pureza resulta muy clara en la concepción rusa de revolución, particularmente en la persuasión leninista de que el partido revolucionario era la "encarnación" de la idea pura que descendía de la filosofía alemana y que debía ser corporeizada por una pequeña organización de profesionales portadores de la verdad revolucionaria.

La exacerbación rusa del rol de la subjetividad pura entró en escena en la historia mundial en 1917. La Revolución soviética (que Lenin se las arregló para desatar contra la voluntad de numerosos líderes importantes del movimiento socialista ruso) provocó una polarización ca-

31. Vittorio Strada, *La questione rusa: identità e destino*, Venecia, Marsilio, 1991.

tastrófica del conflicto social a nivel internacional y forzó al movimiento obrero a identificarse con un experimento totalitario basado en una lucha de clases estructurada por un Estado autoritario.

La Revolución rusa provocó una ruptura irreversible y una laceración imborrable en el cuerpo social, cuyos efectos persistieron globalmente durante todo el siglo. Lenin forzó a los trabajadores del mundo a defender el estado social de los soviets y a entrar en un proceso de guerra permanente. Esta guerra duró hasta 1989, pero la clase obrera ya había sido condenada, desde el principio, al fracaso.

La utopía mesiánica que se expandió en la sociedad rusa durante el siglo XIX se fusionó con un proyecto bolchevique extremadamente voluntarista, de modo que la historia de la revolución comunista comenzó como una tragedia en un contexto de inmolación cultural y estuvo destinada desde el principio a terminar, también, como una tragedia. La violencia y el autoritarismo que el experimento leninista desató por todo el país y exportó globalmente, cambiando brutalmente las perspectivas de emancipación del movimiento obrero internacional, estaban inscriptos en la historia de los siglos precedentes de Rusia y pervivieron en su vida política después del fin de la dictadura soviética.

EL BOLCHEVISMO Y LA DEPRESIÓN PSÍQUICA

Puede que el comunismo ruso haya arruinado a Rusia, pero Rusia arruinó (¿para siempre?) el comunismo como posible alternativa al capitalismo. De hecho, el subjetivismo ruso y su culto a la pureza arrastraron el movimiento obrero internacional hacia una visión de movilización militar permanente que no era parte del esquema marxista.

La concepción del comunismo leninista tiene muy poco que ver con el pensamiento marxista y con la historia de

las luchas obreras contra la explotación capitalista. Tiene mucho más que ver con la historia del sectarismo milenarista y con el espiritualismo dualista y maniqueo que impregnó la cultura rusa desde los tiempos de la influencia de Bogomil en la Iglesia ortodoxa.

Según Nikolái Aleksándrovich Berdiáyev:

> El pueblo ruso no llegó a cumplir su antiguo sueño de Moscú como la Tercera Roma. La división eclesiástica del siglo XVII reveló que el zarismo moscovita no era la Tercera Roma. La idea mesiánica del pueblo ruso asumió o bien una forma apocalíptica, o bien una forma revolucionaria; y entonces ocurrió algo asombroso en su destino. En lugar de la Tercera Roma en Rusia, se erigió la Tercera Internacional, y muchas de las características de la Tercera Roma pasaron a la Tercera Internacional. La Tercera Internacional también era un Santo Imperio y también fue fundada en la fe ortodoxa. La Tercera Internacional no era internacional, sino una idea nacional rusa.[32]

La meta espontánea del movimiento obrero era expandir el espacio de autonomía frente a la explotación capitalista. La idea de que el movimiento estaba atrapado en una contradicción dialéctica fue un efecto de la interpretación hegeliana del proceso social. Esta idea se volvió una realidad histórica cuando el culto palingenésico ruso a la pureza se mezcló con la tradición hegeliana.

En mi opinión, la fusión del marxismo y el leninismo fue el origen de la derrota de los trabajadores. Lenin trajo al discurso político obrero un elemento de subjetivismo y de pureza que no pertenecían a la experiencia de los movimientos sociales autónomos. El movimiento obrero pretendía emancipar la vida y el territorio de la domi-

32. Citado en Benedikt Sarnov, *Nash sovetskii novoiaz: malen'kaia entsiklopediia real'nogo sotsializma*, Moscú, Materik, 2002, pp. 446 y 447.

nación capitalista, pero el avance leninista transformó el movimiento en un proyecto de absoluta separación de la realidad existente, de demolición radical y de purificación palingenésica. La particularidad de la histeria espiritualista rusa es la pureza basada en la negación de la encarnación humana de Cristo. Lenin heredó este culto a la pureza y construyó su partido revolucionario bajo esta premisa.

El texto fundamental de la política leninista es *¿Qué hacer?*, publicado en 1902. En él se describe al partido revolucionario como un colectivo intelectual que persigue un proyecto que no depende de la historia concreta de las luchas sociales. En la primera parte del texto, Lenin confirma que el argumento de Lasalle sobre la purificación, es decir, la depuración y la limpieza, está fortaleciendo al partido. Esta idea de limpieza ideológica constituye el principal hilo conductor en la historia del Partido Comunista de la Unión Soviética, particularmente durante el estalinismo. Según Lenin, la clase obrera en su espontaneidad podía únicamente desarrollar una acción económica sindicalista, pero era incapaz de desarrollar un proceso de revolución política. Esta impureza de la clase obrera debía ser superada, de modo que la sociedad pudiera adaptarse a la pureza del ideal comunista. Solo un partido que fuese poseedor del *Logos* puro, más que la simple suma impura de cuerpos sociales, podría ser el portador del proyecto revolucionario.

Si miramos la realidad del conflicto social, podemos ver que no tiene nada que ver con la pureza de las ideas. Las luchas obreras expresan un rechazo radical a la explotación, pero también la habilidad para coexistir y coevolucionar con la máquina capitalista. Gracias a tales contaminaciones, la lucha obrera puede ser, a la vez, una crítica práctica de la economía política y un motor dinámico del desarrollo industrial. Esta se ha desplegado en un espacio autónomo a la lógica capitalista, sin romper el vínculo con la innovación técnica y política. El conflicto social ha

actuado tanto para interrumpir el proceso de producción, como para generar innovación y transformación.

Creo que resulta importante vincular la catastrófica Revolución rusa de 1917 con la biografía intelectual y psicológica de Vladímir Ilich Uliánov, también conocido como Lenin. En su ensayo biográfico sobre Lenin, Hélène Carrère d'Encausse, historiadora francesa de origen georgiano, menciona dos grandes episodios de depresión clínica que generalmente son ignorados por la tradición hagiográfica leninista. Su libro resulta especialmente interesante porque se centra en la vida emocional del líder comunista, en la importancia de la relación con su madre, su hermana y, particularmente, con su esposa Nadezhda Krúpskaya, quien lo cuidó durante los períodos de profundas crisis psíquicas. El libro también habla de Inès Armand, la amante que se entrometió en la vida de Lenin y que luego fue sacada del medio y neutralizada como un peligro potencial para la integridad política del líder.

La depresión es una notable característica del retrato psicológico de Lenin. Las crisis depresivas coinciden con las decisiones políticas más importantes de su vida. La primera gran crisis, según Hélène Carrère d'Encausse, tuvo lugar en 1902, paralela a la decisión de fundar el Partido Comunista y a la elaboración de *¿Qué hacer?* La segunda ocurrió en 1914, cuando Lenin decidió romper con la Segunda Internacional ante la Conferencia de Zimmerwald,[33] y cuando se produjo la división del comunismo a lo largo de toda Europa. La tercera sucedió en la

33. La Conferencia de Zimmerwald se celebró clandestinamente el 5 y el 8 de septiembre de 1915 en un pueblo de Suiza. Esta supuso la separación definitiva de los líderes socialistas radicales de los líderes reformistas, que habían apoyado a sus Gobiernos en la decisión de entrar en guerra durante la Primera Guerra Mundial, dando fin, así, a la Segunda Internacional. Esta conferencia sienta las bases para la creación de la Tercera Internacional, liderada por Lenin. [N. de la T.]

primavera de 1917, simultánea a la decisión de lanzar la insurrección soviética que tuvo lugar en octubre.[34] Estas decisiones marcaron el surgimiento de la identidad comunista e impusieron una aceleración voluntaria de la historia de la lucha de clases por toda Europa y el mundo. En mi opinión, pueden vincularse a los ciclos depresivos de Lenin. Cuando la inteligencia es depresiva, la voluntad es la única terapia que hace posible ignorar el abismo. Este no es removido, resuelto, evitado o superado. Es ignorado, pero permanece, y las décadas siguientes a la revolución hicieron evidente su persistencia, conduciendo al siglo hacia el abismo.

Más allá del significado político de las decisiones de Lenin, me interesa aquí la relación entre el voluntarismo bolchevique y la incapacidad masculina para lidiar con la depresión. Desde el punto de vista político, la insurrección bolchevique precipitó la confrontación entre los obreros y el capital en el mundo entero. Los obreros fueron empujados hacia una forma de oposición totalizante y hacia la guerra civil. La autonomía social se vio forzada a elegir entre el terror revolucionario o la capitulación. Y, allí donde los partidos comunistas lograron tomar el poder político, acudieron a violentas dictaduras y al sometimiento de la vida social. Así es como la estrategia de Lenin preparó la catástrofe mundial que, a finales del siglo XX, condujo a la peor de las derrotas posibles y cuyos efectos seguiremos experimentando durante décadas.

El proyecto de renovación mundial, que comenzó con la violencia palingenésica de la revolución, es una mitología sin ningún fundamento histórico. En la historia no existen los procesos puros de abolición, palingenesia o renacimiento. La historia siempre tiene que ver con la estratificación, la negociación, la coevolución, la autonomía

34. Hélène Carrère d'Encausse, *Lenin*, Madrid, Espasa, 1999.

o la dependencia, la identificación o el extrañamiento.[35] No con la abolición.

El leninismo puede ser considerado como un intento de negar la depresión, como una afirmación de la pureza de la voluntad y un rechazo a aceptar la finitud de la potencia humana. Puede ser visto como la histeria masculina que ya estaba presente en los escritos de Dostoievski. Según un texto de Berdiáyev de 1915, "en el carácter ruso hay una cierta histeria metafísica, que Dostoievski percibió y reveló tan extraordinariamente".[36] Esta histeria, sobre la que escribe Berdiáyev, puede ser vista como una euforia mística que responde a la infelicidad que la naturaleza y las acciones del hombre infligen en el cuerpo humano. "No llores, mamá. La vida es un paraíso. Lo que pasa es que no queremos verlo",[37] escribe Dostoievski en *Los hermanos Karamazov,* con una especie de conciencia irónica de la condición histérica de su imaginación narrativa.

En el siglo XIX, los psiquiatras concebían la histeria como una afección esencialmente femenina, vinculada a la negación del cuerpo sexual. La histeria masculina se escondió detrás de los altos valores éticos y del éxtasis espiritual. Pero en verdad se trataba de lo mismo: el terror a estar en contacto con el cuerpo, que es siempre el cuerpo del otro, porque el propio cuerpo es otro en relación al yo interior. Tanto en *La sonata a Kreutzer* de Tolstoi como en *Una historia aburrida* de Chejov, el temor del hombre al cuerpo de la mujer es provocado por la incapacidad cultural de imaginar el amor como una disponibilidad mutua y un juego irónico, y a causa de la dramatización del tacto,

35. En la jerga operaísta italiana decimos *estraneità*, que significa ajenidad, ser externo, extraño y, por lo tanto, autónomo.
36. Nikolái Aleksándrovich Berdiáyev, "The New Russia", disponible online en www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1915_188.html [última consulta: junio de 2017].
37. Fedor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Colihue, 2007.

el amor es visto intrínsecamente como una culpa metafísica. La insalvable distancia entre la esfera de la espiritualidad y la esfera del placer físico alimenta la inhabilidad histérica para experimentar alegría en la vida.

DESIDENTIFICACIÓN JAPONESA

Al recorrer el laberinto de la Modernidad tardía he intentado, hasta ahora, establecer la conexión entre las psicoculturas y la sensibilidad y, también, entre esta última y los procesos históricos de subjetivación. La mutación que tiene lugar en este nuevo siglo puede asociarse a la transición tecnológica hacia el entorno digital; pero esta transición toma diferentes formas y se concreta de diversas maneras según los distintos ambientes culturales. Por esta razón, intento seguir las huellas de los diferentes caminos de esta mutación cultural de acuerdo a las diversas configuraciones psicoantropológicas ancladas en sus locaciones geoculturales.

Japón es un punto de vista privilegiado para investigar la actual mutación, ya que la relación dinámica entre la obliteración y la persistencia de un pasado cultural negado ha afectado particularmente su experiencia de la modernidad. Según el psicoanalista Takeo Doi, la característica distintiva de la psicología japonesa es el *amae*, un concepto que designa una forma pasiva de amor o, mejor dicho, una forma de confianza y autocompromiso.[38] Takeo Doi describe el *amae* como una emoción experimentada por el niño durante el período de lactancia. Pero este puede ser visto también como una especie de dependencia indulgente basada en la atribución a un otro de una función simbólica tranquilizadora, como, por ejemplo, el

38. Takeo Doi, *The Anatomy of Dependence: The Key Analysis of Japanese Behavior*, Tokio, Kodansha International, 1973.

padre, el esposo, la autoridad política o la corporación. La atribución de dicha función simbólica coloca al otro en una posición de autoridad y certidumbre.

En artículos, entrevistas y charlas dadas durante sus viajes a Japón, Félix Guattari esbozó una serie de interesantes consideraciones antropológicas acerca de la subjetividad japonesa. Algunas de sus reflexiones se corresponden con la identificación de Takeo Doi del *amae* como la característica distintiva de la psicocultura japonesa. Guattari estaba fascinado con la génesis simbiótica de la subjetividad japonesa, con la apertura y la disposición prensil de su mente. En las discusiones que mantuvo con los filósofos e intelectuales Masaaki Sugimura, Asada Akira y Shin Takamatsu, Guattari parecía estar interesado en cómo el modernismo tecnológico y las cualidades de la cultura arcaica se combinaban creativamente en Japón.

A pesar del persistente mito de homogeneidad étnica, la realidad de la cultura japonesa, y particularmente de su idioma, es de apertura y permeabilidad.[39] Las religiones a menudo se combinan y su idioma es una mezcla de influencias chinas con elementos de Occidente. Esta adaptabilidad se manifestó, en primer lugar, con la asimilación del budismo chan proveniente de China. El confucionismo ejerció una influencia en la formación de la clase dirigente política y coexistió sin problemas con el sintoísmo de su cultura originaria.

> Las ideas para los japoneses no son más que herramientas que pueden usarse para diversos propósitos. Si una sierra no funciona, puedes usar un hacha. De la misma manera, si el confucionismo no da el resultado deseado, se puede recurrir al budismo.[40]

39. Oguma Eiji, *A Genealogy of Japanese Self-Images*, Melbourne, Trans Pacific Press, 1995.

40. Yosiyuki Noda, *Introduction to Japanese Law*, Tokio, Editorial de la Universidad de Tokio, 1976, p. 170.

En la segunda mitad del siglo XIX, la crisis política que afectó al Shogunato abrió una vía para lo que se llamó la Restauración Meiji, que, de hecho, no fue una restauración, sino el establecimiento de un proceso de modernización basado en la importación de técnicas y procedimientos occidentales.

El sistema educativo se reformó de acuerdo con las sugerencias de asesores prusianos y el sistema industrial se creó y desarrolló en colaboración con expertos británicos y norteamericanos. Incluso la constitución del moderno Estado Meiji se escribió siguiendo el modelo de la constitución prusiana. La historia de la denominada "restauración" (que, en efecto, fue la creación de una nueva realidad política inspirada específicamente en experiencias e instituciones occidentales) fue la reinvención artificial del pasado en relación con un proyecto político y cultural que estaba enteramente orientado hacia el futuro. El pasado fue completamente olvidado y borrado, dado que la identidad japonesa parecía poder ser caracterizada como un proceso de continua autodefinición.

COLAPSO NERVIOSO

En *Hakuchi*, una película basada en una novela corta de Ango Sakaguchi, el director Makoto Tezuka imagina que la bomba nuclear nunca fue arrojada a Japón y que la guerra continuó durante veinte o treinta años. La locura es el núcleo de la película, la locura de aquellos que han sido obligados a vivir la totalidad de sus vidas bajo condiciones de constante estrés.

Desde finales del siglo XIX, la modernización forzada de Japón sometió a una intensa presión las energías nerviosas de las personas que habían estado profundamente inmersas en un modo de vida tradicional. Natsume Sōseki, autor de *Soy un gato* y de *Sanshiro*, entre otras obras, es considerado

uno de los novelistas más brillantes de su tiempo. A comienzos del siglo XIX, predijo que Japón se dirigía hacia un colapso nervioso colectivo debido al intento de digerir rápidamente la cultura occidental y el ritmo de la modernidad. En Londres, durante un viaje por Europa, Sōseki experimentó el sufrimiento y el estrés provocado por el ritmo discordante de la vida moderna occidental y escribió lo siguiente: "Los dos años que viví en Londres fueron los dos años más infelices de mi vida. Entre los caballeros ingleses, yo era como un desgreñado perro solitario mezclado en una jauría de lobos".[41]

El sentimiento de ser como un desgreñado perro solitario mezclado en una jauría de lobos es extremadamente conmovedor, pero también expresa el sentimiento de humillación que la mutación impuesta por los reformadores Meiji provocó en muchos intelectuales y, de diferentes maneras, en la población en general.

En mi opinión, un aspecto distintivo de la violencia psicológica necesaria para impulsar la modernidad reside en la forzosa masculinización de la cultura japonesa. Esto se asemeja, en muchos sentidos, a la violenta desfeminización impuesta por el futurismo italiano en la autopercepción psicopolítica del pueblo italiano durante la revolución fascista.

El arte y la poesía italiana siempre han retratado su país mediterráneo como una hermosa mujer. En su poema "Italia mía", identificando a Italia con un hermoso cuerpo femenino, Petrarca escribe:

> Italia mía, aunque el hablar sea vano
> a las llagas mortales
> de que tan lleno está tu cuerpo hermoso [...][42]

41. Natsume Sōseki, *Theory of Literature and Other Critical Writings*, Nueva York, Columbia University Press, 2009, p. 48.
42. Francesco Petrarca, *Cancionero*, disponible online en www.uruguayeduca.edu.uy/Userfiles/P0001/File/Francesco_Petrarca_-_Cancionero_I_-_v1.0.pdf [última consulta: junio de 2017].

En el *Manifiesto futurista*, F.T. Marinetti expresó "el desprecio por la mujer", en su intento por enfatizar los valores masculinos de la nación frente al crecimiento económico, las guerras coloniales y la competición internacional. De manera similar, los japoneses se vieron obligados a fortalecer su carácter y a negar su gentileza femenina y su timidez cuando se los forzó a convertirse en un poder colonial y a luchar guerras modernas para competir a nivel mundial. A pesar de la retórica del honor encarnada en la tradición de los samuráis, la cultura tradicional japonesa está marcada por el autocontrol y la aprensión. El estrés y la violencia psicológica hacia el "yo", como resultado de la represión de la emocionalidad espontánea durante el proceso de modernización, condujo al colapso nervioso colectivo que Natsume Sōseki había anunciado, y que se volvió evidente en los años de conversión masiva a la ideología *tenno*-psicopática,[43] una versión histérica de la agresividad política hitleriana.

En *Bodies of Memory* [Cuerpos de memoria], Yoshikuni Igarashi describe el momento más dramático de la aventura fascista japonesa, la derrota, la rendición y el encuentro del emperador Hirohito con el general estadounidense MacArthur.

> Inmediatamente después de la derrota de Japón, Estados Unidos y Japón refundaron su relación en términos de un melodrama de rescate y conversión. Según este melodrama, Estados Unidos rescata a un buen enemigo, Hirohito, de los elementos nocivos del país enemigo y el buen enemigo se convierte en un representante de los valores de Estados Unidos. Hirohito surge en el drama como un objeto de deseo para explicar por qué merece ser rescatado; las relaciones de ambos países se expresan a través del drama que se presenta como un cruce mutuo de deseo por el otro.
>
> La relación entre Estados Unidos y Japón en el melodrama de posguerra está sumamente sexualizada. El drama muestra a Estados

43. *Tenno* es un término japonés que significa "emperador".

> Unidos como un hombre y a Hirohito y Japón como una mujer dócil, que acepta incondicionalmente el deseo de autoconfianza de los Estados Unidos.[44]

En su diario, MacArthur describe la escena de su encuentro con Hirohito de una manera excesivamente teatral que dice mucho respecto a esta sexualización y subraya la naturaleza femenina de la condición psicológico-cultural japonesa.

> Él estaba nervioso y el estrés de los pasados meses se evidenciaba con toda claridad. Hice que todos se retiraran salvo su intérprete y nos sentamos ante una hoguera que se encontraba al final del largo pasillo de la recepción. Le ofrecí un cigarrillo americano, que él aceptó agradecido. Noté que sus manos temblaban cuando se lo encendí. Traté de hacerlo lo más fácil posible para él, pero sabía cuán profunda y espantosa debía ser su agonía de humillación.[45]

Luego de la derrota y la conversión a valores económicos occidentales, la competencia se desplazó desde el ámbito de la agresión militar al de la productividad y el crecimiento económico. No hay duda de que la actuación japonesa fue altamente efectiva en las décadas de la posguerra, pero el precio que pagó fue igualmente alto. Por ello, es posible afirmar que el Japón contemporáneo es una especie de laboratorio de psicopatologías relacionadas con el estrés y, en particular, un laboratorio de patologías relacionadas con la mutación conectiva de la tecnología y del comportamiento social.

44. Yoshikuni Igarashi, *Bodies of Memory: Narratives of War in Postwar Japanese Culture, 1990-2011*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 28 y 29.
45. Ibíd., p. 29.

El suicidio del escritor Yukio Mishima en 1970 fue una señal del sufrimiento psíquico provocado por la forzosa homologación de valores occidentales en la cultura japonesa. Mishima era ciertamente un nostálgico de la tradición militar del pasado de su país, pero lo más interesante en sus últimas palabras y en su *harakiri* es la percepción de una insoportable disonancia cognitiva que se hacía cada vez más dolorosa, a pesar del éxito triunfal del capitalismo japonés. Gracias a la eliminación sistemática de la memoria y a la reescritura de la identidad colectiva, la superficie llana de la vida social se vuelve perfectamente adecuada para la productividad en ascenso y el consumo creciente. El lenguaje social se purifica de todo residuo histórico y de las impurezas de la vida emocional, de modo que la economía se convierte en el lenguaje universal. Una vez más, la negación puritana del pasado actúa como introducción al proceso de virtualización. Libre de la rugosidad superflua de la identidad cultural y de la emoción psíquica, la superficie llana de la vida social se vuelve perfectamente compatible con el sistema de intercambio digital. La mutación poshumana se despliega a sí misma de manera más eficaz allí donde la polvorienta memoria ha sido eliminada.

HIKIKOMORI

En 1977, al final de las vacaciones de verano, una ola de suicidio infantil generó revuelo en todo el país. En tan solo algunos días, trece niños de escuela primaria se habían quitado la vida. Lo arbitrario e incomprensible del gesto resultaba particularmente desconcertante, pues no parecía haber motivaciones o razones para semejante acto. Había una sorprendente ausencia de palabras, una incapacidad por parte de los adultos que

habían convivido con los niños de predecir, entender o explicar lo que había sucedido.

En 2002, el cineasta y poeta Sion Sono escribió y dirigió la película *El club del suicidio*, que presentaba una oleada masiva aparentemente inconexa de suicidios cometidos por jóvenes estudiantes. Una epidemia de suicidios parecía estar apoderándose del país.

En 1983, un grupo de estudiantes de secundaria asesinó a unos ancianos indigentes en un parque en Yokohama. Cuando fueron interrogados, los niños no ofrecieron más explicación que los vagabundos que habían matado eran *obutsu*, cosas sucias e impuras. Como en un manga que alcanzó un enorme número de lectores precisamente en la segunda mitad de los años setenta, el enemigo no era el mal, sino la suciedad. La limpieza y la eliminación de los "productos residuales" del mundo, esto es, lo indefinido, lo confuso, lo velludo o polvoriento, prepararon el terreno para las superficies digitales uniformes y sin asperezas. La seducción erótica se desconectó progresivamente del contacto sexual, hasta llegar a convertirse en mera estimulación estética. Es en Japón donde se hicieron visibles los primeros síntomas de esta tendencia.

Además, desde los primeros años del nuevo siglo, un nuevo comportamiento comenzó a expandirse en Japón. Un grupo de personas, en su mayoría jóvenes, rompieron sus lazos con el mundo exterior y se encerraron en sus habitaciones, rechazando cualquier tipo de socialización que no fuera la conexión virtual con otros de su misma índole. Se han vuelto tan numerosos que se los ha denominado oficialmente como *hikikomori*, y el Estado japonés se ha visto obligado a proveer ayuda social a aquellos que lo necesiten.

Según la definición oficial, los *hikikomori* son personas que viven en un estado de completo aislamiento. Los investigadores han sugerido seis criterios específicos requeridos para diagnosticar esta condición:

1) pasan la mayor parte del día y casi todos los días dentro de sus casas,

2) se caracterizan por una marcada y persistente evasión de situaciones sociales,

3) manifiestan síntomas que interfieren significativamente con su rutina normal, como el funcionamiento ocupacional o académico, actividades o relaciones sociales,

4) el aislamiento es percibido como egosintónico,

5) dura al menos seis meses,

6) no existe otro desorden mental que pueda estar relacionado con el aislamiento social y la evasión.

Según las estimaciones del Ministerio de Salud japonés, en 2010, 700.000 personas de un promedio de 31 años de edad estaban viviendo bajo esta condición y se estimaba que un millón y medio de personas estaban al borde de convertirse en *hikikomori*.

La definición psiquiátrica de esta cultura me parece bastante elusiva, ya que no da cuenta del problema crucial que implica este comportamiento en tantos jóvenes japoneses. Tal conducta no debería ser vista simplemente como un síntoma patológico, sino como una forma de adaptación a la actual mutación social y antropológica, como una respuesta al insoportable estrés que provocan la competencia, la explotación mental y la precarización. Según el libro de Michael Zielenziger de 2009, *Shutting Out the Sun: How Japan Created its Own Lost Generation* [Bloqueando al sol. Cómo Japón creó su propia generación perdida], la mayoría de los *hikikomori* que él entrevistó mostraban una autonomía de pensamiento y un sentido del "yo" que el actual entorno japonés no podría asimilar. Si se tiene en cuenta el estrés provocado por la competencia en el contexto económico japonés, uno podría afirmar que el comportamiento *hikikomori* es una reacción sana ante la vida frenética y precaria creada por el capitalismo tardío: una forma sumamente comprensible de escapar del infierno.

EL LADO OSCURO DEL *SUPERFLAT*

En las últimas décadas del siglo pasado, el poder financiero japonés buscó desesperadamente una imagen de Japón nueva e internacional, y explotó a los artistas como un recurso para exportar la marca del *Cool Japan*. El tiempo del rápido crecimiento económico se había terminado y el estancamiento parecía ser la condición a largo plazo de una sociedad japonesa envejecida. Fue en este momento cuando el *superflat*[46] llegó a dominar la percepción del resto del mundo sobre el arte contemporáneo japonés, monopolizando espacios y ofreciendo una visión distorsionada de la vida de los jóvenes: adorables colegialas, lolitas góticas y dispositivos tiernos y coloridos.

Cool Britannia fue la marca de la era post-Thatcher, un tiempo en el que los jóvenes artistas británicos se las arreglaron para reinventar Londres, escondiendo la agresión latente en el Estado de bienestar, el empobrecimiento de grandes áreas del país y la explotación y precariedad de jóvenes trabajadores. Los artistas jóvenes japoneses (Takashi Murakami, Yoshimoto Nara y Mariko Mori, entre otros) replicaron el proceso, inventaron el *Cool Japan* y exportaron el arte *superflat* a Occidente. Aunaron fuerzas con emprendedores artísticos mundiales, galeristas de moda, vendedores extranjeros y curadores que los ayudaron a crear la imagen *Cool Japan* para el mercado mundial. Grandes grupos financieros como la compañía Mori Building y líderes políticos del conservador Partido Liberal Democrático se apropiaron del auge creativo y del glamour que provenía de la ola *superflat*.

46. El *superflat* es un movimiento artístico japonés influenciado por el manga y el anime, caracterizado por el uso de formas y figuras planas y achatadas. [N. de la T.]

> Con el pop estadounidense como antecedente, [...] el "neopop" japonés parodió el infantilismo de la cultura consumista japonesa de posguerra, haciendo arte a través del *sampleo* y el *remix* de la infinita gama de basura consumista con la que los japoneses llenan sus vidas pacíficas y dependientes de los Estados Unidos.[47]

El *otaku* es la versión japonesa del *nerd*, que trata de encarnar los valores positivos de la clase creativa, sufriendo simultáneamente el estrés y la miseria afectiva que forman parte del juego competitivo. El *superflat* fue un intento de trasladar el estilo *otaku* a una audiencia de masas norteamericana y fue un éxito de mercado. La escultura pop de Takeshi Murakami, *My Lonesome Cowboy* [Mi vaquero solitario], se vendió por 13,5 millones de dólares y los dispositivos tiernos, glamorosos y de alta tecnología de Mariko Mori se hicieron populares en el ámbito global del video.

Mariko Mori quedó atrapada en la clásica metáfora neojaponesa, la de Japón como un paraíso tecnológico futurista. Allí estaba: la chica bonita vestida de astronauta recibiendo al cansado viajero espacial con breves palabras de la mística religión asiática. Era el Japón contemporáneo tal como se lo había previsto en la Exposición Mundial de Osaka de 1970.[48] Pero, según Adrian Favell,

> La belleza predigerida del arte *superflat* era, para todo aquel que supiera algo acerca del país, una descarada caricatura y una distorsión del Japón moderno. Durante una década, se convirtió prácticamente en el *único* arte contemporáneo japonés con visibilidad internacional. De hecho, el éxito de su estilo artístico *otaku* se presentó como una sorprendente excepción frente al fracaso de gran cantidad de arte japonés contemporáneo por equiparar el impacto internacional de otras industrias creativas japonesas.

47. Adrian Favell, *Before and After the Superflat: A Short History of Japanese Contemporary Art, 1990-2011*, Hong Kong, Blue Kingfisher, 2011, p. 19.
48. Ibíd., p. 40 y 11.

El *superflat* no ayudó a explicar la realidad psicocultural del país, particularmente la realidad de la generación precarizada, "una generación que", según Favell, "nunca tuvo un trabajo digno, nunca tuvo que lidiar con una verdadera relación, que vivió con sus padres y se quedó en casa noche y día estudiando detenidamente sus colecciones obsesivamente catalogadas".[49]

A medida que los años del boom de posguerra se acercaban a su ocaso a comienzos de 1990, el país entró en un período de larga y lenta decadencia que continuó hasta el desastre ecológico de 2011. El año de Fukushima marcó un cambio en la percepción de la sociedad japonesa, asediada por la depresión, la soledad y el suicidio. La estética *superflat* enfatizó el lado glamoroso de la sensibilidad uniforme que surgía del proceso de digitalización. Pero el glamour se disolvió y lo que quedó es el lado patológico de la sensibilidad uniforme: la depresión solitaria del *nerd*.

CONECTIVIDAD Y SUICIDIO EN COREA DEL SUR

Al intentar rastrear los efectos antropológicos y psicoculturales de la transición conectiva que se halla en curso, no puedo dejar de mencionar a Corea del Sur, el país con el índice más alto de conexión de banda ancha.

Así como en Japón, e incluso posiblemente aún más, la primera parte del siglo xx en Corea del Sur estuvo marcada por un estado continuo de guerra, violencia, devastación y bombardeos. La colonización japonesa se había propuesto eliminar la identidad nacional y dos guerras habían destruido físicamente la mayor parte de su territorio urbano. Finalmente, en las últimas décadas del siglo, un intenso

49. Adrian Favell, ibíd.

proceso de industrialización y de rediseño territorial borró aquellas zonas de paisajes naturales que no habían sido destruidas por la guerra.

En la capital surcoreana de Seúl, todos los rastros de la vida tradicional han sido reemplazados por una vida rediseñada artificialmente. La comunicación social se ha transformado completamente por los *smartphones*, que insertan la red en la vida cotidiana y en el deambular urbano. La mayoría de las personas están siempre mirando sus pequeñas pantallas de celulares. En la tierra de Samsung y LG, la conexión es permanente. Mientras están caminando, sentados en un café, parados o esperando el metro, las manos de los habitantes de la ciudad están frenéticamente toqueteando sus pantallas.

La visión urbana también ha sido enteramente rediseñada por pantallas de diversos tamaños que se encuentran por todos lados: grandes pantallas en las paredes de los rascacielos, pantallas medianas en los andenes de las estaciones de tren. Las pequeñas pantallas privadas de los teléfonos inteligentes ganan la atención de la muchedumbre, que arrastra sus pies calmada y silenciosamente, y que apenas mira a su alrededor. La mente surcoreana se ha reconfigurado en este paisaje artificial y ha entrado sin problemas en la esfera digital, con un bajo grado de resistencia cultural si lo comparamos con otras poblaciones del mundo.

En un espacio social vaciado por la agresión militar y cultural, la experiencia coreana está marcada por un nivel extremo de individualización y, simultáneamente, se encamina hacia un cableado completo de la mente colectiva. El individuo se ha convertido en una mónada sonriente que camina sola en el espacio urbano, en una tierna y continua interacción con fotos, tuits y juegos que se alojan en su pequeña pantalla. Dado que las relaciones sociales están mediadas por la conexión, sus reglas y procedimientos se hallan ocultos en el formato técnico de la red.

El organismo perfectamente aislado y conectado se ha convertido en una interfaz uniforme del flujo de información.

Para acceder a la interacción, el individuo debe adaptarse al formato y sus enunciaciones deben ser compatibles con el código.

La historia cultural coreana resulta particularmente apropiada para esta transferencia de la vida social al formato digital. *Hangeul*, el alfabeto coreano inventado en el siglo XV por el rey Sejong, parece ser una de las razones del éxito económico del país durante la Modernidad tardía. De hecho, según diferentes lingüistas y antropólogos, la habilidad coreana para transmitir contenido digital más rápido que cualquier otro país del mundo tiene que ver con el sistema de escritura *hangeul*, que se adapta perfectamente a la tecnología digital.

> Corea es un líder mundial en tecnología y producción de telefonía móvil, y la velocidad con la que los usuarios pueden intercambiar mensajes de texto por medio de teclados de celulares es incuestionablemente la más rápida del mundo. Como el alfabeto *hangeul*, los teclados de los teléfonos móviles coreanos están basados en un principio de adición de trazos a las consonantes y vocales básicas, lo que significa que se necesita un mínimo número de teclas para crear el alfabeto completo.[50]

En el lapso de una única vida de trabajo, la economía coreana ha crecido diecisiete veces, pero la prosperidad de la que gozan los coreanos no ha aliviado la presión competitiva a la que están expuestos. En el transcurso de dos generaciones, los surcoreanos han pasado de la hambruna a altos niveles de consumo, pero la última generación se halla atrapada en la trampa del trabajo precario, la competencia y la ansiedad social. Los jóvenes se ven obligados, cada vez más, a contraer deudas si quieren estudiar, casarse y alquilar una casa.

50. Robert Koehler *et. al.*, *Hangeul: Korean's Unique Alphabet*, Seúl, Seoul Selection, 2010, p. 60.

Corea del Sur tiene el índice más alto de conectividad y uno de los índices más altos de suicidio en el mundo. Entre los países de la OECD (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos), Corea se halla a la cabeza del triste conteo con 28,4 suicidios cada cien mil personas. En segundo lugar viene Hungría, con 17, luego Finlandia y Japón.

Aunque quisiera evitar la causalidad determinista, debo remarcar este punto significativo: tres de estos países con alta propensión al suicidio (Japón, Finlandia y Corea del Sur) también poseen altos índices de conectividad. ¿Existe un vínculo entre los altos niveles de conectividad y el suicidio? A partir del resultado de mi investigación sobre los efectos psicológicos de la evolución tecnológica, la respuesta sería que sí. Existe un vínculo entre la conectividad y la proxémica social, entre la conectividad y la pérdida de la empatía y la solidaridad, entre la conectividad y la precarización del trabajo. Existe un vínculo entre la conectividad y el suicido.

El suicidio es la causa de muerte más común entre las personas menores de cuarenta años en Corea del Sur. Más interesante aún, el número de muertes por suicidios en este país se duplicó en la última década y se cuadruplicó durante las tres décadas de transición electrónica, de 6,8 cada cien mil personas en 1982 a 28,4 en 2011. En el espacio de dos generaciones, las condiciones de vida ciertamente mejoraron en lo que concierne a los ingresos, la nutrición, la libertad y la posibilidad de viajar. Pero el precio de tales avances ha sido la desertificación de la vida cotidiana, la hiperaceleración de los ritmos, la extrema individualización de las biografías, la competición feroz en las escuelas y en el mercado laboral, y una precariedad laboral que también implica una competencia desenfrenada. Sin duda, esto explica la extraordinaria propensión de los coreanos, tanto de los jóvenes como de las personas de mediana edad, a cometer suicidio.

El capitalismo de alta tecnología implica mejoras en los ingresos y en el consumo, pero asimismo implica una productividad cada vez mayor, una competencia constante y una interminable intensificación de los ritmos de trabajo. Cuando los coreanos miran hacia las condiciones de vida de sus abuelos, los impresionantes avances en las circunstancias económicas se ven oscurecidos por su presente alienación. Y para algunos esta alienación es insoportable. La desertificación del paisaje y la virtualización de la vida emocional provocan sentimientos de soledad y desesperación que resultan difíciles de rechazar de un modo consciente y hacerles frente de manera colectiva. La soledad, el estrés, la competitividad, el sentimiento del sinsentido, la compulsión y el fracaso: por año, 28 personas de cien mil logran ponerle fin a ese malestar acabando con su vida, aunque son muchos más los que lo intentan y no lo consiguen.

LA GENEALOGÍA ESTÉTICA DE LA GLOBALIZACIÓN

Cuando meditamos sobre la Edad Moderna nos preguntamos por la moderna imagen del mundo. ¿O esto de preguntar por la imagen del mundo solo responde a un modo moderno de representación de las cosas? [...] El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora.

Martin Heidegger, *La época de la imagen del mundo*

La idea de escribir algo sobre la transición de la dimensión conjuntiva de la sensibilidad hacia la dimensión conectiva vino a mi mente en la primavera de 1997 luego de dos viajes sucesivos, el primero a Córdoba, Andalucía, y el segundo a Jaipur, Rajastán. En Córdoba visité la Gran Mezquita y en Jaipur visité el Palacio Amber. Ambos lugares resultan extraordinarios por la mezcla y superposición de la decoración abstracta del estilo islámico con elementos figurativos

provenientes de la cultura visual católica e hindú. Córdoba y Jaipur han sido ciudades fronterizas durante siglos.

Fue entonces que comencé a pensar sobre los puntos de superposición y transición en la sensibilidad y la producción estéticas. En ese momento, la cibercultura y la nueva economía estaban en su apogeo, promoviendo nuevas perspectivas de desarrollo y de civilización. Pero, a pesar de estas expectativas optimistas de expansión, prosperidad y paz, por lo bajo se podía oír el sonido del viejo mundo moderno en implosión. El fundamentalismo estaba azotando Argelia, la guerra civil estaba destrozando Yugoslavia y en el Afganistán talibán financiado por los Estados Unidos oprimían sistemáticamente a las mujeres. El milenio de la civilización burguesa estaba acercándose a su fin y una nueva forma de barbarie se hacía visible a la distancia. Se requirieron miles de años para transformar la barbarie en burguesía, pero solo tomó unas décadas convertir la burguesía en barbarie.

Luego de mi viaje a Andalucía y a Rajastán, centré mi atención en la psicopatología del deseo. En la segunda mitad de esta década, la primera generación posalfabética hacía su aparición en la escena mundial. Esta era una generación que había sido expuesta desde su nacimiento al flujo electrónico de imágenes sintéticas y cuya percepción se había formado en un ambiente donde la mayoría de las experiencias eran producto de la simulación. Sumergida en un proceso de mutación, esta generación estaba desarrollando nuevas competencias cognitivas y atrofiando otras.

En el transcurso de la evolución humana, la esfera del erotismo y la estética han estado siempre vinculadas y, por lo general, su contaminación ha enfatizado el placer erótico y, al mismo tiempo, enriquecido la sensibilidad estética. En un determinado momento de la Modernidad tardía, cuando la proliferación de la información había invadido el organismo social, la estética y el erotismo

entraron en una zona de conflicto. En ese momento, el organismo consciente confundió los códigos de acceso, intercambiando signos estéticos y eróticos hasta el punto de perderse en un laberinto.

Ya han pasado más de cincuenta años y mi trabajo parece interminable. Dado que el núcleo de mi investigación es una mutación que se halla en curso actualmente, su territorio se expande al tiempo que yo intento cartografiarlo y su escenario cambia de manera continua, lo que pone en peligro mis sistematizaciones e interpretaciones provisionales y desplaza sin cesar mi punto de vista. Por ello, he dejado de lado toda pretensión de sistematicidad, e intento simplemente cartografiar objetos locales y particulares, como obras de arte, novelas, películas o eventos que pueden ser considerados ejemplos de esta mutación.

Mientras la conexión está introduciendo contracciones patológicas dentro del flujo de la conjunción, está abriendo, simultáneamente, un nuevo horizonte para la comunicación. ¿Será posible imaginar un nuevo y feliz balance entre la sensibilidad y la sensitividad, una naturaleza posnatural del aparato sensorial humano? ¿O, en su lugar, deberíamos imaginar líneas de fuga del universo de infelicidad en expansión, islas de lentitud y corporalidad social?

HACER INVISIBLE EL MUNDO: CAPITALISMO Y SEMIOCAPITALISMO

Llamo *semiocapitalismo* a la actual configuración de la relación entre lenguaje y economía. En esta configuración, la producción de cualquier bien, ya sea material o inmaterial, puede ser traducida a una combinación y recombinación de información (algoritmos, figuras, diferencias digitales).

La semiotización de la producción social y del intercambio económico implica una profunda transformación en el proceso de subjetivación. La infoesfera actúa directamente

en el sistema nervioso de la sociedad, afectando a la psicoesfera y a la sensibilidad en particular. Por esta razón, la relación entre economía y estética es crucial para entender la actual transformación cultural.[1]

Durante las últimas décadas del siglo pasado, la infoeconoesfera surgió como un campo de investigación unificado para las ciencias sociales. La economía y la sociología de los medios de comunicación experimentaron un proceso de integración y muchos autores destacaron la relación entre la economía digital y las transformaciones socioculturales. Entender los procesos históricos y antropológicos que han sometido la actividad social moderna a la lógica económica es tarea de las ciencias sociales, pero también creo que se trata de una tarea de la teoría estética.

En su seminario sobre el nacimiento de la biopolítica, Foucault vinculó la génesis de la lógica económica con la historia de la dominación capitalista y habló, en particular, de la uniformización universal de la cultura humana en el modelo operacional de la *enterprise* como núcleo del proyecto neoliberal. Foucault describió el capitalismo como el sometimiento de la potencia social (física e intelectual) a las reglas de escasez y acumulación, y concibió la economía como una técnica ideológica usada para transformar el valor de uso en valor abstracto, para borrar la realidad concreta de la actividad humana y enfatizar la función abstracta del trabajo, es decir, para crear la plusvalía que hace que sea posible la acumulación. La potencia del trabajo es forzada a ceder ante las reglas de intercambio, que no son leyes naturales sino reglas sociales, efectos de una decisión política y de un acto del lenguaje que coacciona al cuerpo social. Según Foucault, la génesis de la lógica económica

1. Ver, por ejemplo, Geert Lovink, Derrick de Kerckhove y Manuel Castells, entre otros.

puede ser descripta, asimismo, desde el punto de vista de la configuración de la sensibilidad.

La economía es un modo particular de hacer visibles las cosas.

En Platón, la esfera de lo visible es despreciada y condenada respecto de una esfera superior, la esfera del entendimiento puro y de la intelección espiritual. Una extensa tradición iconoclasta marcó la historia de las religiones monoteístas.

La lógica económica moderna juega un papel ambiguo en términos de la vieja dicotomía entre materialismo e idealismo (que tiene algo en común con la dicotomía entre lo visible y lo invisible).

En su fase industrial, la economía capitalista valoró la dignidad de la materialidad visible, la transformación física de las cosas materiales y el goce corporal de ellas. La creación de realidades industriales estaba vinculada a la secularización de lo visible.

Durante la transición hacia la civilización moderna, el giro de la perspectiva renacentista hacia la proliferación de puntos de vista del barroco contribuyó a establecer la lógica económica dentro del espacio de la visión y de la imagen. En los siglos de la evolución moderna, la realidad industrial produjo un cambio en el campo de la visibilidad. El mundo físico se configuró y transformó en función de proyectos racionales sobre el espacio urbano, de acuerdo con estándares de producción masiva.

En su fase más reciente, la producción capitalista ha marginado la transformación física de la materia y la producción material de bienes industriales, lo que permite la acumulación de capital por medio de la recombinación de información y la manipulación de la abstracción financiera. En la esfera de la producción capitalista, lo visible, la materialidad física del valor de uso es tan solo la antesala a la sagrada abstracción del valor de intercambio. Este es el doble movimiento que Marx denominó el *fetichismo de la mercancía*.

El proceso de invisibilización del mundo se halla en el núcleo del proceso de abstracción y es la principal tendencia en la relación entre el mundo real y la economía. "Todo lo sólido se desvanece en el aire" escribió Marx en el *Manifiesto comunista* en 1848. Pero, en la realidad industrial, la meta invisible de la valorización abstracta se obtiene por medio de la manipulación física de cosas visibles.

El semiocapitalismo disuelve el proceso visible de la producción. El capitalismo financiero es la absoluta fundición de la esfera de la visibilidad y la acumulación del capital en el reino abstracto del intercambio virtual.

LA IMAGINACIÓN GLOBAL Y EL BARROCO

Mientras la economía territorializada de la burguesía estaba basada en la severidad iconofóbica del hierro y el acero, hoy en día la economía se basa en la caleidoscópica y desterritorializada máquina de producción semiótica: las mercancías que circulan en el espacio económico son signos, figuras, imágenes, proyecciones y expectativas.

El lenguaje ya no es una mera herramienta para la representación del proceso económico, sino que se ha vuelto la principal fuente de acumulación, desterritorializando constantemente el ámbito de intercambio. La especulación y el espectáculo se entrecruzan debido a la intrínseca naturaleza inflacionaria (metafórica) del lenguaje. La red lingüística de la semioproducción es un juego de espejos inevitablemente perturbado por crisis de superproducción, burbujas y desbordes.

Para tener un panorama general de nuestra transformación cultural posindustrial, resultaría útil reevaluar el rol del barroco en la Modernidad y comprender cómo opera actualmente como telón de fondo de nuestra imaginación y percepción contemporáneas. Según Deleuze, el barroco

es una transición que involucra a la percepción, a la imaginación y al entorno social.[2]

Volvamos a la era dorada del barroco.

El descubrimiento del Nuevo Mundo y la colonización de América marcaron el comienzo de la expansión moderna. El cambio repentino y la expansión del universo de experiencias fue la fuente del espíritu barroco, un espíritu basado en la idea de la infinitud de la creación divina. Al comenzar en los siglos de oro de la expansión española, la sensibilidad barroca abrió la puerta a la ontología de la proliferación infinita y, por lo tanto, a la experiencia de la modernidad.

En el siglo XVII, en el auge de este período, la infoesfera experimentó una impresionante mutación. El descubrimiento de nuevas tierras provocó una expansión desmesurada de la experiencia y la tecnología de la imprenta hizo posible distribuir textos escritos. Lo que antes había sido una fuente de privilegio raro y costoso, el códice y el texto escrito en general, se expandió ampliamente por toda Europa en el siglo XVI. La diseminación de copias y reproducciones, combinada con la propagación de la perspectiva en la pintura, preparó el terreno para la simulación de mundos imaginarios que invadirían todos los ámbitos de la experiencia cotidiana y la cultura social.

En el siglo XVI, la inflación trastornó, por primera vez, el orden de la economía. Este nuevo fenómeno económico quedó registrado como un evento traumático que afectó el intercambio, como así también las esferas psíquica y lingüística.[3]

Poetas españoles como Francisco de Quevedo y Luis de Góngora se refieren a la locura como un efecto de inflación del significado provocado por la proliferación de

2. Gilles Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.
3. José Antonio Maragall, *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 2012.

estimulación semiótica. La inflación semiótica fue de la mano con la inflación monetaria.

En el léxico de los economistas, *inflación* significa que aun con una mayor cantidad de dinero menos bienes pueden ser comprados. De manera similar, la inflación semiótica implica que una mayor cantidad de signos genera cada vez menos significado. La inflación semiótica puede ser descripta como un exceso de signos que abruma la atención consciente hasta romper el vínculo entre signo y referente.

El barroco es el registro de esta *exorbitancia*: este exceso de signos y la relación aleatoria entre signo y significado.

El fenómeno de la moda (*la mode*) y el infinito juego de apariencias de las cosas, tales como la vestimenta, los edificios, los estilos, etc., están vinculados a la conversión del referente en algo aleatorio. Todo el mundo toma los signos del otro para referirse a sí mismo. El "yo" es producto de una creación, una construcción artificial que mezcla y combina signos tomados del caleidoscopio de la imaginación. El "yo" es una simulación, que deviene otro.[4]

El establecimiento de un espacio cultural capitalista está marcado por una disrupción de los códigos de pertenencia. ¿Quién eres? ¿De dónde vienes? ¿De quién eres hijo? ¿Cuál es tu rol? ¿Cuál es tu valor? Antes de la Modernidad, en la era del orden aristocrático, la jerarquía social estaba eternamente fijada por el conocimiento teológico. Toda pregunta tenía una respuesta, toda persona ocupaba un lugar y tenía un valor. Pero todo se desplazó cuando la revolución copernicana afirmó que el hombre ya no era el centro del universo, cuando se descubrió un nuevo mundo detrás del océano y cuando la proliferación de textos impresos y las imágenes en perspectiva de la pintura reemplazaron la creación divina con la simulación humana. El capitalismo estableció su dimensión

4. Néstor Luján, *La vida cotidiana en el siglo de oro español*, Barcelona, Planeta, 1988.

antropológica y sus bases epistemológicas en este espacio sin cimientos, que era también un espacio de libertad. Dios ya no definía el valor y este ya no era algo fijo referido a un criterio natural. El valor era producto del trabajo, el tiempo y el poder: el valor era simulación.

Novelas picarescas como *El Buscón*[5] y *Lazarillo de Tormes*,[6] que se hicieron increíblemente populares durante los siglos de oro del Imperio español, narran esta desorientación y los efectos de esta desterritorialización social y cultural. Lazarillo, el buscón por excelencia, está buscando algo. Pero ¿qué busca? Comida, dinero, pero sobre todo su propia identidad. El "pícaro" representa el pasaje de una sociedad basada en la filiación sanguínea y la tradición a una sociedad basada en el dinero. La sangre y la tradición eran las garantías de la descendencia y la filiación; eran la prueba del vínculo con el origen. La filiación tradicional implicaba una relación con la verdad (donde la verdad es el origen o Dios), una referencia a la realidad última, más allá de las apariencias y las fabricaciones mundanas.

El dinero es lo opuesto a la filiación y al fundamento. El dinero no tiene cimientos, y la riqueza de la burguesía implicaba un perpetuo cambio de una apariencia a otra. El dinero es un equivalente abstracto, no el significante de un referente fijo. El pícaro no es hijo de nadie, en contraposición al hidalgo, que es *hijo de alguien* (del latín *aliquis*). El pícaro está entonces buscando su propia identidad y en esta búsqueda juega el juego de las apariencias y la simulación.

La búsqueda barroca del significado, a través del vertiginoso reino de la proliferación de apariencias, estaba condenada a caer en el desengaño, porque la condición general del modernismo estaba basada en el reconocimiento de la ausencia de un fundamento ontológico, en el perpetuo deslizamiento y desplazamiento de un nivel de simulación a otro.

5. Francisco de Quevedo, *El Buscón*, Buenos Aires, Losada, 2000.
6. Anónimo, *Lazarillo de Tormes*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1988.

Cuando se invadió el espacio visual con ostensibles representaciones, espacios simulados y trucos perceptuales, la infoesfera se volvió cada vez más densa y compleja. Maravall habla de la cosmovisión barroca, una cosmología basada en el relativismo de la visión.

> El Renacimiento [...] ve en el mundo fenoménico manifestación o reflejo de una realidad objetiva, [mientras que para el Barroco] la experiencia es traducción de una visión interior. [...] Apariencia y manera no son falsedad, sino algo que de algún modo pertenece a las cosas. Apariencia y manera son la cara de un mundo que para nosotros es, en cualquier caso, un mundo fenoménico [...].[7]

Según Panofsky, la perspectiva fue un síntoma del agotamiento de la teocracia antigua y del surgimiento de una visión antropocéntrica. La posibilidad de simular el espacio condujo a la diseminación de los puntos de vista. La mente barroca olvidó que la fe era el fundamento de la imaginación y adquirió una nueva conciencia de la superficie y de los poderes persuasivos de la simulación artificial.

Pero había un problema político en esta transición. La meta de la Iglesia y de los reyes católicos en su lucha contra la Reforma protestante era crear consenso y propagar la fe, pero también fortalecer el proyecto de evangelización y colonización del Nuevo Mundo. En pos de este proyecto, la escena visual de la Contrarreforma no estuvo basada en la contemplación ascética, sino en una espectacular profusión de imágenes. Más que el silencio del éxtasis monástico, la condición de la *Propaganda Fide*[8] fue la ruidosa explosión de una interminable producción de imágenes.

7. José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1980, pp. 358 y 397.

8. La Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe fue la curia romana responsable del trabajo misionero, de la difusión del catolicismo y la regulación de los asuntos eclesiásticos en los países no católicos. [N. de la T.]

El frenesí capitalista comenzó en similares condiciones culturales. Ya que la experiencia perceptual era engañosa, y la proliferación de la simulación (del trabajo, la creación, la invención, el conocimiento, el arte y las tecnologías de reproducción) inundó la mente con una inflación semiótica, la economía tomó el lugar de la teología como fuente última de la verdad.

Desde la colonización española a la colonización de la mente global por Hollywood, la condición de la penetración capitalista en el inconsciente colectivo ha sido saturar el espacio de la imaginación.

Don Quijote deambula con su síndrome de decepción patológica. Absorto en su mundo de fantasías caballerescas, está fascinado por su hechizo y eventualmente se encuentra en un mundo que ya no existe.

LA VERDAD Y LA MEDIDA

Mientras que la mente barroca estaba obsesionada con la percepción de la infinita apertura de la creación divina y la consiguiente fantasmagoría o pluralidad de mundos posibles, la imaginación protestante (recelosa del lenguaje engañoso de las imágenes), en cambio, confió esencialmente en la severidad de la semiosis verbal. La visión gótica de la burguesía protestante yacía en la perfección de un Dios tecnológico que hablaba un lenguaje que no era ambiguo: el lenguaje de los hechos, la precisión mecánica, la equivalencia y la medición. Podríamos también llamarlo: el lenguaje de la razón.

Asimismo, el barroco obtenía energía imaginativa de la desterritorialización (la conquista, la proliferación de imágenes, el triunfo de la energía evanescente de la imaginación), mientras que el núcleo puritano de la cultura protestante afirmaba que la conciencia individual era el lugar de la unicidad de la verdad. La pureza de los puritanos era,

sobre todo, el efecto de la eliminación del pasado y la memoria histórica y religiosa. Esta eliminación creó espacios llanos de un futuro sin límites que debía ser escrito en un código puramente técnico.

El capitalismo moderno estuvo basado, principalmente, en la afirmación de una relación mensurable entre trabajo y valor. Las dinámicas de acumulación definieron las medidas del valor de una mercancía sobre la base del tiempo necesario para su producción.

La burguesía era esencialmente una clase territorializada. La propia definición de esta clase estaba relacionada con el territorio del *bourg*, la ciudad, el lugar donde se reunían las energías productivas, donde se construían las fábricas y donde la propiedad estaba protegida. La ética protestante defendía un sentido de pertenencia a la comunidad local, ya que esta era testigo de la gracia de Dios, manifestada en la acumulación de la riqueza. Además, la riqueza de la burguesía estaba territorializada y la acumulación del capital era posible gracias a la producción de cosas hechas a partir de materiales físicos vinculados al lugar, al suelo y al territorio.

El tiempo de trabajo y el territorio eran las condiciones de la medida racional universal. El barroco enfatizó, por su parte, la naturaleza engañosa del lenguaje, su ambigüedad y su carácter multifacético; la cultura protestante se basó, en contraposición, en el supuesto de una relación fija entre *signo* y *sentido*, entre *significante* y *significado*.

PURITANISMO Y VIRTUALIZACIÓN: LA CULTURA NEOHUMANA

Observemos la diferencia entre el estilo de la colonización católica en México y América del Sur y el estilo puritano de la colonización de América del Norte.

Después del descubrimiento del Nuevo Mundo, al comienzo de la colonización española en América Central, Bartolomé de las Casas, un hombre religioso que acompañó a los

españoles en su conquista, preguntó lo siguiente: "¿Deberíamos considerar humanos a los nativos que hemos descubierto en este nuevo territorio? ¿Tienen un alma como la nuestra? ¿Pueden recibir el mensaje cristiano que solo puede ser transmitido a los seres humanos?". La respuesta de la Iglesia católica fue la de evangelizar a los aborígenes, conquistar el alma de los nativos y permitir un cierto grado de tolerancia ante la imaginación sincrética religiosa. Evangelización y colonización fueron de la mano.

Los puritanos que ocuparon las tierras de América del Norte eran menos tolerantes y su actividad religiosa fue menos inclusiva. Ellos no se hicieron la pregunta barroca sobre el alma de los nativos. Los nativos eran vistos únicamente como un obstáculo ante la expansión, no como personas a las que había que convertir. La gente que vivía en las praderas del norte debía ser removida y exterminada. Su erradicación fue la condición para el establecimiento de una humanidad nueva y perfecta, cuyo propósito era la realización de la palabra de Dios en el espacio uniforme de América. El genocidio de los indios del norte no fue un accidente, sino el carácter distintivo de una cultura neohumana emergente.

El ambiente cultural en el que la abstracción monetaria podía prosperar no era el territorio mediterráneo, densamente fertilizado por la religión y la historia, sino un lugar recién descubierto, habitado por creencias sintéticas y construcciones artificiales que presuponían la eliminación de legados históricos. Una forma purificada de la lógica económica allanó el camino para el largo proceso de mutación matemática del lenguaje que condujo a la creación de máquinas calculadoras, al reformateo matemático de la mentalidad social y, en la Modernidad tardía, al desplazamiento de un lenguaje y una tecnoesfera alfabética hacia una digital. Los territorios, histórica y éticamente purificados, de América del Norte constituían el espacio perfecto para desencarnar el lenguaje y para

iniciar el proceso de abstracción que condujo a la cultura digital y a la virtualización.

La entidad política que se generó en los territorios vírgenes de la utopía americana, un espacio uniforme ajeno a las asperezas de los legados históricos y culturales, puede ser vista como una civilización neohumana. La purificación puritana rompió la continuidad de la historia humana, y el humanismo se reinsertó sobre la base de una verdad atemporal del texto. En el espacio puritano, el lenguaje se concebía en términos de mera información: verdad operacional y reducción de los significantes a significados inequívocos.

Según la visión puritana, América era la tierra sin historia y la historia americana se basaba en el interminable desplazamiento de su frontera. No existía ningún pasado o tradición feudal que retuviera o influenciara la creación de una comunidad pura. El pasado no era nada y la frontera era todo, un futuro sin contaminación ni resistencia. El puritanismo americano fue, ante todo, la pureza del horizonte temporal. "Los Estados Unidos constituyen un caso único en cuanto a la extensión en que se ha dejado campo libre al individuo, sin restricciones impuestas por un viejo orden social o por una científica administración gubernamental".[9] La mitología de las raíces, que había sido tan importante en la historia euro-asiática, fue anulada y se concibió al Nuevo Mundo como el lugar donde las opciones eran perfectamente binarias: bien o mal, luz u oscuridad.

Las esferas civil y religiosa, purificadas de la referencia emocional al cuerpo y la memoria étnica, debían fusionarse para que pudiese reinar la razón perfecta. "La simple emoción religiosa debía estar siempre controlada por la razón. Por ello, el clero puritano formado en las

9. Frederick Jackson Turner, *La frontera en la historia americana*, San José, Universidad Autónoma de Centro América, 1987, p. 245.

universidades se enorgullecía de la lucidez y el racionalismo de sus sermones".[10] El espíritu puritano, diluido en el ámbito religioso del protestantismo americano, marcó profundamente tanto la religión como la cultura civil, pues la cultura nacional americana no reconoció ninguna distinción entre estructuras religiosas y civiles.

La tecnología se concibió religiosamente como *eupraxia*, la correspondencia entre el arte humano y divino. Un Dios racional y funcionalista solo podía ayudar a la humanidad a condición de que esta purificase su mente de cualquier residuo cultural del pasado. La purificación y la emancipación de la historia sentaron las bases de un espacio epistemológico donde podían ser concebidas la abstracción del código y la potencia operacional del despliegue tecnológico.

La obsesión con la pureza generó una traducción de la realidad a un código escrito. Solo lo que podía verbalizarse era real, y toda la realidad podía verbalizarse. Lo que no podía verbalizarse era una sugerencia demoníaca. En el principio, Dios pronunció palabras y estas eran *verbum*, lenguaje puramente operacional. "El principal problema del protestantismo es la fijación verbal: el estudio de las escrituras constituye su núcleo. No se necesita ningún mediador carnal entre el alma y Dios; tampoco están permitidas las imágenes de los santos, de María o de Dios. [...] Por el contrario, en el catolicismo italiano y español altamente ritualizados, la apelación a los sentidos es constante y directa".[11] La purificación del lenguaje de su ambigüedad corporal fue la condición previa para la reducción de las relaciones sociales al cálculo y para el despliegue de la potencia superior del capitalismo en el campo de la eficiencia operacional.

10. Carl N. Degler, *Historia de los Estados Unidos. La formación de una potencia (1600-1860)*, Barcelona, Ariel, 1986, p. 37.
11. Camille Paglia, *Sex, Art, and American Culture*, Nueva York, Vintage, 1992, p. 29.

Todo lo que la *enterprise* transhistórica debía enfrentar era una frontera siempre en movimiento, sin contaminación ni resistencia. El puritanismo americano implicó, antes que nada, la pureza del horizonte. El universo estaba pulido y preparado para una percepción ética binaria. El mundo era la emanación de un flujo verbal y Dios era el código original que podía actuar en las mentes de los hombres, a condición de que estos estuviesen puros, limpios de las contaminaciones de la pertenencia cultural.

El Destino Manifiesto[12] de la entidad neohumana encarnado en los Estados Unidos de América es el siguiente: limpiar el mundo, remover las imperfecciones humanas y optimizar la identificación del mundo con la voluntad de Dios, una voluntad escrita en un lenguaje claro e inequívoco.

EL RESURGIMIENTO DEL BARROCO EN EL SEMIOCAPITALISMO POSBURGUÉS

La realidad industrial y la mecanización del trabajo configuraron la percepción del mundo moderno, culminando en la estética de las vanguardias modernistas.

La coincidencia de las vanguardias con la industria y los medios de comunicación condujo a la proliferación de objetos artísticos y a la superposición entre arte y producción y, por lo tanto, a la estetización de la vida cotidiana, características distintivas de la Modernidad tardía. La estética invadió la producción en masa y cada objeto real, al perder su singularidad, se presentó como la reproducción

12. La doctrina del Destino Manifiesto es la creencia, originada en el siglo XVII, de que los Estados Unidos estaban destinados por la providencia divina a expandirse como nación desde el océano Pacífico hasta el océano Atlántico. Luego esta frase fue retomada para justificar la expansión estadounidense fuera de América del Norte. [N. de la T.]

de un modelo. Desde este punto de vista, el modernismo tardío puede ser visto como un proceso de sustitución de una realidad original por artefactos. El arte había muerto, dijo Jean Baudrillard, no solo porque la trascendencia crítica había muerto, sino también porque la realidad misma estaba siendo confundida con su imagen.

Desde entonces, el proceso de digitalización ha transformado las cosas en signos y los objetos en mensajes. La proliferación de mercancías semióticas ha producido una saturación de la atención social, un efecto neobarroco. El pasaje del capitalismo moderno al semiocapitalismo está marcado por el fin de la mesura y el retorno del espíritu barroco.

En su libro *Vuelta de siglo*, Bolívar Echeverría afirma que el poder espiritual e inmaterial de la Iglesia romana siempre estuvo basado en el control ideológico de la imaginación, pero esta influencia difícilmente fue considerada por la ética pragmática de la cultura industrial.

La España católica de los siglos dorados fue precursora de una rama de la acumulación no industrial basada en el saqueo masivo de las Américas. Esta variante de la modernidad fue marginalizada luego de la derrota militar de la Armada Invencible en la guerra naval contra el Imperio británico, la cual desató el declive económico y político de España. La modernidad protestante definió el canon, pero su variante barroca no fue eliminada. Continuó por lo bajo, creando túneles profundos en los recovecos del imaginario moderno para resurgir a finales del siglo xx, cuando el sistema capitalista experimentó un dramático cambio de paradigma hacia una producción posindustrial.

El semiocapital está basado en la creación y la mercantilización de dispositivos tecnolingüísticos que, por su propia naturaleza, son semióticos y desterritorializados.

Debemos comprender las implicaciones sociales de las dos distintas variantes de la modernidad. La relación entre la burguesía industrial y la clase trabajadora estaba basada en el conflicto, pero también en la mutua cooperación. A

pesar del conflicto radical que oponía salario y ganancia, la burguesía y la clase obrera no podían disociar su destino porque vivían en el mismo espacio físico y se necesitaban recíprocamente para sobrevivir y para crecer. Aunque la alianza entre trabajo y capital se rompió entre los años sesenta y setenta, una nueva asociación se hizo posible en las últimas décadas del siglo xx. La experiencia de las empresas punto-com fue la expresión de una unión entre el capital de riesgo y el trabajo intelectual, y esta convergencia temporal de ingenieros, artistas y especuladores financieros generó un progreso tecnológico extraordinario en la esfera digital haciendo posible la creación de Internet. Pero esta alianza se rompió cuando el poder financiero prevaleció por sobre el trabajo cognitivo y su máquina predatoria invadió el espacio vacío del valor vuelto aleatorio.

Cuando el lenguaje se convierte en el campo general de producción, cuando la relación matemática entre tiempo de trabajo y valor se rompe, cuando la desregulación destruye toda responsabilidad, el comportamiento predatorio se vuelve la norma. Esto es lo que ha ocurrido desde que el capitalismo financiero ocupó la escena mundial. La desregulación debe ser vista en el contexto de la evolución tecnológica y cultural que desplazó el proceso de creación de valor del ámbito de la industria mecánica al de la producción semiótica. Como el trabajo cognitivo difícilmente puede ser reducido a una medida de tiempo, la relación entre tiempo de trabajo y valorización se vuelve incierta, indeterminable. Y cuando la relación entre trabajo y valor ya no puede establecerse, lo que reina en el mercado laboral global es exclusivamente la ley de la violencia y el abuso.

NEOBARROCO Y DESREGULACIÓN

La simulación y la fractalización (rasgos del semiocapitalismo) son categorías esencialmente barrocas. En su libro *La era neo-*

barroca, Omar Calabrese sostiene que el posmodernismo recuperó la estética y los modelos discursivos que surgieron por primera vez en el siglo XVII. Mientras el barroco es, fundamentalmente, la proliferación de los puntos de vista, la digitalización contemporánea del trabajo ha desplazado la producción y el intercambio hacia un ámbito de indeterminación.

Desde la decisión que tomó Nixon en 1971 de desregularizar el dólar, emancipándolo del patrón oro, la economía norteamericana se ha liberado de las reglas de la ley y su deuda ha podido crecer indefinidamente, dado que el deudor tiene un poder militar más fuerte que el acreedor. Lejos de ser la materia de una ciencia objetiva, la economía, en este caso, se muestra a sí misma como una acción que moldea las relaciones sociales a través de la violencia. En *El intercambio simbólico y la muerte*, Baudrillard escribe: "El principio de realidad ha coincidido con un estadio de la ley del valor. Hoy, todo el sistema oscila en la indeterminación, toda realidad es absorbida por la hiperrealidad del código y de la indeterminación. Es un principio de simulación el que nos rige en lo sucesivo en lugar del antiguo principio de realidad. Las finalidades han desaparecido, son los modelos los que nos generan. Ya no hay ideología, solo hay simulacros".[13] Todo el sistema se ha precipitado en la indeterminación porque la correspondencia entre referente y signo, simulación y evento, valor y tiempo de trabajo ya no está garantizada.

Desde los años setenta, el giro hacia una producción inmaterial ha ido socavando la identificación de la riqueza con la propiedad física y la identificación del valor con el trabajo territorializado.

El semiocapital desregularizado ha marginalizado a la burguesía, reemplazándola con dos clases distintas y

13. Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Barcelona, Monte Ávila Editores, 1980, p. 6.

opuestas: el cognitariado, a saber, los trabajadores cognitivos precarios y celularizados, y la clase ejecutiva financiera, cuya única aptitud es la manipulación financiera y la competitividad.

El proceso de desregularización ha preparado el terreno para el espacio barroco de aleatoriedad. Paradójicamente, el imaginario barroco solo puede ser productivo una vez que el espíritu puritano haya reducido completamente el lenguaje a procesos operacionales algorítmicos. Cuando se consiguió la purificación de la acumulación del capital por medio de las finanzas, el barroco entró en la escena de la producción hiperreal.

ICONOFOBIA

Las culturas paganas a menudo atribuyen a la imagen el valor de una realidad trascendental. Las imágenes pueden tener efectos mágicos. Los dioses paganos no tienen celos de ellas porque su divinidad reside en la imagen misma. Ella es parte de la continuidad animista que impregna tanto la naturaleza como los artefactos. El espíritu no puede ser separado de su entorno.

El sentimiento iconofóbico tiene dos fuentes principales. La primera es la filosofía platónica, que implica una contradicción entre la imagen y la idea verdadera; la segunda es la prohibición bíblica de la replicación de imágenes.

En el monoteísmo, la palabra (*verbum*), la voz y la Ley son las fuerzas semióticas que definen la psicocultura religiosa. "Escucha, Israel", dice el Dios cuyo nombre no puede ser pronunciado. La palabra es Su fuerza y por medio de ella crea y gobierna el mundo. Dios propaga el terror por medio de la palabra y por medio de ella da consuelo. Y, de hecho, Su nombre no puede ser contenido por ninguna palabra.

La iconofobia judía estaba acompañada de una deificación obsesiva de la palabra. En la diáspora, la tradición literaria jugó un rol importante al hacer posible la transmisión de una fuerte identidad cultural. Esto explica por qué el arte visual judío no existe realmente, aunque sí existan artistas judíos.

Pintores judíos como Chagall se inspiraron en el repertorio mitológico e iconográfico cristiano, mientras que otros, como Mark Rothko, eligieron la vía de la abstracción y del expresionismo no figurativo. La iconografía judía es una especie de espacio inexistente, lleno de caligrafía, palabras e inscripciones.

Las escrituras son explícitas sobre este punto:

> Yo soy JEHOVÁ tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de siervos.
> No tendrás dioses ajenos delante de mí.
> No te harás imagen, ni ninguna semejanza de cosa que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra.
> No te inclinarás a ellas, ni las honrarás; porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos, sobre los terceros y sobre los cuartos, a los que me aborrecen, y que hago misericordia en millares a los que me aman, y guardan mis mandamientos.[14]

Ninguna de las cosas que existen en la naturaleza o en el cielo puede ser representada por las manos del hombre. Pero una pregunta permanece. ¿Está permitido representar lo que no existe ni en la naturaleza ni en el altísimo cielo, sino solo en la imaginación humana? ¿Puede ser representado lo irreal? ¿Qué hay de los dragones y los seres quiméricos, qué hay de la imaginación fantasmagórica? ¿Y de la

14. Antiguo Testamento, Éxodo 20:2-6, Madrid, Verbo Divino, 1995.

decoración, el juego visual de geometrías abstractas? ¿Pueden ser pintadas estas cosas tan inexistentes? Desde este punto de vista, Chagall puede ser considerado un pintor judío que no representó nada que existiese realmente, sino solo sueños, alucinaciones y fantasías. Tanto la abstracción geométrica (Mondrian) como la abstracción expresionista (Chagall) están ciertamente influenciadas por la necesidad de pintar lo que existe solo en la mente humana.

EL VELO Y EL ROSTRO

En el islam, la prohibición de la representación visual solo se hace explícita en la tercera generación después del Profeta. Pero según André Grabar, autor de *La iconoclastia bizantina*, el horror ante las imágenes ha sido un rasgo constante en la civilización musulmana desde sus inicios.

Un purismo a-icónico parece estar inscripto en el código cultural del islam, como reminiscencia del desierto, el espacio irrepresentable del vacío. Solo la armonía perfecta de las formas geométricas que emergen de la abstracción mental merecen ser pintadas y vistas, y no las irregulares y cambiantes formas del cuerpo humano y de la materia física. La decoración abstracta y la caligrafía son las formas de visión permitidas en esta cultura. "Un maestro sufí declara: 'Nunca he visto cosa alguna sin ver a Dios en ella'. Y otro: 'Nunca he visto otra cosa que a Dios'. Se diría que la invisibilidad de Dios implica la invisibilidad de las cosas hechas para ser vistas".[15] El carácter a-icónico musulmán parece tener sus raíces en la absoluta trascendencia de la divinidad, más que en la prohibición y represión de la facultad imaginativa. Por lo tanto, el islam tolera un amplio espectro de producción icónica profana.

15. Alain Besançon, *La imagen prohibida*, Madrid, Siruela, 2003, p. 106.

La caligrafía decorativa aparece como la forma más alta de simbolismo artístico. La belleza es inherente al gesto caligráfico. En el siglo XVI, Qadi Ahmad escribe, en *Gulistan-i-hunar* [El jardín de rosas del arte]: "La esencia de la escritura está en el espíritu. [...] La escritura excelente clarifica la vista, [...] la escritura es la geometría del alma".[16]

Debido a que la escritura crea el mundo en tanto mundo del alma, la escritura es la geometría del mundo. La creación misma puede ser vista como un gesto caligráfico que decora las páginas del tiempo de acuerdo con el diseño divino. Dios es el primer pintor, o más bien el primer calígrafo, ya que la creación parece ser más un acto de concepción y de escritura intelectual que una emanación o proyección de imágenes.

Rumi, el más célebre poeta islámico, escribe que Dios es el calígrafo que dibuja sus obras con la pluma del corazón humano.

En su libro *Soufisme et art visuel* [Sufismo y arte visual], Shaker Laibi expone las dinámicas psicológicas implicadas en el rechazo islámico a la figuración y en el marginal, y casi misterioso, florecimiento de los talismanes, objetos con fuertes matices mágicos.

> El arte islámico [...] se basa en la exclusión de aquello que considera secundario, empezando por la forma humana, y por el rechazo de toda representación de la realidad objetiva, en favor de lo que considera la única verdadera realidad: la de lo invisible. La gran paradoja del arte islámico reside en su deseo de representar una realidad situada fuera de lo real visible [...].[17]

16. Citado en John Renard, *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*, Berkeley, Universidad de California, 1996, p. 126.
17. Shaker Laibi, *Soufisme et art visuel: iconographie du sacré*, París, L'Harmattan, 1998, p. 14.

El talismán, que ya existía entre los caldeos, los egipcios y los latinos, plantea el surgimiento de una visualidad representativa que no está permitida en el ámbito artístico reconocido. Lo que se niega en la esfera del arte oficial (la representación visual del cuerpo) reaparece como una experiencia transgresiva en el misticismo sufí. El cuerpo (*jism*), la forma (*surah*) y lo visible (*ruy'a*) están vinculados en una relación de ocultamiento, negación y transgresión. La sensibilidad estética islámica está basada en esta tensión dialéctica, que puede ser expresada en el velo como forma de ocultar y de insinuar, al mismo tiempo, lo visible oculto. Según Dominique Clévenot: "El rostro de Dios está oculto, aunque los creyentes vuelvan la mirada hacia él. El Corán define a los creyentes como aquellos que desean ver el rostro de Dios. Aquí reside el núcleo de la concepción musulmana del velo, una barrera que limita la visión, pero que al mismo tiempo exalta el deseo".[18] Clévenot muestra que la psicoesfera islámica está basada en el ensombrecimiento de lo visible. El paisaje urbano tradicional también puede ser descripto desde este punto de vista: "En estas ciudades, la calle es una serie de interrupciones visuales. [...] La casa urbana tradicional del mundo árabe-musulmán [...] trata de rehuir la mirada. Enteramente vuelta hacia dentro, hacia su patio interior, [...] desde afuera solo revela algunas secciones de pared".[19] El velo, un obstáculo ubicado entre el rostro y la visión, es un componente crucial del imaginario islámico. La visibilidad puede causar peligro, el vértigo de la mente y la atracción fatal. "Dios tiene setenta (o setenta mil) velos de luz y oscuridad. Sin estos velos, las radiaciones de Su rostro consumirían, sin duda alguna, a cualquiera que lo viese".[20]

18. Dominique Clévenot, *Une esthétique du voile: essai sur l'art arabo-islamique*, París, L'Harmattan, 1994, p. 85.
19. Ibíd., p. 8.
20. Sahih al-Bukhari, en Dominique Clévenot, ob. cit., p. 86.

AGAR

Al investigar el problema del velo en el contexto de una consideración más amplia de la femineidad en el mundo islámico, Fethi Benslama evoca la negación (*refoulement*) de la visibilidad de la mujer y, más generalmente, de la singularidad del cuerpo. La movilidad y la visibilidad que le ofrecen a la mujer los medios de comunicación globales han exacerbado la actitud reaccionaria de los hombres en el mundo islámico.

En *Psychoanalysis and the Challenge of Islam* [El psicoanálisis y el desafío del islam], Fethi Benslama habla del tormento nostálgico del origen como una característica peculiar de la psicocultura islámica. Según él, el *tormento* del origen se manifiesta en el islam bajo la forma de supresión de lo femenino y, particularmente, en la denegación de la figura de Agar, quien, pese a su rol fundacional como madre, no es nunca mencionada en el Corán. Asimismo, se la expulsa de la narrativa bíblica de modo que el padre, Abraham, pueda reconciliarse con su hijo. Agar era una esclava que le dio a Abraham un hijo llamado Ismael cuando a Sara, su esposa legítima, se la consideró infértil. Luego, según la Biblia, Sara quedó embarazada y dio nacimiento a Isaac. Después del nacimiento de Isaac, Agar, quien nunca había sido plenamente aceptada en la tribu a pesar de ser la madre del hijo de Abraham, fue completamente rechazada y expulsada al desierto. Agar significa "*extranjera*". Ella era de Egipto y cuando quedó embarazada Dios le prometió que su hijo sería el ancestro de una gran nación. Esa gran nación es el pueblo árabe.

Benslama señala el hecho de que los fundamentos teológicos del islam están marcados por la identificación de la mujer con el peligro. El Corán (19:28) habla de la inmensa condición engañosa de la mujer, que no tiene ni razón ni religión. La visibilidad del rostro de la mujer es el origen de la culpa, porque el hombre es incapaz de controlar

su propia reacción ante esta visión. Según Benslama, el rechazo islámico de la visibilidad y, particularmente, la visibilidad del rostro femenino no es, como en la filosofía platónica, una consecuencia del carácter ilusorio de lo visible. Al contrario, la visión y la verdad tienen una relación directa: ver permite abrir los ojos a la verdad y la verdad debe ser ocultada. "Velada, desvelada, revelada, estos son los tres estadios que operan en la teología de la mujer: inicialmente velada, es desvelada para demostrar la verdad originaria y luego revelada en razón de la creencia en esa verdad del origen. Porque, una vez establecida, la verdad aspira a ocultar la nada por la que ha pasado".[21]

La visibilidad de la mujer es un peligro para la identidad masculina y para la comunidad en sí misma.

> Como un orificio visual incontrolable, él puede ser penetrado por revelaciones femeninas que lo poseen y lo someten hasta el punto de hacerlo olvidar la ley. [...] El discurso teológico nos ha presentado continuamente la confusión del hombre en torno a la mujer, una perturbación que está relacionada con el poder clarividente de la mujer, con su conocimiento de la alteridad y con la confusión originaria ante la identidad de su ser.[22]

Ocultar la perturbadora verdad que impregna la vida cotidiana y las relaciones políticas es la verdadera motivación del velo musulmán. Las verdades del cuerpo, de la singularidad y del deseo deben ser negadas y ocultadas con el fin de proteger la cohesión de la comunidad. La cultura musulmana está basada, esencialmente, en el supuesto de que el individuo obtiene legitimidad y consistencia psicológica solo cuando pertenece a la comuni-

21. Fethi Benslama, *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*, Minneapolis, Universidad de Minnesota, 2009, p. 136.
22. Ibíd., pp. 138 y 139.

dad. Las muestras de singularidad, por lo tanto, deben ser ocultadas y si es posible eliminadas.

VERDAD, EFECTIVIDAD, ICONOCRACIA

En el mundo cristiano tanto la iconofilia ortodoxa como la iconoclasia comparten la misma furiosa pasión por la trascendencia. La representación humanista surgió del abandono de esta pasión y de un interés más rico y multifacético por la realidad de la vida humana. Según Mondzain en *Image, Icon, Economy* [Imagen, ícono, economía], el ícono no debería confundirse con una representación. En el ícono lo que cuenta no es el objeto de representación, sino su carencia, su ausencia espiritual.[23] El ícono es la figuración de la imposibilidad de la figuración. Mondzain hace un recorrido por la historia del sistema general de visibilidad, empezando por la guerra entre la iconoclasia y la iconofilia en la era bizantina.

Según la autora, la relación entre lo visible y lo invisible constituye el núcleo de la historia económica. De hecho, la economía es la esfera en la cual las cosas materiales que son visibles, tangibles y usables son interpretadas e intercambiadas en términos de abstracción, es decir, de dinero y valor.

La sensibilidad ortodoxa está centrada, principalmente, en la verdad, la interioridad, la intensidad y la pureza, mientras que la versión católica de la religión persigue la efectividad de la palabra, de la imagen y del gesto.

El mundo cristiano oriental está dividido entre la iconoclasia y la iconodulía en nombre de la verdad. Para los iconoclastas, se debe rechazar la imagen porque es una

23. Marie-José Mondzain, *Image, Icon, Economy: The Byzantine Origins of the Contemporary Imagination*, Stanford, Stanford University Press, 2004.

mentira; para los iconódulos, la imagen debe ser asumida como un paso en el camino hacia la experiencia ascética, como el signo de una ausencia y también como una ayuda para la mayoría de los fieles.

Pero en el período que siguió a la Reforma protestante, la Iglesia católica ya no pensó en términos de verdad, sino en términos de persuasión y eficacia. En esto consistió la innovación barroca. La imagen era un artefacto y a un artefacto no se lo puede juzgar según criterios de verdad o falsedad. Este debe ser juzgado, más bien, en términos de eficacia. La eficacia no se limita al problema de la propagación de la fe, sino que se refiere a la creación del poder, del consenso político. Aquí encontramos las bases de la iconocracia moderna, el poder de las imágenes.

En la Edad Moderna, la imagen invadió el espacio urbano gracias a las tecnologías de reproducción, las máquinas de impresión, la electricidad y, finalmente, gracias a la simulación digital. La economía y el espectáculo evolucionaron de la mano.

La globalización de las imágenes corre en paralelo con la globalización económica, y la integración de la imagen en el proceso de valorización es simultánea a la subsunción de la creatividad humana y la potencia intelectual por la forma general del semiocapital. Podemos, por lo tanto, ver la Modernidad como una era iconocrática.

CULTURA VISUAL Y GLOBALIZACIÓN

Después de un corto período de tiempo de haber estado inmersa en un entorno video-conectivo, la mente humana ha adquirido competencias cognitivas tales como la capacidad de leer imágenes electrónicas, entender el significado de los flujos recombinantes de información visual e interactuar con la máquina conectiva. Sin embargo, los modos de elaboración cultural y psicológica no se han adaptado tan rápido.

La reterritorialización identitaria es, a menudo, una respuesta a la desterritorialización tecno-imaginaria. Esta reacción conduce al surgimiento de patologías maniaco-depresivas como el pánico, la depresión y la patología política del fanatismo masivo. Esta es la razón por la cual la visión de un imperio global pacífico, que prevaleció en los años noventa, falló. Compartida por pensadores tecno-liberales como Kevin Kelly y por marxistas radicales como Toni Negri, esta visión estaba basada en el supuesto de que la democracia y la implementación tecnológica de la potencia intelectual del cerebro social estaban a nuestro alcance.

Después del colapso de las empresas punto-com en abril del año 2000 y del bombardeo de las Torres Gemelas en 2001, la guerra pasó a ser el centro del panorama mundial; aunque la globalización no retrocedió, pues ya había recodificado tanto el imaginario como el estilo de comunicación tecnocognitiva. El imperio desterritorializado provocó el resurgimiento de una territorialidad agresiva, pero las identidades territoriales solo podían expresarse en el lenguaje desterritorializado y a través de los medios técnicos desterritorializantes de la red global. Y este lenguaje es principalmente visual.[24]

Según McLuhan, la transición del entorno industrial moderno al electrónico implica que la *configuración* impera en la cultura. A medida que se reemplaza el patrón secuencial de la escritura impresa con la configuración de imágenes, la mente social tiende a reemplazar lo crítico con una metodología de interpretación mitológica. La evaluación crítica es posible solo cuando el intercambio de signos es lo suficientemente lento para poder ser examinado secuencialmente por un lector y cuando el receptor dispone de tiempo para discernir entre la verdad y la falsedad. Esto es lo que se llama crítica.

24. Nicholas Mirzoeff, *Una introducción a la cultura visual*, Barcelona, Paidós, 2003.

La información visual, particularmente el flujo electrónico de configuraciones, es demasiado rápido para la examinación crítica. La mente visual, por lo tanto, tiende a comprender este flujo a partir de marcos de interpretación mitológicos.

Lo visual (en este contexto) tiene poco que ver con la representación. El concepto de cultura visual no refiere a formas representacionales, sino más bien a un modo y una velocidad de emanación y de recepción de cualquier tipo de signo. Las palabras y los textos pasan a formar parte de la cultura visual cuando su exposición se acelera tanto que son aprehendidos sintéticamente como estimulación visual, más que decodificados e interpretados secuencialmente.

El texto escrito no está desapareciendo bajo los efectos de los medios tecnológicos electrónicos. Los mensajes de texto del celular, de hecho, han incrementado enormemente la cantidad de texto escrito que circula en la infoesfera. Pero los mensajes de texto forman parte de lo visual y demandan procedimientos visuales y configuracionales de recepción e interpretación. Las técnicas de escritura cambian, se vuelven cada vez más sintéticas, configuracionales, rápidas, acríticas y mitológicas. Pensemos en Twitter como ejemplo.

Las imágenes trabajan como activadores de cadenas cognitivas que trascienden tanto los límites del lenguaje verbal como los códigos de interpretación nacionales y locales. Cuanto más pueda traducirse a imágenes un contenido cultural, más ampliamente podrá diseminarse, ya que las imágenes son menos dependientes que las palabras de la territorialidad del idioma nacional.

La configuración visual ha fomentado la integración entre la cultura occidental y la lejana cultura oriental basada en la escritura ideográfica. La publicidad, la televisión, los éxitos de taquilla de Hollywood y Bollywood, más que los libros, han sido los responsables de la globalización.

El proceso de globalización ocurre en un nivel mucho más profundo que en el que se desarrollan los procesos políticos. El colapso del Imperio soviético no fue un efecto de persuasión política, sino, en todo caso, el resultado de la globalización cultural que los medios de comunicación electrónicos hicieron posible en los años ochenta.

En su libro *La guerra de las imágenes*,[25] el antropólogo Serge Gruzinski se remonta a los orígenes del proceso de globalización visual comenzando por el encuentro de la visualidad precolombina mexicana con el barroco. El legado visual de los pueblos indígenas, vinculado al uso de sustancias alucinógenas y a una multifacética imaginación religiosa, fue dominado y absorbido por la mitología y la imaginación cristianas. Sin embargo, esto no eliminó la memoria visual y mitológica indígena, sino que provocó una contaminación que condujo al reformateo, a una reconfiguración de la doctrina católica en sí misma. El poder sugestivo del imaginario barroco penetró en la imaginación de las poblaciones locales. Los indígenas reaccionaron a la represión católica de las imágenes paganas con manipulaciones, traducciones y asimilaciones que tuvieron como resultado el rico imaginario del sincretismo que constituye la cultura popular de gran parte de América Latina.

En el imaginario no opera el principio de contradicción, y las perspectivas incompatibles pueden coexistir, como lo hacen en el inconsciente, según Freud.

25. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a* Blade Runner *(1492-2019)*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994.

PARTE 2

EL CUERPO DEL *GENERAL INTELLECT*

¿Cuál es la historia de la relación entre la potencia tecno-científica y el cuerpo social y, particularmente, cuál es la genealogía del capitalismo financiero desde el punto de vista del lenguaje y de la evolución técnica de la producción? Según Marx, la expresión *general intellect* hace referencia al desarrollo del conocimiento técnico y científico como fuerza productiva. "El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y han sido remodeladas conforme a este". A medida que el *general intellect* se desarrolla como una fuerza productiva, es capturado por la máquina abstracta de la semiovalorización y es separado de su cuerpo social y afectivo. Esta captura del *general intellect* y el sometimiento del conocimiento a la lógica de la economía basada en las ganancias son características distintivas del semiocapitalismo.

Los trabajadores cognitivos, el cognitariado, sufren una nueva forma de alienación, provocada por la separación de la actividad virtual de su existencia y comunicación corporal.

La recomposición del *general intellect* como una fuerza social y política solo es posible cuando la potencia intelectual del trabajo se reúne con el cuerpo afectivo de los trabajadores cognitivos. Por consiguiente, este proceso de recomposición del trabajo cognitivo pasa, simultáneamente, por el lenguaje y por el cuerpo.

4

LENGUAJE, LÍMITE, EXCESO

PROFECÍA, INMINENCIA, POSIBILIDAD

Si intentamos cartografiar una fenomenología del panorama estético contemporáneo, notaremos que impera una imaginación profética oscura. La profecía no es una predicción abstracta del futuro, sino que tiene que ver con la inminencia.

La inminencia es aquello que el presente deja ver sobre el futuro, el horizonte desde el cual el presente revela una posibilidad en ciernes. La inminencia es inmanente, está inscripta en el presente. No hay trascendencia envuelta en ella. Toda evolución posible ya está aquí. Pero las posibilidades son muchas y diferentes.

La inmanencia es la cualidad de estar dentro del proceso. Es la inherencia de una cosa en la otra. El futuro está inscripto en la presente estructura del mundo como un abanico de posibilidades, como una tendencia que podemos imaginar, sentir y percibir aunque no podamos verla claramente. La profecía es, de hecho, una suerte de

premonición, un sentido vibratorio de la intuición que nos permite sentir el futuro como una tendencia. El actual estado del mundo puede ser descripto como la concurrencia vibratoria de muchas posibilidades. ¿Cómo nace el evento a partir de las vibraciones caóticas? ¿Por qué, entre todas las opciones de desarrollo, prevalece solo una?

La relación entre los estados del mundo, entre el ahora y el mañana, el presente y el futuro no es una relación de necesidad. El presente no contiene al futuro como un desarrollo lineal. El surgimiento de una forma entre las muchas posibles es el efecto provisional e inestable de una polarización, es la fijación de un patrón. En el campo social, la emergencia de una forma es el efecto de una reducción en la aleatoriedad de la subjetividad.

La sensibilidad estética consiste en una sintonización dentro de la pluralidad vibratoria de posibilidades y en la detección de una inclinación factible en términos de su evolución. El acto poético es la insinuación profética del *clinamen*,[1] del punto de precipitación y fijación del movimiento vibratorio de los eventos posibles.

En la producción estética contemporánea resulta fácil detectar signos de un *Zeitgeist* oscuro. El *Zeitgeist*, el espíritu del tiempo, involucra una percepción de la inminencia.

En la fenomenología estética de nuestro tiempo se halla ampliamente en juego una imaginación apocalíptica. El arte, la poesía, la literatura, la música y el cine dibujan un paisaje de oscuridad inminente: involución social, decadencia física y neurototalitarismo.

1. La teoría del clinamen de Epicuro defiende la idea de que, en determinados momentos de sus trayectorias, los átomos sufren inclinaciones imprevistas y espontáneas. Esta teoría física le sirvió a Epicuro para deshacerse de la idea aristotélica del motor inmóvil como causa primera de todo movimiento, y así defender el libre albedrío como fundamento de toda acción ética. Estas ideas fueron recuperadas por Althusser en el libro *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002. [N. de la T.]

Toda profecía es en algún punto una profecía autorrealizada, porque ellas predisponen a la imaginación social a esperar una determinada evolución y configuran la percepción común de tal modo que aquello que esencialmente era una previsión se convierte en sentido común.

El panorama artístico del nuevo siglo parece estar repleto de un imaginario distópico, de descripciones depresivas del presente y de escenarios aterradores sobre el futuro inminente. Con esto me refiero a los éxitos de taquilla como *Los juegos del hambre*, pero también al trabajo de sofisticados cineastas, como el coreano Kim Ki-duk (*Hierro 3*, *Piedad*) y el chino Jia Zhangke (*Naturaleza muerta*, *Un toque de violencia*); y también a novelas como *El círculo* de Dave Eggers o *Las correcciones* de Jonathan Franzen. Una conciencia cínica parece brotar de la imaginación contemporánea, señalando la aceptación resignada de la inevitable miseria de la vida precaria.

Sin embargo, el acto poético también puede ser la experimentación estética de un cambio en la semiotización del mundo. Este puede transformar el algoritmo sensitivo que percibe y proyecta el mundo. La narración y la poesía exhiben formas de acción y de aventura que pueden ser recreadas en la vida. Ellas son una *mitopoiesis*, la creación de mitologías que reconfiguran las expectativas.

La profecía es la enunciación de una tendencia percibida en cuanto movimiento del entorno hacia una determinada dirección. La complejidad vibratoria del mundo puede ser interpretada en términos de posibilidades coexistentes, conflictivas e interactivas. Una tendencia es la alternativa que parece prevalecer en un determinado momento del proceso vibratorio y que conduce a un evento, a la próxima geografía posible.

El acto poético puede ser concebido como un disipador del pesimismo, como una ingeniería semiótica destinada a hacer desaparecer la profecía autocumplida de la depresión.

LA POESÍA COMO EXCESO

¿Por qué los seres humanos abordan las palabras, los sonidos y los signos visuales poéticamente? ¿Por qué se desplazan del nivel de la semiosis? ¿Por qué sustraen los signos del marco de intercambio establecido?

Hölderlin responde a esta pregunta en su tardío poema "En el amable azul":

> Lleno de méritos, sin embargo poéticamente, habita
> el hombre esta tierra.[2]

Heidegger y otros filósofos han discutido el texto de Hölderlin a su manera. Mi intención aquí es encontrar una dimensión del acto poético que pueda ser vista, en palabras de este poeta alemán, como opuesta a los *méritos* del hombre.

¿Qué es el mérito? Yo diría que el mérito es la cualidad de ser valioso, o merecedor de reconocimiento o recompensa, la cualidad de satisfacer la medida (convencional) que concierne al valor (convencional) de los individuos en su interacción de unos con otros en la escena social.

Los seres sociales están, más o menos, llenos de méritos. Ellos merecen reconocimiento cuando intercambian palabras y acciones de una manera meritoria, y reciben una especie de pago moral que es el mutuo entendimiento y la confirmación de su lugar dentro del teatro del intercambio social.

Pero el mérito, el pago moral y el reconocimiento pertenecen a la esfera de lo convencional. Cuando los humanos intercambian palabras en el espacio social, presuponen que sus palabras poseen un significado establecido y producen

2. Citado en Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 169.

un efecto predecible. Sin embargo, podemos hacer cosas con las palabras que rompen la relación establecida entre significante y significado y abrir nuevas posibilidades de interpretación, nuevos horizontes de significado.

En las últimas líneas del poema, Hölderlin escribe:

> ¿Hay en la tierra una medida? No hay ninguna.[3]

La medida es una convención, un acuerdo intersubjetivo que funciona como condición del mérito o reconocimiento social. La poesía es el exceso que rompe el límite y escapa a la mesura.

La ambigüedad del lenguaje poético es, de hecho, un efecto de superinclusividad semántica. Como el esquizofrénico, el poeta no respeta los límites convencionales en la relación entre significante y significado, y revela el carácter inagotable del proceso de atribución de significado.

El exceso es la condición de esta revelación.

El mundo es el efecto de un proceso de organización semiótica de la materia prelingüística. El lenguaje organiza el tiempo, el espacio y la materia de tal manera que se vuelven reconocibles para la conciencia humana. Este proceso de emanación semiótica no es algo dado naturalmente, es más bien una perpetua reorganización, una continua reformulación del entorno. La poesía se puede definir como la experiencia de esa reorganización y recombinación de patrones con las proyecciones del mundo.

El intento de definición que acabo de realizar es arbitrario e ilícito, porque la pregunta "¿qué es la poesía?" no puede ser respondida. No puedo decir lo que *es* la poesía, porque de hecho, la poesía no *es* nada. Solo podemos intentar decir lo que la poesía *hace*.

3. Ibíd.

El acto de componer signos, ya sean visuales, lingüísticos, musicales, etc., puede revelar un espacio de significado que no existe en la naturaleza y que no está basado en una convención social.

El acto poético es la emanación de un flujo semiótico que arroja una luz de significado no convencional en el mundo existente. Es un exceso semiótico que se insinúa más allá de los límites del significado convencional. Simultáneamente, revela una posible esfera de la experiencia que no ha sido previamente experimentada, a saber, lo "experienciable". El acto poético actúa en el límite entre el consciente y el inconsciente, de tal manera que este límite se desplaza y partes del paisaje inconsciente (el *Ausland* interior, el íntimo país extranjero) se iluminan o distorsionan y se re-significan.

Dicho esto, no he dicho nada, casi nada o muy poco. La poesía es el acto de lenguaje que no puede ser definido, ya que *de-finir* significa poner límites. La poesía es, precisamente, el exceso más allá de los límites del lenguaje, que son los límites del mundo. No podemos definir la poesía ni los actos poéticos. Solo una fenomenología de los eventos poéticos puede darnos un mapa de sus posibilidades.

EL MUNDO Y EL MANTRA

La producción semiótica se da entre los polos de representación e inmersión. El signo puede actuar como una re-presentación de la realidad o como un activador de cadenas asociativas y un estimulador de la sensibilidad. En el primer caso, el artista es activo y aquellos que lo rodean son tan solo espectadores. En el segundo caso, el arte es la fuente nootrópica[4]

4. Los nootrópicos son fármacos que funcionan como estimulantes cognitivos y potenciadores de la memoria que elevan las capacidades cerebrales. [N. de la T.]

de estimulación mental, que actúa directamente en la percepción, la cognición y el comportamiento. El artista actúa como el chamán que conoce las reglas del ritual y el efecto (tanto orgánico como semiótico) de la sustancia capaz de desencadenar un proceso psicodélico de estimulación mental.

En la música, el ser envolvente es una de sus características intrínsecas. La música no *significa*. En cambio, actúa para estimular e inmediatamente modificar estados mentales sin la mediación de la significación. Fue por esta razón que el simbolismo enfatizó el efecto envolvente de las palabras, su materia sonora y su sensualidad auditiva. La musicalidad es sumamente importante en la poesía porque la potencia evocadora de las vibraciones musicales actúa de forma directa en la mente. En la acción musical, significante y significado no están separados, y la música provoca efectos de estimulación a-significante envolvente. "La poesía está más allá de la prosa, porque su ritmo crea una unidad superior que rompe las cadenas que sujetan al espíritu. Pero la música es aún más sutil que la poesía, en tanto que nos hace trascender el sentido de las palabras y nos coloca en un estado de receptividad intuitiva".[5]

Alexander Blok, el poeta simbolista que fue tan importante en el panorama literario ruso en las primeras décadas del siglo pasado, escribe: "La música es la más perfecta de las artes, principalmente porque expresa y refleja, en toda su magnitud, el diseño del Gran Arquitecto. [...] La música crea al mundo y es el cuerpo espiritual de este, pensamiento fluido [...] la poesía, yendo más allá de sus límites, probablemente, se ahogaría en la música".[6] La música es la ritualización del ruido. Es un ritual sin significado. René Daumal, al hablar de la música hindú

5. Lama Anagarika Govinda, *Fundamentos de la mística tibetana*, Editor Titivillus, 1956, p. 17.
6. Del diario de Alexander Blok, 29 de junio, 1909.

en su libro *Bharata*, comienza por la distinción entre *mot* [palabra] y *parole* [habla]. *La parole est plus réel que les mots* [El habla es más real que las palabras].

Parole en este contexto es la palabra no denotativa, la estimulación sensible que difiere de la palabra como denotación, *mot*. La diferencia entre estos dos términos franceses, según Ferdinand de Saussure, es la diferencia que existe entre la materialidad sonora y la significación denotativa. En *parole*, resuena la singularidad de la voz. La música occidental ha internalizado la regla de la sucesión sonora bajo la forma de la melodía, en la construcción del *contrappunto* y la notación convencional. Esta formalización tiende a separar la música de la singularidad de la voz en cuanto evento, es decir, en tanto situación irrepetible en el tiempo.

La música hindú ha resuelto su relación con la melodía de un modo peculiar. La individualidad de los músicos occidentales se hace evidente en la creación de una sucesión melódica original, mientras que los músicos hindúes se mantienen fieles a las reglas y las secuencias melódicas establecidas desde tiempos inmemoriales, ya que una tradición antigua ha limitado el espectro de temas musicales disponibles. Entonces, dado que su estructura melódica se halla minuciosamente detallada, la música raga[7] se centra en las vibraciones singulares del intérprete. La interpretación no es una reactualización de una partitura musical, como lo es para los músicos occidentales, sino la singularización de una melodía tradicional.

Raghava R. Menon escribe: "Una tradición basada en la notación no tendría ninguna utilidad en la transmisión personal del estilo del gurú, ya que en ella existe una medida

7. Modos melódicos de la música hindú clásica que establece principios de composición e improvisación basados en una colección de notas dadas y patrones rítmicos. [N. de la T.]

externa y mecánica del sonido musical, cuyas características personales son menores y apenas interesantes. Las notas estandarizan la música; *Swara* la libera. Es en esta liberación donde reside el secreto del gurú y su vital conexión con la preservación del interior en llamas del arte".[8] La *performance* de los músicos es un evento singular e irrepetible. La música es la ritualización del sonido y del silencio, que construye caminos rítmicos y constelaciones sonoras a través del infinito ruido del universo.

Félix Guattari habla del *ritornello*, un ritmo singular a-significante que ayuda a determinar la orientación en el mundo.[9]

Según el crítico musical italiano Salvatore Sciarrino, el romanticismo europeo hizo que la música pasara de ser una máquina basada en el tiempo a una máquina basada en el espacio. La música tradicional fluye de principio a fin como un río tranquilo, mientras que la sinfonía clásica es una construcción espacial. La música sinfónica obedece a reglas estrictas, a patrones que contienen el curso natural de su río. Beethoven constituye el punto de inflexión entre la música como un flujo y la música como una forma altamente estructurada. De acuerdo con el análisis de Sciarrino, la música ha pasado de ser predominantemente acústica y temporal a ser visual y espacial.

Según el psicoanálisis, escribe Mircea Eliade en su libro *Imágenes y símbolos*, "los dramas del mundo moderno proceden del profundo desequilibrio de la psique –tanto de la vida individual como de la colectiva– provocado, en gran parte, por la creciente esterilización de la imaginación".[10] Eliade afirma que la estandarización lingüística

8. Raghava Menon, *Indian Classic Music: An Initiation*, Delhi, Vision Books, 1997, p. 58.
9. Félix Guattari, *The Machinic Unconscious: Essays in Schizoanalysis*, Los Ángeles, Semiotext(e), 2001.
10. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1994, p. 20.

está vinculada a la reducción del lenguaje a una mera herramienta de intercambio. Las palabras de Eliade hacen eco de las de Anagarika Govinda:

> En la era de la radio y de los periódicos, cuando las palabras –dichas o escritas– se proyectan a millones por el mundo entero, el valor del vocablo ha descendido tanto que es difícil darle al hombre de hoy una idea –siquiera sea lejana– de la actitud tremendamente respetuosa que el hombre de otros tiempos más espiritualizados y las civilizaciones religiosas observaban frente a la palabra, portadora de la tradición sagrada y encarnación del espíritu.[11]

La superproducción semiótica y la reducción de los signos a meras herramientas de intercambio menoscaban la riqueza evocativa de la palabra, aunque, en opinión de Eliade, los símbolos nunca desaparecen de la profunda esfera psicológica de los seres humanos.

Como escribió Víktor Shklovski en su *Teoría de la prosa*, la literatura tiene la capacidad de reactivar el poder vital de las palabras desgastadas por su uso cotidiano y de retornarlas a su original potencia epifánica.

De un modo similar, las sustancias psicodélicas tienen el poder de renovar la percepción, es decir, las experiencias visuales y auditivas como así también las experiencias íntimas, que han perdido su autenticidad y frescura porque al repetirse tanto han devenido banales. Las drogas psicodélicas le permiten a la mente evocar visiones correlativas a ilusiones perceptuales. De hecho, la ilusión es simplemente la recombinación neuronal de los engramas[12] perceptuales, es decir, de los fragmentos de experiencias

11. Lama Anagarika Govinda, *Fundamentos de la mística tibetana*, ob. cit., p. 14.

12. *Engramas* se les llama a las estructuras de interconexión neuronal estables. [N. de la T.]

pasadas que han sido memorizados. Esta recombinación toma la forma de una epifanía. La epifanía, del griego *epipháneia*, significa aparición, manifestación sensible de una realidad evocada. En esta, el significado aparece de un modo perceptible, tangible, visible y audible, y las palabras ya no son meros indicadores denotativos, sino activadores de una cadena de reacciones sensoriales.

Anagarika Govinda distingue entre las palabras hindúes *shabda* y *mantra*. *Shabda* se refiere a la palabra ordinaria, usada para denotar objetos y conceptos en el intercambio normal de significados operacionales. El *mantra*, por el contrario, genera la creación de imágenes mentales y significados sensibles.

> En la palabra *mantra* se encuentra la raíz *man-* (pensar: de ahí el griego *menos* y el latín *mens*) unida a la partícula *-tra-*, que forma parte de las palabras que designan los útiles. Así sucede con mantra: es un útil para pensar, una herramienta que permite aprehender una imagen mental. Por su resonancia, llama a la inmediata realización de su contenido. El mantra es potencia y no simple opinión que el espíritu podría contradecir o incluso eludir. Lo que designa el mantra es así, está aquí, se realiza. Aquí –y en ninguna otra parte como aquí– las palabras son actos cuya realización es inmediata.[13]

El *mantra* es una emisión vocal que tiene el poder de crear estados mentales con significado no convencional. La poesía moderna, desde finales de siglo XIX, ha sido un esfuerzo consciente por emancipar la palabra de su función denotativa, pretendiendo enfatizar el valor epifánico y envolvente de la palabra como *mantra*. Al revivir el poder evocativo de la palabra, el simbolismo generó una nueva

13. Heinrich Zimmer, *La India Eterna*, citado en Lama Anagarika Govinda, ob. cit., p. 14.

sensibilidad, que, paradójicamente, anticipó tanto la virtualización técnica de los medios de comunicación como la reactivación del lenguaje corporal singular.

Quisiera enfatizar esta ambivalencia del simbolismo. Los poetas simbolistas eliminaron la dependencia de la palabra de su referente y, al mismo tiempo, celebraron la vibración corporal que nace de ella.

> Con qué fin la maravilla de transponer un hecho de la naturaleza en su casi desaparición vibratoria, según la representación de la palabra, entretanto, si no es para que emane, sin la molestia de una próxima o concreta llamada, la noción pura.
> Digo: ¡una flor! y, fuera del olvido en que mi voz relega todo contorno, en tanto que algo distinto de los consabidos cálices, asciende musicalmente, idea también y suave, la ausente de todos los ramos.[14]

El simbolismo abrió un nuevo espacio para la praxis poética. El acceso a este espacio se hizo posible al emancipar la palabra de su tarea referencial.

La poesía es el lenguaje que, como se ha dicho, excede el intercambio. Es el infinito retorno de la hermenéutica y la reactivación del cuerpo sensual del lenguaje. Con poesía, me refiero a la poesía como un exceso del lenguaje, un recurso oculto que nos permite desplazarnos hacia su dimensión sugestiva.

La emancipación del referente efectuada por el simbolismo le da un carácter ambivalente. Por un lado, posibilita la experimentación en el espacio semiótico, y de este modo la abstracción financiera. Por el otro, actúa como un *mantra*, es decir, como una reactivación del cuerpo sensorial que late en el lenguaje.

14. Stéphane Mallarmé, *Divagaciones. Seguido de prosa diversa/correspondencia*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, p. 223.

La palabra simbolista quiso liberarse del referente, abriendo la vía a los procesos de evocación; pero, al mismo tiempo, quiso actuar como vibración corporal para reactivar el vínculo sensual que une sonido y significado: la voz, el punto de conjunción entre la carne y el significado.[15]

LA EMANCIPACIÓN DEL SIGNO

Quisiera investigar aquí la genealogía del semiocapitalismo y, particularmente, del capitalismo financiero, desde el punto de vista de la sensibilidad lingüística y sus transformaciones. El simbolismo fue un experimento que buscó emancipar al signo poético de su referente, atribuyéndole al mismo tiempo un poder evocativo. La palabra simbolista no se caracterizaba por la representación de un objeto, sino por la evocación de un efecto de significación.

Lo que me interesa es la analogía que existe entre la revolución simbolista en la esfera del lenguaje y la revolución que las finanzas e Internet trajeron a la esfera de la economía.

El dinero y el lenguaje tienen algo en común: no son nada y mueven todo. No son más que símbolos, convenciones, *flatus vocis*, pero tienen el poder de persuadir a la gente para que actúe, trabaje y transforme las cosas físicas. "El dinero hace que sucedan las cosas. Es la fuente de la acción en el mundo y quizás el único poder en el que invertimos".[16] En el capítulo catorce de *Comprender los medios de comunicación*, "El dinero: tarjeta de crédito del pobre", McLuhan escribe:

15. Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-Textos, 2008 (1982).
16. Robert Sordello, *Money and the Soul of the World*, Dallas, Texas, The Pegasus Foundation, 1983, pp. 1 y 2.

> "El dinero habla" porque es una metáfora, una transferencia, un puente. Como las palabras y el lenguaje, el dinero es un almacén de trabajo, conocimientos y experiencia alcanzados en común. No obstante, el dinero también es una tecnología especializada *como la escritura; y, como la escritura, intensifica* el aspecto visual del discurso y del orden; y, así como el reloj separa visualmente el tiempo del espacio, el dinero diferencia el trabajo de las demás funciones sociales. Incluso hoy en día, el dinero es un lenguaje en que se traduce el trabajo del granjero en el trabajo del barbero, médico, ingeniero o fontanero. Como extensa metáfora social, puente o traductor, el dinero –como la escritura– acelera los intercambios y estrecha los lazos de interdependencia en cualquier comunidad.[17]

Marx habló del dinero como un equivalente general, como el traductor de cualquier cosa a cualquier otra cosa. Esto era correcto, y aún lo es, pero el dinero no es únicamente un significante cuyo significado es infinitamente diverso. El dinero es también un motor, un movilizador, una fuente de energía que trasciende la referencialidad y la mensurabilidad.

El capitalismo financiero se basa en autonomizar las dinámicas del dinero y la producción del valor de la manipulación física de las cosas y de la interacción física entre las personas. En esto reside la analogía entre la historia de la poesía como un laboratorio semiótico y la historia de la economía tardo-moderna en su transición del capitalismo industrial al semiocapitalismo.

Jean Baudrillard propuso una semiología general de la simulación basada en la premisa del fin de la referencialidad tanto en la economía como en el campo lingüístico. En *El espejo de la producción*, escribe: "[...] la necesidad, el valor de

17. Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 165 y 166.

uso, el referente, 'no existen': no son sino conceptos producidos y proyectados en una dimensión genérica por el propio desarrollo del sistema del valor de cambio".[18] El proceso de autonomización del dinero, que es la principal característica del capitalismo financiero, puede inscribirse en el marco general de la emancipación de la semiosis de la referencialidad.

> Hoy en día, cuando los nuevos vértices de poder se configuran por la instantánea interdependencia eléctrica de todos los individuos del planeta, está retrocediendo el factor visual en la organización social y en la experiencia personal, y el dinero deja cada vez más de ser una forma de almacenar o intercambiar trabajo y conocimientos. La automatización, que es electrónica, no representa tanto el trabajo físico como el saber programado. A medida que el trabajo es sustituido por el mero movimiento de información, el dinero como acumulación de trabajo se funde con el crédito y las tarjetas de crédito.[19]

La pérdida de materialidad del dinero forma parte del proceso general de abstracción, la tendencia global del capitalismo.

Al volver los pasos sobre la historia del dinero, de mercancía intercambiable a dinero representativo, a valor estándar, a abstracción electrónica, McLuhan escribe:

> la tecnología de Gutenberg creó una nueva y extensa república de las letras y dio lugar a mucha controversia en cuanto a los límites de los campos de la literatura y de la vida. El dinero signo, basado en la tecnología de la imprenta, creó nuevas y rápidas dimensiones de crédito incompatibles con la inerte masa del metal precioso y con el dinero mercancía. Y, sin embargo, todos los esfuerzos

18. Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 27.
19. Marshall McLuhan, ob. cit., p. 167.

> iban encaminados a que el nuevo y veloz dinero se comportara como los lentos transportes de metales preciosos. J.M. Keynes describe esta política en su *Tratado sobre el dinero*: "Finalmente, la larga edad del Dinero Mercancía ha dejado paso a la del Dinero Signo. El oro ha dejado de ser moneda, tesoro, reivindicación tangible de riqueza, cuyo valor no puede escurrirse, siempre que su posesor individual se aferre a la sustancia en sí. Se ha convertido en algo mucho más abstracto, un simple patrón de valor; y solo conserva su categoría nominal porque de vez en cuando se lo pasan entre sí un pequeño grupo de Bancos Centrales [...]".[20]

La teoría marxista del valor se basó en el concepto de trabajo abstracto. Dado que este era la fuente y la medida del valor, el trabajo debía cortar su relación con la utilidad concreta de su actividad y de su producto. La utilidad concreta no importaba desde el punto de vista de la valorización. El proceso de abstracción, base de la captura capitalista o subsunción del trabajo, implicaba la abstracción de la necesidad de los productos concretos: se borraba el referente. Baudrillard habla, en los mismos términos, de la relación entre significado y lenguaje:

> A las máquinas industriales correspondían las máquinas de la conciencia, racionales, referenciales, funcionales, históricas. A las máquinas aleatorias del código corresponden las máquinas aleatorias del inconsciente, irreferenciales, transferenciales, indeterminadas, flotantes.
>
> Toda la estrategia del sistema radica en esta hiperrealidad de los valores flotantes. Sucede con el inconsciente tanto como con las monedas o las teorías. El valor reina de acuerdo al orden inasible de la generación por modelos, según el encadenamiento indefinido de la simulación.[21]

20. Marshall McLuhan, ibíd, pp. 170 y 171.
21. Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980, p. 7.

El punto crucial de la crítica de Baudrillard es el fin de la referencialidad y la (in)determinación del valor. En la esfera del mercado, las cosas no son consideradas desde el punto de vista de su utilidad concreta, sino desde su intercambiabilidad y su valor de intercambio. De manera similar, en la esfera de la comunicación, el lenguaje es comercializado y valorado como *performance*. Es la efectividad, y no el valor de verdad, la regla del lenguaje en la esfera de la comunicación. Es la pragmática, y no la hermenéutica, la metodología para comprender la comunicación social, particularmente en la era de los nuevos medios de comunicación.

Reconstruyendo el proceso de la pérdida de referencia tanto en la semiótica como en la economía, Baudrillard habla de la emancipación del signo:

> Una revolución ha puesto fin a esta economía "clásica" del valor, una revolución del valor que, más allá de su forma mercantil, la lleva a su forma radical.
> Esta revolución consiste en que los aspectos del valor que se creían coherentes y eternamente ligados como por una ley natural están desarticulados, *el valor referencial es aniquilado en provecho del solo juego estructural del valor*. La dimensión estructural se autonomiza, excluyendo la dimensión referencial y se instaura a expensas de la muerte de aquella. [...] todos los signos se intercambian entre sí en lo sucesivo sin cambiarse por algo real (y no se intercambian bien, no se intercambian perfectamente entre sí sino *a condición de* no cambiarse ya por algo real).[22]

La emancipación del signo de su función referencial puede ser vista como la tendencia general de la Modernidad tardía, tendencia que impera en la literatura y el arte, como así también en la ciencia y la política.

22. Ibíd., pp. 11 y 12.

En el pasaje del realismo romántico al transrealismo simbolista se abrió un nuevo espacio para la praxis poética, y la emancipación de la palabra de su tarea referencial fue la principal puerta de acceso al nuevo laboratorio semiótico que fue el arte en el siglo de las vanguardias.

La emancipación del dinero (el signo financiero) de la producción industrial de bienes siguió el mismo procedimiento semiótico, de la significación referencial a la autorreferencial.

DARK POOLS:[23] ABSTRACCIÓN FINANCIERA

En los escritos de Marx, la abstracción era vista como la principal tendencia del capitalismo, su efecto general sobre la actividad humana. Sin embargo, en el proceso de producción industrial, se debía producir algo útil si el capitalista quería vender su mercancía e incrementar el capital que había invertido al comienzo del proceso de producción. El valor de uso del producto del trabajador era solo un paso hacia la cosa real, que era la plusvalía. Así, al capitalista no le importaba si su trabajo producía pollos, libros o coches... A él le importaba solo esto: cuánto valor podía producir su trabajo en una unidad de tiempo determinada. De todas maneras, algo útil debía producirse en el proceso.

Esto ya no es verdad en las presentes condiciones del capitalismo financiero, ya que el incremento del capital monetario no necesita pasar por el proceso de producción de bienes útiles. El capitalista ya no está obligado a invertir dinero en bienes útiles para adquirir más dinero al final del intercambio. La virtualización financiera ha

23. Las denominadas *dark pools* son mercados paralelos que se hallan fuera del control y la regulación de los mercados tradicionales, y donde operan inversores de forma completamente anónima. [N. de la T.]

hecho posible un nuevo ciclo de valorización, el dinero se puede transformar en más dinero salteándose la instancia de la producción de bienes útiles.

La virtualización financiera es el último paso en la transición hacia la forma del semiocapital. En esta esfera, aparecen dos nuevos niveles de abstracción, como fruto del desarrollo de la abstracción del trabajo sobre la que escribió Marx.

La abstracción digital suma una segunda capa a la abstracción capitalista. La transformación y la producción ya no acontecen en el campo de los cuerpos, de la manipulación material, sino en el de la pura interacción autorreferencial entre máquinas informáticas. La información toma el lugar de las cosas y el cuerpo queda eliminado del terreno de la comunicación.

Luego, hay un tercer nivel de abstracción, que es el de la abstracción financiera. Las finanzas (que hace algún tiempo solían ser la esfera donde los proyectos productivos encontraban al capital, y donde el capital podía encontrar proyectos productivos) se han desvinculado de la necesidad de la producción. El proceso de valorización del capital, es decir, aquel que incrementa el dinero invertido, ya no pasa por la instancia de la producción del valor de uso o, incluso, por la de la producción física o semiótica de bienes.

Ya en la vieja economía industrial descripta por Marx, el objetivo de la producción era la valorización del capital mediante la extracción de valor agregado del trabajo. Pero para producir valor aún se requería que el capitalista intercambiara cosas útiles, por lo que estaba obligado a producir automóviles, libros y pan.

Cuando se eliminó el referente y se hizo posible obtener beneficios por la mera circulación del dinero, la producción de automóviles, libros y pan devino superflua. La acumulación del valor abstracto se hizo posible gracias al sometimiento de los seres humanos a la deuda y a la depredación de los recursos existentes. La destrucción del mundo

real comienza a partir de esta separación de la valorización y la producción de las cosas útiles, y con la autorreplicación del valor en el ámbito de las finanzas. La separación del valor de un referente conduce a la destrucción del mundo existente. Esto es exactamente lo que está sucediendo bajo el manto de la llamada crisis financiera, que no es en absoluto una crisis, sino la transición hacia el capitalismo financiero autorreferencial.

En el libro *Data Trash* [Datos basura], Arthur Kroker y Michael Weinstein escriben que, en el ámbito de la aceleración digital, más información implica menos significado, porque el significado ralentiza la circulación de la información. En la esfera de la economía digital, mientras más rápido circula la información, más rápido se acumula el valor. Pero el significado lentifica este proceso, ya que necesita tiempo para ser producido, elaborado y comprendido. Así, la aceleración de los flujos de información supone la eliminación del significado.[24]

En la esfera de la economía financiera, la aceleración en la circulación y valorización implica la eliminación de la utilidad concreta de los productos, sin importar que sean materiales o inmateriales, industriales o semióticos. El proceso de realización del capital, es decir, el intercambio de bienes por dinero, evidentemente ralentizaba el ritmo de la acumulación monetaria. La tecnología virtual ha creado la posibilidad de saltearse este lento pasaje por los bienes concretos, significativos y útiles. Esto es lo que Christian Marazzi llama el "devenir renta de la ganancia".

El incremento de la entidad abstracta que es el dinero se agiliza con la virtualización, y la circulación virtual del valor abstracto, que ni siquiera es dinero sino algoritmos e impulsos electrónicos, se ha acelerado hasta tal punto

24. Arthur Kroker y Michael Weinstein, *Data Trash: The Theory of the Virtual Class*, Nueva York, Saint Martin's Press, 1994.

que escapa a toda posibilidad de comprensión humana y, obviamente, de control político.

En su libro *Dark Pool*, el periodista Scott Patterson escribe sobre la aceleración extrema de la tecnología financiera. El libro relata cómo los operadores robot se han apropiado de los mercados globales. Patterson habla de "la guerra de los algoritmos" para referirse a la manera en la que los cables de fibra óptica conectan los mercados financieros a velocidades cada vez más rápidas, y al hecho de que estos cables están siendo ahora sustituidos por estaciones de ondas incluso más veloces que ejecutan intercambios financieros de alta velocidad. En el pasado, el intercambio económico solía ocurrir en un lugar físico donde se reunía la gente para comprar o para vender, con la esperanza de obtener el mejor precio.

En los últimos veinte años, las computadoras, los intercambios electrónicos, las *dark pools*, las órdenes relámpago, los intercambios múltiples, las plataformas de negociación alternativas, los agentes de acceso directo, los derivados del Mercado Extrabursátil y los corredores de alta frecuencia han cambiado completamente el panorama financiero y, en particular, la relación entre los operadores humanos y los automatismos algorítmicos autodirigidos. Patterson predice que continuará la tendencia de alta frecuencia. Cuanto más se remueve la referencia a las cosas físicas, a los recursos materiales y al cuerpo, tanto más se puede acelerar la circulación de los flujos financieros.

En griego *parthenos* significa "virgen". Jesucristo fue creado por *parthenogenesis*. La Virgen María dio a luz a su hijo sin ningún tipo de relación con la realidad del sexo. De modo similar, la economía financiera, como el arte conceptual, es un proceso partenogenético. La monetarización y financiarización de la economía representan una transformación partenogenética de la creación del valor. El valor ya no emerge de una relación física entre el trabajo y las cosas, sino de la infinita autorreplicación de los

intercambios virtuales de nada con nada, cuyo resultado es más dinero.

La abstracción digital virtualiza el acto físico del encuentro y la manipulación de las cosas. Estos nuevos niveles de abstracción no solo conciernen al proceso laboral, sino que tienden a abarcar todos los espacios de la vida social. La digitalización y la financiarización están transformando el tejido mismo del cuerpo social e induciendo mutaciones en él.

EN EL REINO DE LOS VALORES FLOTANTES

La teoría estructural de Chomsky se basa en la idea de que los signos lingüísticos pueden intercambiarse gracias a un banco de estructuras compartidas, es decir, gracias a competencias cognitivas comunes que hacen posible el intercambio. El lenguaje, del mismo modo que el dinero, es un equivalente general, un traductor universal de diferentes bienes. Podemos intercambiar cualquier cosa con el dinero; podemos intercambiar cualquier cosa con las palabras.

Pero el dinero también es una herramienta para forzar a las personas a hacer algo y, en la esfera del capitalismo financiero, es cada vez más un acto pragmático de autoexpansión. La presente configuración del panorama económico enfatiza este aspecto del dinero, haciendo hincapié en su característica de herramienta pragmática para obligar a la gente a aceptar cualquier tipo de trabajo, a ser sumisa, a sufrir explotación, humillación y violencia.

En el ámbito del capitalismo financiero, el dinero no es tanto un indicador como un factor de movilización. Observemos la realidad de la deuda, los horribles efectos de sumisión, empobrecimiento y explotación que está provocando en el cuerpo social. La deuda es un arma contra la autonomía social, una transformación del dinero en una herramienta de extorsión. Desde que los fanáticos neo-

liberales destruyeron la educación pública y los costos de las escuelas privadas se han incrementado de forma exorbitante, los jóvenes se ven forzados a pedir dinero prestado para poder pagar su educación. Tan pronto como se gradúan de la universidad deben comenzar a pagar sus deudas y se ven obligados a aceptar cualquier tipo de trabajo precario y a sufrir todo tipo de extorsiones.

El dinero, que supuestamente era la medida del valor, se ha convertido en una herramienta de sometimiento psíquico y social. Una deuda metafísica une al dinero, el lenguaje y la culpa. La deuda es culpa, y en cuanto culpa, entra en el dominio del inconsciente y configura el lenguaje de acuerdo con estructuras de poder y sumisión.

El efecto pragmático del lenguaje financiero se cristaliza en una estructura lingüística que todos estamos obligados a compartir. Para poder entendernos unos con otros, debemos ir al banco de la traducción universal, pues el entendimiento está basado en un estándar común, en una medida convencional que se halla depositada en este banco. Y el traductor es, al mismo tiempo, el fabricante del significado y el dueño de la relación entre vida y significado.

Guattari rompe con esta idea del intercambio universal de significantes estructurales y abre el campo de visión hacia un panorama diferente. Para él, el lenguaje es esencialmente la pragmática de la comunicación, la creación de significados que no existían antes del acto de comunicación. Quisiera destacar aquí la analogía entre este tipo de pragmática de la comunicación y la creación financiera del valor a partir de la nada, a partir del puro intercambio y la activación virtual. En *L'inconscient machinique* [El inconsciente maquínico], Guattari habla del *ritornello* para definir la relación entre una singularidad y el cosmos. El lenguaje es la creación de *ritornellos* singulares que se concatenan con el cosmos en la medida en que se hallan cristalizados por estructuras de poder y automatismos cognitivos.

L'inconscient machinique fue un intento de deshacerse de la idea chomskiana de que el lenguaje está gobernado por estructuras de la mente universal. No hay mente universal, no hay estructuras universales del lenguaje, solo hay signos a-significantes que producen significado gracias a la concatenación con otros signos a-significantes. El significado no es inherente a una gramática de la mente universal, sino a la relación de deslizamiento entre una voz, un oyente y un contexto. El significado es intención, acuerdo, conflicto y deseo.

Cuando entramos en el flujo de la comunicación, no estamos interpretando signos en relación con una estructura, estamos produciendo, y no existe ninguna estructura antes del acto de concatenación. El lenguaje es el producto de la actividad lingüística y esta es una variación constante de las expectativas de significado existentes.

Arthur Rimbaud fue el primero en hablar de la desregulación al declarar el desarreglo de todos los sentidos (*le dérèglement de tous les sens*).[25] Los impresionistas manifestaron que no querían mostrar la cosa, sino su impresión. Los simbolistas invitaron a los lectores a olvidarse del referente. La poesía simbolista quería ser evocación. Al romper la relación fija entre el referente, la interpretación y la estructura, la poesía simbolista reinventó la relación entre las palabras y las cosas. No más representación, sino evocación, desterritorialización del significado, epifanía y simulacro.

Este proceso de desreferencialización del lenguaje (la emancipación del signo lingüístico de su referente), que ha sido la marca de la experimentación poética y artística con el lenguaje durante el siglo xx, presenta una interesante similitud con la transformación de la relación entre economía e intercambio monetario.

25. Arthur Rimbaud, "Carta a Georges Izambard de mayo de 1871", en *Prometo ser bueno: cartas completas*, Barcelona, Barril & Barral, 2009, p. 22.

El 15 de agosto de 1971, el presidente Nixon anunció cambios dramáticos en la política económica. Concretamente, dio fin al sistema monetario internacional de Bretton Woods. El sistema de Bretton Woods, creado a finales de la Segunda Guerra Mundial, establecía tasas de cambio fijas con el dólar norteamericano como moneda de referencia, pero también el oro cumplía un rol al estar vinculado al dólar a 35 la onza. El sistema comenzó a flaquear en los años sesenta debido a una excesiva fuga de dólares fuera de los Estados Unidos, y que debían absorber los bancos centrales extranjeros. Todo esto tuvo un final unilateral con la decisión de Nixon. Luego de un breve intento por crear un sistema distinto de tasa de cambio fijo, el mundo pasó a las tasas de cambio flexibles.

La decisión de Nixon puede ser vista como un acto de desreferencialización en el reino de la economía monetaria. Al romper el Acuerdo de Bretton Woods, el presidente estadounidense declaró que el dólar no tenía ningún referente y que su valor se decidía por un acto del lenguaje. Esto fue el comienzo de un largo proceso de "financiarización" de la economía, basado en la emancipación de la dinámica financiera de cualquier estándar convencional o de cualquier realidad económica. La ofensiva neoliberal comenzó en ese preciso momento, cuando se decidió arbitrariamente el valor del dólar fuera de todo estándar convencional. Para la escuela neoliberal de los Chicago Boys, el dinero crea la realidad, tanto como las palabras habían creado la realidad para los poetas simbolistas.

Así comenzó la replicación hipertrófica de la deuda. La economía financiera ya no se ocupó de producir cosas, sino más bien de evocar el mundo a través de la circulación del dinero.

Algunos años después de la desregulación del sistema internacional monetario, Jean Baudrillard escribió *El intercambio simbólico y la muerte*, donde anunció que la economía había abandonado la antigua ley de la determinación del

valor y que se había disuelto el referente en el intercambio lingüístico y económico.

> El principio de realidad ha coincidido con un estadio determinado de la ley del valor. Hoy, todo el sistema oscila en la indeterminación, toda realidad es absorbida por la hiperrealidad del código y de la simulación. Es un principio de simulación que nos rige en lo sucesivo en lugar del antiguo principio de realidad. Las finalidades han desaparecido, son los modelos los que nos generan. [...] Toda la estrategia del sistema radica en esta hiperrealidad de los valores flotantes. Sucede con el inconsciente como con las monedas o las teorías. El valor reina de acuerdo al orden inasible de la generación por modelos, según el encadenamiento indefinido de la simulación.[26]

MITOLOGÍA FUTURISTA

Los futuristas rechazaron el simbolismo, al que concebían como un estilo débil, lánguido y femenino. Sin embargo, la mitología futurista de la omnipotencia del acto constructivo estuvo basada en la eliminación simbolista de la realidad como referente en la esfera de la creación poética. "Olvídate del referente", dice el simbolista, a lo que agrega el futurista: "Nada preexiste a la actividad semiótica del inventor, el destructor-constructor, el artista. Solo existe el futuro creado por la aniquilación del pasado".

El 20 de febrero de 1909, F. T. Marinetti publicó el primer Manifiesto Futurista. Ese mismo año, en una fábrica de automóviles en Detroit, Henry Ford puso en marcha la primera cadena de montaje, el sistema tecnológico que mejor definió la era de la masificación industrial. Ambos eventos pueden ser considerados como los inauguradores

26. Jean Baudrillard, ob. cit., p. 6.

de un siglo en el cual la sociedad invirtió energía psíquica y cultural en la dimensión futura de la riqueza y el conocimiento en continua expansión. La velocidad y el culto a la máquina fueron los valores enfatizados por el Manifiesto Futurista.

Resulta significativo que el movimiento futurista apareciese en Italia y en Rusia. Estos dos países compartían condiciones comunes de atraso social y económico, un escaso desarrollo de la producción industrial, una expansión marginal de la clase burguesa, una fuerte dependencia de modelos culturales y religiosos del pasado y una atracción por la cultura extranjera, especialmente la francesa, en el ámbito de los intelectuales urbanos.

La mitología de la velocidad fue subyacente a todo el edificio de la modernidad. El progreso estaba, de hecho, basado en la intensificación de la productividad del trabajo.

El Manifiesto Futurista afirmó el valor estético de la máquina. La máquina por excelencia era la máquina de velocidad (el automóvil, el avión), herramientas que hicieron posible movilizar el cuerpo social.

El futurismo exaltó la máquina como un objeto externo, visible en el panorama urbano, pero en el siglo XXI la máquina se ha internalizado. Ya no nos centramos en la máquina externa; ahora la *info-máquina* contemporánea se entrecruza con el sistema nervioso social, la *bio-máquina* interactúa con el devenir genético del organismo humano. Lo digital y las biotecnologías han convertido la máquina externa de hierro y acero en una máquina internalizada y recombinante. La máquina bioinformática ya no es escindible del cuerpo y la mente, porque ya no es más una herramienta externa, sino que se ha convertido en un transformador interno del cuerpo y la mente, en un potenciador lingüístico y cognitivo. La *nano-máquina* producirá la mutación del cerebro humano y de la habilidad lingüística para producir y comunicar.

Somos la máquina.

En la era mecánica, la máquina estaba frente al cuerpo y transformaba el comportamiento humano aumentando la potencia corporal por medio de la imposición externa. La cadena de montaje, por ejemplo, aunque mejoró e incrementó el poder productivo del trabajador, no modificó su organismo físico y cognitivo. Ahora la máquina ya no se halla frente al cuerpo sino al interior del cuerpo-mente. Debido a esta transformación, la naturaleza del poder político ha cambiado. Cuando la máquina era externa, el Estado debía regular el cuerpo al que se le aplicaba la ley. Se movilizaron agencias de represión para forzar al organismo consciente a someterse a ese ritmo sin rebelarse. Hoy en día, la dominación política se ha internalizado y es indiscernible de la máquina en sí misma.

En la esfera conectiva, la máquina es una diferencia de información. Ya no es un dispositivo externo, sino un sistema de automatismos cognitivos y de necesidad interna. Cien años después de la publicación del Manifiesto Futurista, la velocidad se ha internalizado. La colonización de la mente y de la percepción está basada en una aceleración interna del modo de percibir el tiempo.

LENGUAJE, RITMO Y RESPIRACIÓN

Hace mucho tiempo, participé en una acción del *Living Theater*. Alrededor de cien personas se reunieron en un antiguo teatro italiano para hacer un mantra colectivo: una emisión conjunta de sonido, una respiración compartida y una ola vocal fluyendo de boca en boca, de cuerpo en cuerpo. En cuanto al respirar, la sabiduría yogui concibe la respiración individual (*atman*) como la relación del organismo con la respiración universal (*prana*).

Los organismos físicos interactúan con el entorno natural, la ciudad, el lugar de trabajo y con una atmósfera contaminada. Los organismos psíquicos también ínteractúan con

el entorno, principalmente con la infoesfera donde circulan los infoestímulos.

Los flujos semióticos que los medios de comunicación propagan por la infoesfera están contaminando la psicoesfera y generando una desarmonía en la respiración psíquica. Miedo, ansiedad, pánico y depresión son síntomas de la enfermedad provocada por este tipo de contaminación.

La conjunción puede ser comparada con la respiración conjunta, ya que implica el intercambio y la transmisión de sustancias materiales, es decir, de la materia física contenida en el aire que respiramos o la materia semiótica transportada por los signos. La búsqueda de un ritmo común, la interpretación tentativa de matices corporales y semióticos, y la desambiguación no verbal de signos verbales, forman parte de la comunicación conjuntiva.

La sensibilidad es la posibilidad de entrar en relación con entidades que no hablan nuestro lenguaje y que están compuestas por sustancias que difieren de las nuestras.

La sensibilidad es la habilidad de armonizar con el rizoma heterogéneo.

> [...] los *agenciamientos colectivos de enunciación* funcionan directamente en los *agenciamentos maquínicos*, y no se puede establecer un corte radical entre los regímenes de signos y sus objetos. [...] La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de abeja; pero la abeja se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la abeja se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La abeja y la orquídea hacen rizoma, en tanto que heterogéneos.[27]

27. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2015, pp. 13 y 15.

En el plano ontológico, teológico o, incluso, físico, la abeja y la orquídea, como se acaba de leer, no son homogéneas. Pertenecen, de hecho, a reinos naturales diferentes. Pero esto no les impide trabajar juntas en el sentido de devenir una concatenación y, al hacer esto, generar algo que no existía antes. "Ser, ser, ser" es el grito metafísico que domina el pensamiento jerárquico. A lo que el pensamiento rizomático responde: "Concatenar, concatenar, concatenar".

El principio del devenir reside en la concatenación conjuntiva:

> devenir abeja de la orquídea, devenir orquídea de la abeja, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encadenándose y alterándose ambos según una circulación de intensidades que impulsa la desterritorialización cada vez más lejos. No hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a significante alguno. Remy Chauvin tiene razón cuando dice: "Evolución aparalela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro".[28]

La transición de la esfera de la conjunción hacia la esfera de la conexión es la mutación que, como mencioné, está actualmente afectando al organismo social y lingüístico. En este giro, ocurre el cambio. Mientras que la comunicación conjuntiva es una aproximación tentativa a las intenciones de significado de un cuerpo que envía mensajes ambiguos cuya interpretación es objeto de negociación e incertidumbres, la comunicación conectiva implica y presupone una interacción perfectamente inequívoca entre agentes de significación que son sintácticamente compatibles. Para

28. Gilles Deleuze y Félix Guattari, ibíd, p. 16.

entender lo que es la comunicación conjuntiva, tan solo imaginemos a dos personas cortejando, actividad que involucra el deseo, la timidez, la ambigüedad, las insinuaciones de intuición e infinitas capas de (mal)entendidos. Para entender lo que es la comunicación conectiva, pensemos en la superposición sintáctica y en la identificación semántica de dos cadenas de información. La conexión es la interacción entre máquinas sintácticas que poseen un mismo formato. Cuando los seres humanos quieren participar en la conexión deben aceptar, previamente, la reducción sintáctica de los contenidos de su intercambio al formato de las máquinas que transportan sus signos.

COMPOSICIÓN Y RECOMBINACIÓN

La composición implica la mezcla de diferentes sustancias químicas. La respiración implica un proceso de composición, fusión y cambio en el organismo. Si respiramos una sustancia venenosa, nuestro organismo se enfermará. La composición social es el proceso de contaminación cultural entre organismos conscientes y sensibles que son relativamente diferentes, y que comparten la misma habilidad para comprender aquello que no es exactamente intercambiable, sino que puede ser intercambiado a través de pequeñas (o grandes) transformaciones en los organismos en sí mismos.

En el vocabulario del *post-operaísmo* italiano, la noción de recomposición (de clase) social juega un rol importante, ya que se refiere al proceso que está en la base de la solidaridad política y de la creación de condiciones culturales y psicológicas para la autonomía social de los trabajadores de las reglas capitalistas. El proceso de recomposición involucra a todo el rango de la vida social, lo que implica expectativas, estilos de vida coalescentes, conflictos nacionales o étnicos, empatía psicológica, mitologías, tradiciones culturales, etc.

La solidaridad es una precondición para la organización política y la lucha social. La historia de la lucha de clases, sus victorias y derrotas, no puede ser explicada sin referirse al grado de solidaridad que hayan sido capaces de establecer los trabajadores. La solidaridad no está basada en cuestiones éticas o ideológicas, sino que depende de las características de las relaciones entre los individuos en el tiempo y el espacio. El fundamento material de la solidaridad es la percepción de la continuidad de los cuerpos y la inmediata compresión de la consistencia de mis intereses con los del otro.

La solidaridad tiene que ver con la conspiración que significa, precisamente, respirar en conjunto (del latín *conspirare*, se desprende *con*: conjuntamente, y *spirare*: respirar).

Durante la primera parte del siglo xx, cuando los trabajadores industriales estaban luchando en el mundo entero contra la opresión imperialista y la explotación capitalista, la conspiración comunista fue la energía psíquica y cultural que hizo posible la solidaridad dentro del cuerpo social de la clase trabajadora industrial, a pesar de la realidad autoritaria de los partidos comunistas y de la indescriptible violencia de sus Estados.

El proceso de recomposición está actualmente amenazado y comprometido debido a la restructuración técnica de la maquinaria social. En las últimas décadas del siglo pasado, la ofensiva neoliberal, ligada a la desterritorialización técnica provocada por la globalización, destruyó las antiguas formas de organización social de los trabajadores y comenzó un proceso de descomposición que condujo a la precarización laboral.

La precarización ha provocado la pérdida de solidaridad y la desarticulación de la composición social del trabajo. La virtualización de la producción, que permitió la deslocalización, es una causa complementaria de la pérdida de solidaridad. El trabajo precario provoca la competición social entre los trabajadores. El trabajo se ha

convertido en información y la virtualización correspondiente pone en peligro las relaciones afectivas entre las personas involucradas en procesos laborales.

El producto del trabajo desterritorializado es recombinado en la red. La recombinación, que es algo completamente diferente de la recomposición, implica la compatibilidad y la funcionalidad interoperativa entre cuerpos de trabajo desterritorializados. Para poder circular por la red, el lenguaje debe hacerse compatible con el código.

Los seres humanos involucrados en los procesos productivos, cooperadores precarios cuya composición social es fragmentaria, son transformados en fractales, en segmentos perfectamente recombinables de flujos de información modulares.

El cuerpo social está fragmentado y la respiración se ha roto y se ha sometido a los ritmos de la máquina virtual. La fragmentación fractal del trabajo es paralela y complementaria con la fractalización del capital financiero: la continua recombinación de la sustancia abstracta financiera, que conduce a fragmentos virtuales de capital desencarnado y despersonalizado.

5

LOS AVATARES DEL *GENERAL INTELLECT*

LA *MATRIX* Y LA NUBE

En mi opinión, las películas de Lana y Andy Wachowski (*Matrix* y *El atlas de las nubes*) son meditaciones visuales acerca del determinismo y la libertad, acerca de la neuroplasticidad y el entramado del tiempo. ¿Puede la *matrix* capturar la cognición y la sensibilidad, cuando sabemos que la cognición y la sensibilidad, como las nubes, son imposibles de mapear?

La red global de automatismos algorítmicos que ha penetrado en la esfera del capitalismo financiero es un intento por cartografiar y someter el *general intellect*. Puede que este intento tenga éxito, en la medida en que aquel pueda ser reducido a un sistema de funciones operativas, implicaciones lógicas e interacciones tecnológicas. Por el contrario, puede que no tenga éxito, ya que el *general intellect* posee un cuerpo, que es el cuerpo de incontables trabajadores cognitivos que viven bajo condiciones de precariedad salarial, competencia estresante, explotación e hiperestimulación nerviosa.

Aquí reside el punto débil de la *matrix*, aquí se halla la única salida del proceso de dominación total del cerebro social, del neurototalitarismo que se percibe hoy en día como una fatal e inminente posibilidad.

El cuerpo del cognitariado (la fuerza de trabajo cognitiva sometida por la máquina lingüística) está compuesto por la existencia individual de millones de personas que están sentadas frente a la pantalla interconectada, la cadena de montaje virtual del semiocapitalismo. Por este motivo, este cuerpo no es completamente reductible a la *matrix*, pues no es solo intelecto, sino también sensibilidad. El *general intellect* tiene un cuerpo sensible-sensitivo que siente placer y dolor, mientras no esté sometido a la anestesia total. Es una nube, una vibración en constante variación de emociones, expectativas, miedos, deseos y agotamiento. La nube no puede ser cartografiada, como sugiere David Mitchell en su novela, y Lana y Andy Wachowski en su película.

La nube es la irreductibilidad de la psicoesfera al determinismo y la trazabilidad absoluta. La sensibilidad es el exceso, la plusvalía de vida emocional que no puede ser traducida a un algoritmo.

TRABAJO ABSTRACTO Y *GENERAL INTELLECT* EN MARX

Comencemos por el concepto de trabajo abstracto. Con esta expresión, Marx se refiere al valor en cuanto cristalización del tiempo de trabajo, y al trabajo en cuanto tiempo materializado en el valor. Lo que el capital debe movilizar no es la habilidad concreta para producir cosas útiles, sino la habilidad abstracta del tiempo sin calidad para generar valor.

> La indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de tra-

> bajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás. Así, las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico [...]. Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia por un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente.[1]

La abstracción del trabajo se expande progresivamente hacia todas las formas posibles de actividad social. El punto final de este proceso es el sometimiento de la actividad mental a la esfera de la valorización del capital y la abstracción de la actividad mental en sí misma:

> el aumento de la fuerza productiva del trabajo y la máxima negación del trabajo necesario son la tendencia necesaria del capital. La realización de esta tendencia es la transformación del medio de trabajo en maquinaria. [...] el valor objetivado en la maquinaria se presenta además como supuesto frente al cual la fuerza valorizadora de la capacidad laboral individual desaparece como algo infinitamente pequeño [...].[2]

Gracias a la acumulación de la ciencia y las fuerzas generales del intelecto social, el trabajo físico deviene superfluo. La tendencia del capital es eliminar el trabajo humano tanto como sea posible para reemplazarlo por el uso tecnológico de la ciencia. Pero el capital necesita, simultáneamente, explotar el trabajo humano, ya que el valor abstracto solo es generado por este.

1. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*, vol. 1, Madrid, Siglo xxi, 1976, p. 25.
2. Ibíd., vol. 2, pp. 219 y 220.

> La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, *electric telegraphs* [telégrafos eléctricos], *selfacting mules* [hiladoras automáticas], etc. Son estos productos de la industria humana; material natural, transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza. Son *órganos del cerebro humano creados por la mano humana*; fuerza objetivada del conocimiento. El desarrollo del *capital fixe* revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y remodeladas conforme a este. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no solo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real.[3]

El desarrollo conceptual de esta tendencia desplaza virtualmente al sistema productivo fuera de la órbita paradigmática del capitalismo. Mediante el reemplazo del trabajo por máquinas, que a su vez tienen la capacidad de producir más máquinas que reemplazan el trabajo humano, el capital reduce el tiempo de trabajo necesario para la reproducción social. La necesidad social de tiempo de trabajo tiende hacia un grado cero. Esta es la razón por la cual Marx afirma que el capitalismo trabaja activamente en pos de su propia disolución. Pero, para contrarrestar su propia disolución, el capital también trabaja contra esta tendencia produciendo escasez y necesidad, y destruyendo los productos del trabajo de diversas maneras, mediante la guerra, las crisis de superproducción y el colapso financiero.

Gracias a la tecnología, la productividad se ha incrementado significativamente. En una hora podemos producir la misma cantidad de bienes que solía requerir un día entero.

3. Karl Marx, ibíd., vol. 2, pp. 229 y 230.

Sin embargo, el tiempo capturado y sometido al trabajo, luego de una disminución pasajera en la segunda mitad del siglo xx, ahora se está incrementando nuevamente, absorbiendo la mayor parte del tiempo de la vida social.

Se podría decir que la civilización social y el progreso humano consisten, fundamentalmente, en la emancipación del tiempo de vida de la obligación de trabajar. Cuando el tiempo de trabajo se reduce, las personas pueden dedicar sus energías a la atención mutua, al cuidado propio, a la educación y al placer. Cuando estamos libres de la obligación del trabajo abstracto, la producción de cosas y servicios útiles no disminuye, por el contrario, aumenta.

Luego de algunas décadas de disminución del tiempo de trabajo, que coincidieron justamente con la difusión de una cultura progresista y movimientos sociales de autodeterminación, la ideología neoliberal lanzó una campaña global a largo plazo para la reducción de los salarios reales con el fin de forzar a las personas a trabajar más. El incremento del tiempo de trabajo y la intensificación de la productividad no estaban destinados a mejorar la vida de las personas, sino a maximizar el crecimiento económico, es decir, la acumulación del capital. Someter las energías sociales a la dominación del dinero es la forma neoliberal de reafirmar la primacía de la acumulación sobre la del bienestar social.

Lo que Marx subestimó en su visionaria predicción en *Fragmento sobre las máquinas*, es la fuerza cultural del paradigma basado en la acumulación, la avaricia metafísica que transforma la vida del mundo en una mera herramienta para la expansión económica. El capital semiotiza las potencialidades del *general intellect*, según un paradigma monetario que constriñe y pervierte la capacidad del trabajo intelectual para incrementar la producción de cosas útiles, mientras reduce, simultáneamente, el tiempo de trabajo. Esta es la paradoja que Marx fue capaz de presentir, pero que no llegó a clarificar completamente:

> el capital –de manera totalmente impremeditada– reduce a un mínimo el trabajo humano, el gasto de energías. Esto redundará en beneficio del trabajo emancipado y es la condición de su emancipación. [...]
> Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio [deja de ser la medida] del valor de uso. El *plustrabajo de la masa* ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el *no-trabajo de unos pocos* ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos.[4]

El sistema económico del capital, que actúa como una jaula semiótica general, impide la posibilidad de emancipación del trabajo humano, mientras que, simultáneamente, expande la capacidad del *general intellect* para reemplazar el trabajo con tecnología.

> El capital mismo es la contradicción en proceso, [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. Disminuye, pues, el tiempo de trabajo en la forma de tiempo de trabajo necesario, para aumentarlo en la forma del trabajo excedente; pone por tanto,

4. Karl Marx., ibíd, vol. 2, pp. 224, 228 y 229.

> en medida creciente, el trabajo excedente como condición [...] para hacer que la creación de la riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor.[5]

Estas páginas son un mapa conceptual que prefigura el desarrollo social y tecnológico de la historia del siglo xx, desde la aceleración de la maquinaria mecánica hasta la digitalización de la producción global en las últimas décadas del siglo.

Cuando Marx habló del capital como una contradicción en proceso, anticipó la sorprendente historia del siglo xx, en la cual el capital en sí mismo, conducido por un instinto de conservación de su propio modelo social y económico, destruyó las grandes potencialidades que se habían creado en el dominio técnico. Cuando habló del desarrollo de las facultades creativas, artísticas y científicas, Marx predijo la intelectualización del trabajo que resulta claramente visible hoy en día. Luego de intensificar el progreso tecnológico, el capital deviene un constreñimiento semiótico.

FIGURAS DEL INTELECTUAL MODERNO

La palabra *intelectual* ha perdido gran parte de su significado hoy en día, pero durante el transcurso del siglo xx esta palabra fue crucial en el ámbito ético y político. En la Modernidad tardía, la naturaleza del trabajo intelectual cambió drásticamente al ser absorbida progresivamente por la producción económica. Cuando la tecnología digital hizo posible conectar fragmentos individuales de cogni-

5. Ibíd., vol. 2, p. 229.

ción con la producción semiótica, se capturó y sometió al trabajo intelectual al ciclo de la producción de valor.

La Ilustración no definió al intelectual por su condición social, sino como la encarnación de la ideología, como la fuente del sistema universal de valores. En la esfera de la Ilustración, el intelectual era el fundador y la garantía de la realización de los principios universales, el respeto por los derechos del hombre y la universalidad de la ley.

En el contexto del pensamiento kantiano, el intelectual se convirtió en una figura trascendental cuya actividad era independiente de la experiencia social o que, en todo caso, no se hallaba condicionado socialmente en sus decisiones cognitivas o éticas. Este se presentaba, entonces, como el portador de una racionalidad universal, abstractamente humana, de modo que podía ser considerado como la determinación histórica del "yo pienso" (*Ich denke*). En este sentido, el intelectual era quien garantizaba la democracia. Esta no puede proceder de orígenes culturales, de algún tipo de pertenencia, sino solo del ilimitado horizonte de la elección, de la posibilidad de acceso y ciudadanía para toda persona en cuanto agente semiótico, es decir, en cuanto sujeto que intercambia signos con el fin de acceder a la racionalidad universal. Esta figura del intelectual se presenta como contraria a la figura romántica del pueblo (*volk*), o más bien rehúye de ella. El pensamiento universal, del cual nació la aventura moderna de la democracia, evade la territorialidad de la cultura. Este sistema no puede cargar con la impronta de una cultura, de un pueblo o una tradición; debe ser un juego de bases, invenciones o convenciones sin la afirmación del pertenecer.

El punto de vista del revolucionario intelectual resulta significativamente diferente, ya que se afirma a sí mismo desde un pensamiento histórico-dialéctico. En la decimoprimera tesis de Feuerbach, haciendo referencia al rol que debe tener el conocimiento en el proceso histórico, Marx escribe: "Los filósofos solo han interpretado diferente-

mente el mundo, se trata de cambiarlo o transformarlo".[6] El intelectual marxista se concibe a sí mismo o a sí misma como una herramienta del proceso histórico que conduce a una sociedad sin clases sociales. Según Marx, el pensamiento solo es efectivo a nivel histórico cuando reconoce en la clase trabajadora su horizonte de acción. El proyecto comunista concibe la teoría como un poder material y el conocimiento como un instrumento para cambiar el mundo. El intelectual, solo en la medida en que participe en la lucha para abolir la explotación del trabajo, puede convertirse en el responsable de una misión universal. Según esta visión, el intelectual no tiene nada que ver con el *volk*, porque el pueblo es la figura territorializada del pertenecer, el predominio de la *kultur* respecto a la razón, la preeminencia de la raíz respecto a la finalidad. Por el contrario, la clase trabajadora no pertenece a ningún territorio, a ninguna cultura y su horizonte mental es aquel de la clase explotada global, que lucha por la tarea de liberar al mundo de la explotación.

Los intelectuales juegan un rol central en el marco del pensamiento revolucionario comunista, particularmente en la visión de Lenin. En *¿Qué hacer?*, Lenin afirma que los intelectuales no son una clase social, no poseen un interés social específico que defender. Generalmente vienen de las clases sociales altas o de la pequeña burguesía, toman decisiones *puramente intelectuales* y se convierten en intermediarios y organizadores de una conciencia revolucionaria que desciende del pensamiento filosófico. En este sentido, son similares al puro devenir del espíritu, al despliegue hegeliano de la autoconciencia. Por otro lado, los trabajadores, aún portadores de intereses sociales, pueden desplazarse de una existencia puramente econó-

6. Karl Marx, "Ad Feuerbach", en *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*, Losada, Buenos Aires, 2010, p. 19.

mica (el *an sich* hegeliano de la inmediatez del ser social) a una actividad políticamente consciente (el *für sich* de la autoconciencia), solo a través de la forma política del partido, el cual encarna y transmite el legado filosófico a las masas. En el vocabulario leninista, se puede hablar del proletariado como el heredero de la filosofía clásica alemana: gracias a las luchas obreras se hace posible la realización histórica del horizonte dialéctico, el punto final del desarrollo filosófico alemán.

En Gramsci, la reflexión en torno a los intelectuales tiene una connotación de análisis social y plantea una formulación materialista del carácter orgánico de la relación entre los intelectuales y la clase trabajadora. No obstante, identifica la dimensión colectiva de la actividad intelectual con el partido, al cual define como el intelectual colectivo. El intelectual de la tradición modernista puede acceder a la dimensión colectiva y política solo si adhiere al partido. En la segunda mitad del siglo xx, la educación de las masas y el cambio técnico-científico reformularon el rol de los intelectuales. Estos ya no son independientes de la producción, ya no son individualidades libres que asumen la tarea de una decisión cognitiva puramente ética y libre, sino una subjetividad social masiva que tiende a convertirse en una parte integral del proceso productivo general. En este contexto, Paolo Virno utiliza la frase "intelectualidad de masas". Según su visión, el surgimiento del movimiento estudiantil en los años sesenta fue la expresión consciente de esta nueva figura.

Durante el siglo de las revoluciones comunistas, la tradición leninista pasó por alto la noción del *general intellect*, pero a la luz de la transformación posindustrial surge como una fuerza central. A medida que la tecnología digital y la creación de la red global redefinen completamente el proceso social en torno al trabajo del *general intellect*, la concepción leninista del partido e incluso la noción gramsciana del intelectual orgánico pierden consistencia.

EL CIBERTIEMPO Y LA EXPANSIÓN DEL CAPITALISMO

Rosa Luxemburgo afirma que el capitalismo está intrínsecamente impulsado hacia un proceso de continua expansión. El imperialismo es la expresión política, económica y militar de esta necesidad de continua expansión que hace que el capital amplíe constantemente su dominio.

¿Pero qué sucede cuando cada rincón del territorio planetario ha sido sometido a la norma de la economía capitalista y cada objeto de la vida cotidiana ha sido transformado en una mercancía? En la Modernidad tardía, el capitalismo parecía haber agotado toda posibilidad de futura expansión. Durante un determinado período, la conquista del espacio extraterrestre aparentaba ser la nueva dirección de desarrollo para el crecimiento capitalista. Posteriormente, nos dimos cuenta de que la dirección de desarrollo era sobre todo la conquista del espacio interior, el mundo interior, el espacio de la mente, del alma y del tiempo.

La colonización del tiempo ha sido un objetivo fundamental en el desarrollo del capitalismo durante la Edad Moderna. La mutación antropológica que produjo el capitalismo en la mente humana y en la vida cotidiana ha sido, ante todo, una transformación en la percepción del tiempo. Sin embargo, con la difusión de la tecnología digital, que hizo posible una absoluta aceleración, algo nuevo ocurrió. El tiempo se convirtió en el principal campo de batalla, dado que es el espacio de la mente, el tiempo-mente, el cibertiempo.

He introducido aquí una distinción entre el concepto de ciberespacio y el de cibertiempo. El ciberespacio es la esfera de conexión de innumerables fuentes de enunciación humanas y maquínicas, el ámbito de conexión en ilimitada expansión entre mentes y máquinas. Esta esfera puede crecer indefinidamente, porque es el punto de intersección entre el cuerpo orgánico y el cuerpo inorgánico de la máquina electrónica.

Pero el cibertiempo es el lado orgánico del proceso, y su expansión está limitada por factores biológicos. La capacidad

del cerebro humano para procesar se puede aumentar con drogas, con entrenamiento y atención, pero posee límites que están conectados a la dimensión emocional y sensitiva del organismo consciente. No se trata de una dimensión infinitamente extensible porque está conectada con la intensidad de la experiencia. La esfera objetiva del ciberespacio se expande a la velocidad de la replicación digital, pero el núcleo subjetivo del cibertiempo evoluciona a un ritmo más lento, al ritmo de la corporalidad, del placer y del sufrimiento. La composición técnica del mundo puede cambiar, pero la apropiación cognitiva y la capacidad de reacción física no la siguen de manera lineal. La mutación del ambiente tecnológico es mucho más rápida que los cambios en los hábitos culturales y en los modelos cognitivos.

El estrato de la infoesfera crece progresivamente y se hace cada vez más denso y espeso, y los estímulos informáticos invaden cada átomo de la atención humana. El ciberespacio crece sin límites, mientras que, al contrario, el tiempo mental no es infinito. El núcleo subjetivo del cibertiempo sigue el ritmo lento de la materia orgánica. Podemos aumentar el tiempo de exposición del organismo a la información, pero la experiencia no se puede intensificar más allá de ciertos límites. Fuera de estos límites, la aceleración de la experiencia provoca una conciencia reducida de los estímulos, una pérdida de intensidad que concierne a la esfera de la estética, de la sensibilidad y también de la ética. La experiencia del otro se hace rara e incómoda, incluso dolorosa, ya que este se vuelve parte de un estímulo ininterrumpido y frenético, y pierde su singularidad, su intensidad y su belleza. La consecuencia es una reducción de la curiosidad y un incremento del estrés, la agresividad, la ansiedad y el miedo.

La aceleración de la infoesfera produce un empobrecimiento de la experiencia, porque nos expone a una masa creciente de estímulos que no podemos elaborar intensivamente o percibir y conocer profundamente. Más información, menos

significado. Más estímulos, menos placer. La sensibilidad se manifiesta dentro del tiempo. La sensualidad se desarrolla con lentitud. Como el espacio de información es demasiado vasto y rápido no logra dilucidar la sensualidad de manera intensa y profunda. El punto crucial de la mutación contemporánea reside en la intersección entre el ciberespacio electrónico y el cibertiempo orgánico.

El cerebro social se halla sometido a la invasión de flujos videoelectrónicos y experimenta la superposición del código digital sobre los códigos de reconocimiento e identificación que dan forma a las culturas orgánicas. La aceleración producida por las tecnologías de red y la precarización del trabajo cognitivo provocan un efecto patogénico de saturación del tiempo de atención. La patología del trabajo cognitivo es la nueva condición de alienación, el requisito previo para la rebelión del cognitariado y, posiblemente, para la recomposición del cuerpo del *general intellect*.

EL INTELECTUAL, EL COMERCIANTE Y EL GUERRERO

> Hay un momento en que la operación de la máquina se vuelve tan odiosa, los hace sentir tan enfermos del corazón que no pueden participar más. ¡Ni siquiera pasivamente! Y deben poner sus cuerpos sobre los engranajes y sobre las ruedas, sobre las palancas y sobre todo el aparato, ¡y hacer que se detenga! Y deben indicarles a las personas que la dirigen, a la gente que la posee, que, a menos que ustedes sean libres, ¡la máquina se verá impedida de trabajar en absoluto![7]

Estas palabras, pronunciadas por Mario Savio en la Plaza de Sproul Hall en Berkeley en el año 1964, pueden

7. Discurso de Mario Savio en la Plaza de Sproul Hall en la Universidad de California, Berkeley, 1964.

ser consideradas como el comienzo de un movimiento que sacudió al mundo en los años sesenta y que alcanzó su punto álgido en 1968. El movimiento estudiantil estuvo originalmente motivado por el hecho de comprender que el conocimiento estaba sometido al sistema militar, particularmente a la guerra criminal que los Estados Unidos estaba librando en Indochina. Para los estudiantes del Movimiento Libertad de Expresión, la universidad era un instrumento de las políticas de guerra del Gobierno estadounidense y de toda la máquina capitalista.

El lugar donde comenzó la revuelta de los estudiantes es el mismo donde, años más tarde, prosperó la nueva industria de la electrónica y la computación. En el libro *From Counterculture to Cyberculture* [De la contracultura a la cibercultura], Fred Turner escribe:

> Treinta años más tarde, los mismos aspectos de la informática que amenazaban con deshumanizar a los estudiantes del Movimiento Libertad de Expresión prometían liberar a los usuarios de Internet. El 8 de febrero de 1996, John Perry Barlow, periodista y experto en tecnología de la información y excompositor de una banda local de la escena LSD de San Francisco, los Greatful Dead, se encontraba frente a su computadora portátil en Davos, Suiza. Mientras asistía al Foro Mundial de Economía, una cumbre internacional de políticos y ejecutivos corporativos, vio al Congreso de Estados Unidos aprobar el *Acta de telecomunicaciones* y con ella una cláusula adicional llamada *Acta de decencia comunicativa*, la cual tenía como objetivo restringir la pornografía en Internet. Indignado por lo que percibía en la cláusula como una amenaza para la libre expresión, Barlow redactó la *Declaración de Independencia del Ciberespacio* y la subió a Internet. Según Barlow los "Gobiernos del Mundo Industrial" se habían convertido en "cansados gigantes de carne y acero".[8]

8. Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture*, Chicago, The University Chicago Press, 2006, p. 13.

En la *Declaración de Independencia del Ciberespacio* citada por Turner, Barlow se dirige directamente a los líderes del mundo de la siguiente manera:

> Sus conceptos legales sobre propiedad, expresión, identidad, movimiento y contexto no se aplican a nosotros. Se basan en la materia. Aquí no hay materia.
> Nuestras identidades no tienen cuerpo, así que, a diferencia de ustedes, no podemos obtener orden por coacción física. Creemos que nuestra autoridad emanará de la moral, de un progresista interés propio y del bien común.[9]

En el discurso de Mario Savio y en la declaración de Barlow, encontramos los conceptos básicos de la cibercultura en cuanto ideología del *general intellect* y también las principales concepciones erróneas que la conducen a las trampas del dogma neoliberal.

De hecho, en esta declaración, Barlow reclama con razón la radical novedad de la producción inmaterial y la incompatibilidad del nuevo mundo tecnológico con el viejo sistema legal de propiedad y privatización. Pero, al mismo tiempo, estaba completamente equivocado cuando escribió que "nuestras identidades no tienen cuerpo", porque aunque el cuerpo pueda ser negado y olvidado está siempre palpitando detrás de la pantalla. La virtualización del lenguaje cambia las condiciones corporales de la vida y la comunicación, pero no elimina la existencia del cuerpo. La negación del cuerpo y los efectos psíquicos de la virtualización fueron las falacias fundamentales de la ciberideología que floreció en los años noventa. Esta falacia condujo a la creación de ciberutopías ingenuas que terminaron contribuyendo a las políticas neoliberales.

9. John Perry Barlow, *Declaración de Independencia del Ciberespacio*, disponible online en www.uhu.es/ramon.correa/nn_tt_edusocial/documentos/docs/declaracion_independencia.pdf [última consulta: junio de 2017].

En su libro, Fred Turner reconstruye la trayectoria que va desde la creación de la metáfora computacional de Norbert Wiener, pasando por la experiencia intelectual del *Whole Earth Catalog* [Catálogo de toda la Tierra][10] y del Whole Earth 'Lectronic Link [Enlace electrónico de toda la Tierra][11] fundados por Stewart Brand y contemporáneos a la construcción técnica de redes electrónicas en los años ochenta, hasta la elaboración de una especie de teología de la mente global basada en la idea de la mano invisible de la economía en red.

> Wiener comenzó a imaginar la duplicación del cerebro humano por medio de circuitos electrónicos. Para el año 1948, ya había transformado la metáfora computacional en las bases de una nueva disciplina. Es sus libros, define la cibernética como un campo centrado en el estudio de los mensajes como medio para controlar la maquinaria y la sociedad, donde la maquinaria parecía incluir, por analogía, a los organismos biológicos. [...] Weiner creía que los sistemas biológicos, mecánicos e informáticos, incluyendo las incipientes computadoras digitales, podían ser vistos como análogos los unos de otros. Todos se controlaban a sí mismos enviando y recibiendo mensajes y, al menos metafóricamente, todos eran sencillamente patrones de información ordenada en un mundo que, de otro modo, tendía a la entropía y al ruido.[12]

10. El *Whole Earth Catalog* (WEC) fue una revista de cultura alternativa editada por Stewart Brand entre 1968 y 1972, en la que se publicaban ensayos, artículos y reseñas de productos que promovían una vida creativa, ecológica y autosuficiente. La idea era generar acceso a las herramientas. El título proviene de la primera imagen completa de la Tierra difundida por la NASA, a la que Brand veía como símbolo del destino compartido de las personas y la Tierra. [N. de la T.]

11. El Whole Earth 'Lectronic Link (WELL) es una de las comunidades virtuales más antiguas que aún sigue activa, fundada por Stewart Brand y Larry Brilliant en 1985. [N. de la T.]

12. Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture*, ob. cit., p. 22.

Al desarrollar las implicaciones de sus propias realizaciones técnicas y teóricas, Norbert Wiener señaló que la cibernética puede conducir a una automatización maliciosa del comportamiento humano. Tal como él sugirió, las computadoras podrían sobrepasar el alcance del control de los hombres y comenzar a actuar por sí mismas. Durante los siguientes quince años, curiosamente, Wiener entró en contacto con líderes sindicales con el fin de descubrir cómo los trabajadores podrían combatir las amenazas que representaban los efectos avanzados de la computación. La historia y el desarrollo de la investigación tecnológica avanzada están marcados por esta especie de actitud paradójica por parte de los ingenieros y los científicos. Conducidos por el placer del conocimiento, han creado herramientas que permiten el reemplazo del trabajo humano por máquinas, han descubierto las leyes intrínsecas de la vida, pero en un segundo momento han comprendido que sus propias realizaciones técnicas y teóricas podrían convertirse en herramientas para la creación de una nueva forma de totalitarismo.

Desde que un grupo de científicos fue convocado por el Ejército estadounidense e invitado a trabajar en el marco del Proyecto Manhattan para producir la bomba atómica, se evidenció la terrible alternativa que encerraba el trabajo científico. La historia moderna ha estado marcada por la interacción, el conflicto, la negociación y la alianza entre el intelectual, el comerciante y el guerrero. El intelectual es el heredero del trabajo humano, el portador de la inteligencia acumulada por la infinita sucesión de actos de trabajo y de actos de rechazo al trabajo. El rechazo al trabajo induce el movimiento evolutivo de la inteligencia. La inteligencia es el rechazo al trabajo humano convertido en una forma socialmente útil. Gracias a la inteligencia es posible reemplazar el trabajo humano por máquinas. Dado el rechazo al trabajo, la ciencia avanza, se desarrolla y se pone en práctica. Desde sus comienzos, la ciencia moderna ha sido consciente de su función en este sentido.

El conocimiento multiplica la capacidad humana de producir cosas útiles e incrementa la libertad de todos los seres humanos al reducir el tiempo de trabajo necesario para producir lo que la sociedad necesita. Esto significa que el conocimiento es potencia. El comerciante y el guerrero quieren convertir esta potencia útil y concreta en un instrumento de poder, del poder abstracto del dinero o del poder destructivo de la violencia. Y, para tal fin, deben someter al intelectual, al sabio y al científico. Pero esto no sucede fácilmente, porque el conocimiento no tolera la dominación. Por lo tanto, el guerrero y el comerciante recurren a trampas y engaños para poder subyugar la potencia del pensamiento al poder del dinero y la violencia.

En un libro de 1958 titulado *Más brillante que mil soles: los hombres del átomo ante su conciencia*, Robert Jungk cuenta cómo, durante la Segunda Guerra Mundial, el guerrero capturó al sabio a través de la historia del Proyecto Manhattan, que condujo a la realización de la bomba atómica.[13] Un grupo de científicos fue extorsionado: "Hitler puede estar preparando una bomba nuclear. Necesitamos apresurarnos para poder anticiparnos a él". El Gobierno de los Estados Unidos se las arregló para convencer a un grupo de científicos de ceder ante esta extorsión. El efecto de la rendición del intelectual ante el guerrero fue Hiroshima. Esto fue el comienzo de la lucha del intelectual por librarse del guerrero, una lucha que culminó en 1968. Este año representó, ante todo, el rechazo intelectual de prestar su conocimiento al guerrero, como así también la decisión de ponerlo al servicio de la sociedad. Pero, entonces, apareció el comerciante para seducirlo y someter sus conocimientos a la dominación de los automatismos tecnoeconómicos.

13. Robert Jungk, *Más brillante que mil soles: los hombres del átomo ante su conciencia*, Barcelona, Argos, 1959.

Así, se sometió la evaluación de la verdad en el campo del conocimiento a los criterios de competitividad, eficacia económica y búsqueda del máximo beneficio. En las décadas inauguradas por Thatcher y Reagan, el conocimiento fue puesto a trabajar en condiciones de absoluta dependencia respecto del capital. La ciencia se había incorporado a los automatismos de la tecnología, desprovista de la posibilidad de cambiar las finalidades que guiaron su operatividad funcional. La aplicación intensiva del conocimiento en la producción condujo a la creación de la tecnoesfera digital, la cual generó efectos de un potencial extraordinario. Pero este potencial fue sometido a los automatismos técnicos en los que se halla encarnado el poder. La tecnología, constreñida por las categorías de beneficio económico, incrementó la productividad del trabajo multiplicando, simultáneamente, la miseria, la subordinación de los seres humanos al trabajo asalariado, la precariedad, el desempleo y nuevas formas de alienación, que generaron infelicidad.

EL COGNITARIADO

Con los disturbios en Seattle contra la cumbre de la Organización Mundial del Comercio en 1999, surgió un movimiento cuyo objetivo era la recomposición social, epistémica y tecnológica del trabajo cognitivo. Esto implicaba que la investigación científica debía ser autónoma de los intereses de los comerciantes. La difusión de prácticas de código abierto, tanto en tecnología informática como en biotecnología, es decir, el acceso libre a los productos de la innovación intelectual y al activismo mediático, ha sido una manifestación de esta lucha por la autonomía y la autoorganización del trabajo cognitivo. En los años marcados por la movilización contra las instituciones de gobernanza global como la OMC, el FMI y el G8, entre otros,

los trabajadores cognitivos asumieron el liderazgo de un amplio movimiento, erróneamente etiquetado como "anti-globalización". De hecho, este fue el primer movimiento global y estuvo dirigido contra la globalización capitalista, no contra la globalización en sí misma.

En los años noventa, debido a la apertura del mercado de valores y el masivo comercio a través de la red, se hizo posible una extensa participación en los beneficios del capital. Esto tuvo como resultado la economía punto-com. Los trabajadores cognitivos invirtieron su competencia, conocimiento y creatividad y hallaron formas de crear empresas dentro del mercado de valores. Durante algunos años, la creación de empresas virtuales fue la zona de encuentro entre el capital financiero y el trabajo cognitivo. Una nueva forma de autoempresa glorificó tanto la autonomía del trabajo como la dependencia en el mercado. Pero, luego de una década de crecimiento, la alianza entre el trabajo cognitivo y el capital recombinante se quebró en la primavera del 2000. La caída de la Bolsa en abril del 2000 fue el comienzo de una crisis política en la relación entre estos dos componentes. Diversos factores provocaron esta ruptura. El primero fue el colapso de las energías psíquicas y sociales del trabajo cognitivo. La sobrexplotación, la aceleración de los ritmos de vida, las veinticuatro horas de trabajo de los trabajadores *freelance* precarizados, la depresión y el uso excesivo de drogas estimulantes para sostener el ritmo del trabajo causaron el colapso financiero de la *net-economy* y, consecuentemente, abrieron la vía a la precarización masiva del trabajo cognitivo.

El proceso de autoorganización del *general intellect* que estuvo implicado en la experiencia de las punto-com y en el proceso de creación compartida de Internet fue debilitado y derribado por la privatización coercitiva de los productos del conocimiento colectivo y por un proceso de desfinanciación y privatización de las instituciones públicas educativas. El desmantelamiento del *general intellect*

ha estado en marcha desde los comienzos del nuevo siglo. Las guerras de Bush restauraron la primacía de la antigua economía militar, sometiendo la nueva tecnología a los viejos sistemas militares. Esto ha provocado la sumisión del *general intellect*.

Las punto-com fueron un laboratorio para la formación de nuevos modelos de producción y mercados, pero finalmente los monopolios sofocaron el comercio y el ejército de empresarios autoemprendedores y microespeculadores financieros fue dispersado y, por último, sometido a formas precarias de empleo. Las corporaciones terminaron imponiéndose en el ciclo de la *net-economy* y se aliaron con el grupo dominante de la vieja economía, bloqueando y pervirtiendo el proyecto de la globalización en sí mismo. El neoliberalismo produjo su propia negación: la dominación del monopolio y la dictadura estatal-militar. A los trabajadores cognitivos se los marginalizó y se los redujo a la precaria condición de la sumisión salarial. La promesa implícita en la ideología de la nueva economía virtual era la de compensación elevada y participación en las fortunas económicas del sistema. Pero, desde el colapso de la economía virtual en el año 2000, el trabajo cognitivo ha sido sometido a la precarización.

El intelectual se convirtió en un *cognitario*, es decir, al mismo tiempo, en un trabajador cognitivo y un proletario.

EL ARTISTA, EL INGENIERO Y EL ECONOMISTA

El intelectual, el comerciante y el guerrero fueron los personajes dominantes de la fábula a la que llamamos modernidad. Pero la función intelectual está lejos de ser consistente y unívoca. Por el contrario, está atravesada por un conflicto interno, cuyas dinámicas intentaré describir aquí. En la esfera del trabajo cognitivo, el artista, el ingeniero y el economista han sido los personajes principales

de la fábula a la que llamamos *general intellect*. Su juego se halla en el núcleo de las dinámicas de la vida intelectual del siglo pasado. ¿Pero quién ganó?

El artista, figura con la que me refiero al poeta y al científico, encarna el exceso del conocimiento y del lenguaje, el exceso que produce la ruptura de sus marcos establecidos. Él es el creador de nuevos conceptos y preceptos que revelan nuevos horizontes posibles para la experiencia social. El artista habla el lenguaje de la conjunción. En su creación, la relación entre signo y significado no se halla fijada a partir de una convención, sino que se desplaza pragmáticamente y se renegocia de manera constante.

El ingeniero es el maestro de la tecnología, el intelectual que transforma los conceptos en proyectos y los proyectos en algoritmos. El ingeniero habla el lenguaje de la conexión. La relación entre signo y significado se halla convencionalmente inscripta en su ámbito. Él es un productor de máquinas, de combinaciones técnicas de conceptos, algoritmos y de materia física que actúa de acuerdo con determinados conceptos. Su trabajo es predominantemente el trabajo cognitivo contemporáneo.

La tercera figura del *general intellect* contemporáneo es el economista, que es un falso científico y, al mismo tiempo, el técnico real que ha estado encargado de reducir el poder combinado del artista y el ingeniero a las reglas establecidas por la acumulación capitalista.

Los economistas son más sacerdotes que científicos. Su discurso intenta someter la actividad de los otros a las reglas de la expansión económica. Ellos denuncian el mal comportamiento de la sociedad e instan a la gente a pagar por sus deudas, amenazando con provocar inflación y miseria por los pecados de las personas. Adoran los dogmas del crecimiento y la competencia.

La metodología científica es diferente a la metodología del economista.

¿Qué es la ciencia después de todo? Simplemente, diré que la ciencia es una forma de conocimiento libre de dogmas, que pretende extrapolar leyes generales a partir de la observación de los fenómenos empíricos y que extrae de esta extrapolación la habilidad para predecir algo acerca de lo que sucederá en el futuro. Pero la ciencia también es capaz de trascender cualquier tipo de determinismo causal y de entender los "cambios de paradigma". Esto significa que la innovación científica es, esencialmente, la transgresión de los límites establecidos del conocimiento.

Hasta donde yo sé, la economía no se corresponde con esta descripción. En primer lugar, los economistas están obsesionados con nociones dogmáticas tales como el crecimiento, la competencia y el producto bruto interno. Profesan que la realidad social está en crisis si no se ajusta a las exigencias que estipulan esos dogmatismos. En segundo lugar, los economistas son incapaces de inferir leyes a partir de la observación de la realidad; en su lugar, prefieren que la realidad se adapte a sus propias presuposiciones. Como consecuencia, no pueden predecir nada y la experiencia ha demostrado a menudo esa incapacidad para predecir transformaciones y contingencias. Finalmente, los economistas no pueden reconocer cambios en los paradigmas sociales y se rehúsan a ajustar su marco conceptual en relación con ellos. Todo lo contrario, insisten en que es la realidad la que debe cambiar para estar en correspondencia con sus criterios desactualizados.

La física, la química y la astronomía conceptualizan un campo específico de la realidad; en las escuelas de economía y negocios el objeto de enseñanza y aprendizaje, en cambio, es una tecnología, un conjunto de herramientas, procedimientos y protocolos pragmáticos que pretenden tergiversar la realidad social para que sirva a fines prácticos: ganancia, crecimiento, acumulación, poder. La realidad económica no existe. Es el resultado de un proceso de modelado técnico, de sumisión y explotación.

El discurso teórico que sostiene a esta tecnología económica puede ser definido como ideología, en el sentido propuesto por Marx, quien no fue un economista, sino un crítico de la economía política. La ideología es, de hecho, una tecnología teórica que pretende promover determinados objetivos políticos y sociales. La ideología económica, como toda tecnología, no es autorreflexiva y, por lo tanto, no puede desarrollar una autocomprensión teorética. No puede reconfigurarse en relación con un cambio de paradigma.

El economista captura al ingeniero. La ingeniería, en cuanto tecnología, puede vincularse al arte y a la ciencia y transformar la creación conceptual en *dispositivos* técnicos para la organización de la vida social. Pero, en el transcurso del último siglo, ha sido sometida a la economía por medio de la reducción de las posibilidades técnicas de las máquinas a la determinación de una lógica puramente económica.

Cuando el ingeniero se vincula al artista, produce máquinas destinadas a liberar el tiempo del trabajo y a desarrollar la máxima utilidad social. Cuando es controlado por el economista, produce máquinas para atar el tiempo humano y la inteligencia a la iteración de la maximización de la ganancia y la acumulación del capital. Con el artista, su horizonte es la infinidad de la naturaleza y el lenguaje. Bajo el control del economista, su horizonte es el crecimiento económico y es en nombre de este dogma que destruye la naturaleza y obliga al lenguaje a ser compatible con el código.

El capitalismo, hoy en día, ya no logra semiotizar y organizar la potencialidad social de la productividad cognitiva porque la conceptualización económica resulta demasiado estrecha con relación a la potencia intelectual de la sociedad, que exige una dimensión transeconómica. El cambio de la forma de producción industrial a la semiótica ha impulsado al capitalismo fuera de sí mismo, fuera de su autoconcepción ideológica. Los economistas están deslumbrados por esta transformación.

En la actual crisis del capitalismo globalizado, el problema es el siguiente: ¿es posible desvincular la actividad y el conocimiento de las garras del paradigma económico-semiótico? ¿Ha sometido por completo el economista al ingeniero, quien previamente, a su vez, había capturado al artista? ¿O puede el ingeniero liberarse de las restricciones económicas y reconfigurar la tecnología según las intuiciones de la ciencia y la sensibilidad?

UTOPÍA VIRTUAL

El futuro es el espacio imaginario que intenta colonizar la utopía. Esta colonización nunca se alcanza del todo, pero siempre deja huellas en el cuerpo del futuro.

El siglo xx estuvo colonizado por la utopía del futurismo, basada en una celebración retórica de la aceleración y la violencia. Esta utopía, de hecho, invadió la realidad social y estética de ese siglo, para luego agotar sus fuentes de energía.

La colonización futurista del mundo extenuó al futuro en sí mismo, porque este no solo es una dimensión temporal, sino una proyección cultural, la internalización del tiempo como expansión. En este sentido, el futuro llega a su fin cuando se acaba la expansión, cuando nos volvemos conscientes física, estética y conceptualmente de la extenuación y del agotamiento real de las energías.

La trayectoria de la Modernidad tardía comenzó con el futurismo y finalizó con el punk, cuando la cultura tomó conciencia del incipiente desgaste de la energía moderna.

Esto puede reformularse en términos de *frontera*. El futuro es el desplazamiento de la frontera, la expansión del territorio cartografiado y colonizado. Cuando el proceso de colonización física del planeta alcanzó su punto máximo, cuando el territorio físico del mundo fue completamente colonizado, cuando cada forma de actividad

fue finalmente sometida a las reglas del mercado y cuando cada forma de lenguaje fue supeditada a la lógica económica, entonces la palabra *frontera* se convirtió en una palabra vacía. Se necesitaba una nueva dimensión para el incesante proceso de desterritorialización que es el motor del capitalismo.

Así, luego de la caída del muro de Berlín, durante la década de la globalización, surgió una nueva frontera, se imaginó un nuevo futuro y se concibió y propagó una nueva utopía: el ciberfuturo, más allá de la frontera virtual. La ciberutopía de los años noventa desplazó la frontera de una dimensión física hacia una virtual.

Desde los años sesenta, el trasfondo utópico del ciberespacio estuvo alimentado por los *freaks*, los libertarios y los poetas y, de hecho, la creación de Internet en los noventa no puede separarse del florecimiento utópico de la imaginación psicodélica y las políticas libertarias. Para muchos, la World Wide Web estuvo cargada de un misticismo utópico, desde el momento en que Marshall McLuhan se refería a ella de la siguiente manera: "Hoy, tras más de un siglo de tecnología eléctrica, hemos extendido nuestro sistema nervioso central hasta abarcar todo el globo, aboliendo tiempo y espacio, al menos en cuanto a este planeta se refiere".[14] En el primer número de *Wired*, la revista que promueve desde 1993 la idea de la red como una fuerza de renovación total, su jefe de redacción Louis Rossetto escribió:

> La revolución digital está azotando nuestras vidas como un huracán bengalí, trayendo consigo cambios sociales tan profundos que su único paralelismo es, probablemente, el descubrimiento del fuego. [...] *Wired* trata sobre las personas más poderosas del

14. Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 27.

> planeta hoy en día: la generación digital. Son quienes no solo previeron cómo la fusión de las computadoras, las telecomunicaciones y los medios de comunicación transformaría la vida en el apogeo del nuevo milenio, sino que están haciéndolo realidad.[15]

En los años noventa, la ciberutopía se convirtió en la promesa de la expansión económica sin límites y, también, en una promesa de paz y cooperación. Peter Schwartz y Peter Leyden escribieron un texto sobre la nueva economía promovida por el *networking* titulado *The Long Boom: A History of Future* [El largo boom: una historia del futuro]. Luego de la victoria de Clinton en las elecciones de 1992, el ciberfuturismo utópico alimentó expectativas de una larga era de expansión económica y de fusión con la teología del mercado que se halla en el núcleo del fundamentalismo neoliberal.

Esther Dyson, George Gilder, Alvin Toffler y George Keyworth escribieron una "Carta Magna para la Era del Conocimiento", en la que declaraban en su preámbulo: "El evento central del siglo XX es el derrocamiento de la materia. [...] Por todos lados, los poderes de la mente ascienden sobre la fuerza bruta de las cosas".[16] El hecho de que la mente se emancipara de la materia fue el efecto simultáneo de la implementación de la tecnología del conocimiento y del retorno del viejo sueño psicodélico.

"Después de todo, ¿qué era lo que lo que los consumidores de LSD querían lograr sino el derrocamiento de la materia por medio de los poderes de la mente?", señaló Fred Turner en *From Counterculture to Cyberculture*.

15. Louis Rossetto, *Wired*, citado en Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture*, ob. cit., p. 207.

16. Esther Dyson, George Gilder, George Keyworth y Alvin Toffler, *Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age*, disponible online en www.pff.org/issues-pubs/futureinsights/fi1.2magnacarta.html [última consulta: junio de 2017].

La convergencia de la ciberutopía y el pensamiento neoliberal fue claramente articulada por Kevin Kelly en su libro *Out of Control* [Fuera de Control]. Para Kelly,

> La red es un emblema de lo múltiple. De ella nace el ser enjambre –ser distribuido– que se dispersa a sí mismo por toda la red, de manera que ninguna parte puede decir: "Yo soy el yo". Es irremediablemente social, el producto descarado de muchas mentes. Refleja tanto la lógica de la Computadora como la de la Naturaleza, la cual a su vez manifiesta un poder más allá de la comprensión.
> En la red se halla oculto el misterio de la mano invisible, el control sin autoridad.[17]

Desde Adam Smith, la mano invisible ha sido un concepto crucial para la filosofía orientada al mercado. Este concepto implica el supuesto de un perfecto funcionamiento de la mente-colmena, donde las mentes individuales trabajan de manera homogénea de acuerdo con un mismo principio, el principio económico.

> Las pequeñas abejas en mi enjambre son más o menos inconscientes de su colmena. Por definición, su mente-colmena colectiva debe trascender su pequeña mente de abeja. Mientras nosotros nos conectamos a una red-enjambre, surgirán muchas cosas que, como meras neuronas de la red, no esperamos, no comprendemos, no podemos controlar o ni siquiera percibimos.[18]

La red abrió un nuevo horizonte tanto para la comunicación humana como para la expansión capitalista, pero la imagen perfecta de la red como la mano invisible solo funcionó hasta cierto punto.

17. Kevin Kelly, *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems & the Economic World*, Boston, Addison-Wesley, 1994, p. 3.
18. Ibíd., p. 36.

En el año 2000, apenas algunos años después del despertar del mundo ciberutópico, la celebración terminó repentinamente y la caída de las empresas punto-com provocó una crisis económica que abrió la puerta a un cambio dramático. A principios de siglo, estalló la burbuja virtual y desencadenó la súbita aparición de los fantasmas de la agresividad y la guerra. La precarización del trabajo cognitivo y el desempleo masivo se convirtieron en los rasgos característicos del mercado laboral, y la euforia de los años noventa cedió el paso a un pesimismo generalizado.

¿Por qué pasó esto? Yo creo que el error fundamental de la ciberutopía fue asumir que la "materia había sido derrocada" y que, como dice Barlow, "nuestras identidades no tienen cuerpo". Este presupuesto estuvo basado en un error doble. En primer lugar, la esfera de la electrónica no es inmaterial; simplemente pertenece a una dimensión material diferente que la de la mecánica. En segundo lugar, y lo que es aún más interesante, la mente tampoco debería pensarse como algo inmaterial. Según el punto de vista antropológico, psicológico y neurológico, la mente debe ser entendida en términos materiales.

Conceptualmente, solo la esfera semiótica puede oponerse a la materia y fue la transformación electrónica la que hizo posible orientar la producción social en un sentido semiótico. El semiocapital es el ámbito donde el intercambio económico es predominantemente un intercambio de signos, pero las fuerzas que producen la inmaterialidad semiótica no son inmateriales.

La ciberutopía olvidó y subestimó los efectos de la virtualización en la psique humana y en la subjetividad social, ya que su ambiente tecnófilo los comprendió de una manera absolutamente superficial. La caída de las punto-com en el 2000 no solo expuso la fragilidad de la nueva economía, sino que también desenmascaró la fragilidad del sistema nervioso en red. Los ciberutópicos y neoliberales no estaban interesados en los efectos de la tecnolo-

gía sobre la subjetividad social, ya que ellos pensaban que la realidad psicológica podía ser reducida a la superficie consciente y subestimaron por completo la complejidad del inconsciente. Esta negligencia marca el fracaso del encuentro entre la teología del mercado y la ciberutopía de los años noventa. Debemos ahora investigar el inconsciente de la mente-enjambre.

ALMAS AL TRABAJO

El semiocapitalismo se basa en la explotación del alma en cuanto fuerza productiva y en cuanto espacio de mercado. Pero el alma es mucho más impredecible que la fuerza de trabajo muscular que obraba en la cadena de montaje. En los años de la economía del Prozac, el alma era feliz al ser explotada, pero esto no podía durar para siempre. Las aflicciones del alma comenzaron a aparecer en el último año de la década de las punto-com, cuando se anunció el apocalipsis tecnológico bajo el nombre de *millennium bug* [error del milenio]. La imaginación social estaba tan cargada con expectativas apocalípticas que el mito del colapso técnico global generó una ola convulsiva por todo el mundo. Finalmente, nada sucedió durante la noche del milenio, pero la psique global tambaleó al borde de un abismo.

Lo esencial de las transformaciones sociales causadas por la digitalización de la producción no es la pérdida de regularización de la relación laboral, que después de todo siempre ha sido precaria a pesar de las regulaciones legales; más bien, es la disolución de la persona en un agente productivo, en fuerza de trabajo.

El ciberespacio de la producción global debería ser visto como una inmensa extensión de tiempo humano despersonalizado. El infotrabajo, el suministro de tiempo para la elaboración y la recombinación de segmentos de infomercancías, es el punto culminante del proceso de abstracción de

las actividades concretas que Marx analizó como una tendencia inscripta en la relación entre capital y trabajo. Este proceso ha despojado progresivamente al tiempo de trabajo de toda particularidad concreta e individual. El átomo de tiempo del cual habla Marx es la unidad mínima de trabajo productivo. Pero en la producción industrial, el tiempo de trabajo abstracto estaba encarnado en un portador físico y jurídico, personificado por un trabajador de carne y hueso con una identidad política determinada. Naturalmente, el capital no compraba un conjunto de determinaciones personales, sino el tiempo abstracto del cual los trabajadores eran los portadores. El capitalista estaba obligado a contratar seres humanos y, por consiguiente, a lidiar con sus debilidades físicas, enfermedades, con sus derechos humanos y a hacer frente a los sindicatos como así también a las exigencias políticas que demandasen estos sujetos.

Cuando nos adentramos en la esfera del trabajo informático, ya no hay necesidad de comprar la disponibilidad de una persona por ocho horas al día. El capital ya no recluta personas, sino que compra paquetes de tiempo, separados de sus portadores intercambiables y ocasionales. En la *net-economy*, la flexibilidad ha evolucionado hasta alcanzar una forma de fractalización del trabajo. Fractalización, aquí, refiere a la fragmentación modular y recombinante del tiempo de la actividad. El trabajador ya no existe como persona. Él o ella son solo un productor intercambiable de micro-fragmentos de semiosis recombinante que entra en el flujo continuo de la red.

El capital ya no le paga a un trabajador dispuesto a ser explotado por un largo período de tiempo; ya no paga un salario que cubre el rango completo de necesidades económicas de una persona que trabaja. Al trabajador, máquina dotada de un cerebro que puede ser usado por fragmentos de tiempo, se le paga por sus ocasionales servicios temporarios. El tiempo de trabajo se halla fragmentado y celularizado. Las células de tiempo están a la venta en la

red y las empresas pueden comprar tanto como quieran sin estar obligadas de ninguna manera en lo que concierne a la protección social del trabajador. El tiempo despersonalizado se ha convertido en el agente real del proceso de valorización y este no tiene derechos ni necesidades. Tan solo puede estar disponible o no disponible.

La máquina lingüística recombina y conecta los fragmentos de tiempo necesarios para producir infomercancías. La máquina humana está ahí, latiendo y disponible, como innumerables cerebros en espera. La extensión del tiempo está meticulosamente celularizada: y estos fragmentos de tiempo productivo se pueden movilizar de forma puntual y casual. La recombinación se realiza automáticamente en la red El teléfono celular es la herramienta que permite la conexión continua entre las necesidades del semiocapital y la movilización del trabajo vivo del ciberespacio. El *ringtone* del teléfono celular llama a los trabajadores a reconectar su tiempo abstracto con el flujo reticular.

En esta nueva dimensión del trabajo, las personas no tienen ningún derecho sobre el tiempo del cual ellos son formalmente dueños. Ese tiempo en realidad no les pertenece, porque ha sido separado de la existencia social de aquellos que lo hacen disponible en el recombinante circuito ciberproductivo. El tiempo de trabajo está fractalizado, reducido a fragmentos mínimos que pueden ser reensamblados y esto le permite al capital encontrar constantemente las condiciones para pagar salarios mínimos. Este tipo de trabajo puede rebelarse en algún nodo de la red, pero esto no moviliza ninguna ola de luchas. Para que las luchas formen un ciclo, los cuerpos trabajadores deben estar en una proximidad espacial y en una continuidad existencial y temporal. Sin esos determinantes, los cuerpos celularizados no poseen las condiciones para experimentar el tipo de afectividad que hace posible la solidaridad social. El comportamiento solo puede convertirse en una ola cuando hay una proximidad continua en el tiempo, continuidad que el infotrabajo ya no permite.

La actividad cognitiva siempre ha sido la base de toda producción humana, incluso de aquella de tipo más mecánico. No existe un proceso de trabajo humano que no implique un ejercicio de la inteligencia. Pero, hoy en día, la capacidad cognitiva es el recurso productivo esencial. En la esfera del trabajo industrial, la mente fue puesta a trabajar como un automatismo repetitivo, como el soporte fisiológico del movimiento muscular. Actualmente, se ha puesto a trabajar la mente de diversas maneras, porque el lenguaje y las relaciones están cambiando continuamente. La subsunción de la mente en el proceso de valorización capitalista conduce a una verdadera mutación. El organismo consciente y sensitivo está sometido a una presión competitiva, a la aceleración de los estímulos y a un constante estrés de la atención. Como consecuencia, la infoesfera en la cual se forma la mente y entra en relación con otras mentes, se convierte en una atmósfera psicopatogénica. Para comprender el infinito juego de espejos del semiocapital, debemos trazar un nuevo campo disciplinario, delimitado por tres aspectos: la crítica de la economía política de la inteligencia conectiva, la semiología de los flujos lingüísticos-económicos y la psicoquímica de la infoesfera.

6

EL EFECTO ENJAMBRE

CAPITALISMO ABSOLUTO

En mi opinión, es inadecuado definir el sistema económico contemporáneo como capitalismo neoliberal. El neoliberalismo es solo la justificación ideológica de la transformación que tuvo lugar en las últimas décadas del siglo xx. También es incorrecto definirlo como monetarismo, ya que el rol que jugó la variación del suministro de dinero es, simplemente, un aspecto técnico.

Yo creo que esta transformación contemporánea debería ser valorada desde el punto de vista de la evolución humana a largo plazo como el punto de inflexión más allá de la era del humanismo. El capitalismo de la burguesía moderna fue producto de la revolución humanista y esta fue la clase que, frente al destino teológico, encarnó los valores de una libertad humanista. Pero la caracterización burguesa del sistema económico se disolvió como efecto del fin de la preponderancia de la industria en la acumulación del capital y de la desterritorialización del proceso

productivo. El semiocapitalismo tomó el lugar del capitalismo industrial porque la producción y el intercambio de signos abstractos pasaron a jugar un rol predominante en todo el proceso de acumulación. La abstracción financiera es la manifestación extrema de esta predominancia.

La expresión *capitalismo cognitivo* también me parece incorrecta. No es el capital el que puede ser denominado cognitivo, sino el trabajo. El capitalista no es el sujeto de una actividad cognitiva, sino el explotador de esa actividad. El portador de conocimiento, creatividad y habilidades es el trabajador.

El término *semiocapitalismo* me parece que provee una definición apropiada del actual sistema económico a nivel global. Sin embargo, para comprender la dimensión política de la transformación que provocó la desregulación neoliberal, creo que deberíamos referirnos a ella en términos de "absolutismo capitalista".

La burguesía luchó una batalla contra el absolutismo de la Modernidad temprana, luego de haberse beneficiado de los efectos de unificación nacional y regulación social que los monarcas absolutistas habían aplicado sobre las formas de vida tradicionales. Esta lucha fue parte de la batalla por la liberación del control estatal sobre las empresas privadas y, asimismo (y lo más interesante desde mi punto de vista), una batalla por el dominio de la ley, por la limitación constitucional de las acciones del monarca.

El término *absolutismo* viene del latín *absolutus*, y puede traducirse por "emancipado de toda limitación". En este contexto, la palabra *absoluto* significa "no limitado por restricciones, incondicionado, sin restricciones constitucionales u otras disposiciones". La burguesía reclamó el dominio de la ley para limitar el poder de la aristocracia feudal y de los monarcas. Entonces, aceptó que el dominio de la ley solo estaba limitado por su propia expansión económica, porque su preocupación era la comunidad de trabajadores y consumidores, el territorio de la ciudad y el

futuro del bienestar común, que obviamente estaba vinculado al futuro de sus propias inversiones. Esta es la razón por la cual la clase burguesa aceptó el pacto democrático y dio su consentimiento para negociar con la clase trabajadora. Ella no podía ser indiferente al destino de su territorio y al de la comunidad que trabajaba en él. Los trabajadores y la burguesía compartieron el mismo espacio urbano y el mismo futuro. Si la economía se derrumbaba, era también una desgracia para los propietarios, aunque era mucho peor para los trabajadores y sus familias.

Como consecuencia del surgimiento del capitalismo financiero, de la desterritorialización de la producción y del intercambio y, finalmente, de la aparición de una clase virtual no identificable en términos territoriales, se produjo un proceso general de desregularización. En primer lugar, el hecho de que las corporaciones estuviesen globalizadas, obstaculizó e hizo imposible cualquier tipo de control legal de su actividad. La soberanía de los Estados-nación perdió su efectividad y las corporaciones globales ganaron absoluta libertad al no tener que responder ya a una autoridad local y al poder mover sus activos inmateriales de un lugar a otro. En segundo lugar, la globalización del mercado laboral destruyó el poder sindical de los trabajadores y abrió la vía a una disminución general de los salarios, a un incremento de la explotación y a la eliminación de cualquier tipo de regulación en relación con las condiciones y el tiempo de trabajo. La plaga de la explotación infantil ha retornado en muchas áreas del mundo, al mismo tiempo que se ha pospuesto la edad de jubilación y las personas están obligadas a trabajar hasta los 65, 67 años o incluso más. También los límites a la explotación de los recursos físicos y a la polución del medioambiente están siendo sistemáticamente ignorados por las corporaciones cuyo único parámetro es el crecimiento de las ganancias.

Por todo esto considero que nuestra realidad global contemporánea debería definirse como un capitalismo absoluto. La acumulación del valor, el incremento de las

ganancias y la competencia económica son las únicas regulaciones efectivas de este mundo, sus prioridades globales y sus fuerzas todopoderosas. Toda otra prioridad o interés, incluyendo la supervivencia del planeta y el destino de las generaciones venideras, no tiene importancia.

Comparada con la historia del capitalismo de la burguesía industrial, la relación entre el bienestar social y la rentabilidad financiera se ha invertido. En una economía industrial, las ganancias incrementaban cuando los ciudadanos poseían suficiente dinero para comprar las mercancías producidas en las fábricas. En la esfera del capitalismo financiero, los índices del mercado de valores suben cuando los salarios bajan y cuando se desmorona el bienestar social. No es sorprendente que los pocos cientos de billonarios que se hallan en la lista de la revista *Forbes* hayan incrementado enormemente su capital durante estos últimos años, que han estado marcados por el aumento del desempleo y la miseria, y el recorte de los gastos públicos.

¿Está la clase financiera haciéndose inmensamente rica a pesar del empobrecimiento general? No, la clase financiera se está haciendo inmensamente rica *por y gracias al* empobrecimiento de la sociedad. Por esto creo que *absolutismo capitalista* es la definición más adecuada para el actual sistema.

LA *MATRIX* Y LA NUBE, OTRA VEZ

El capitalismo absoluto está destruyendo las protecciones que fueron creadas por la civilización moderna y nosotros estamos volviendo a la condición original y desnuda de la existencia humana: la precariedad. La verdad acerca de la existencia humana, que la Modernidad intentó racionalizar y frente a la cual nos brindó protección, se nos revela nuevamente de manera brutal. El dominio de la ley fue eliminado por décadas de globalización neoliberal y, en

la actualidad, las estructuras de bienestar están siendo destruidas por el capitalismo absoluto.

Fragmentos desterritorializados de tiempo precario se hallan esparcidos por el mundo físico, fragmentos de vida que son incapaces de encontrarse y conjugarse, pero que son perfectamente capaces de interactuar cuando la red digital los recombina.

La expansión metropolitana está llena de personas que se encuentran por un instante y luego se separan para no volver a verse nunca más. Se conectan en la producción, en el proceso abstracto de intercambio sintáctico, y luego desaparecen en el caos de la desterritorialización precaria. Las condiciones de solidaridad social, unión, proximidad urbana y colaboración duradera en un mismo lugar de trabajo se han disuelto.

El antiguo orden de la razón política se ha perdido, como así también la relación regulada entre tiempo y valor. Como escribió Marx en 1848, todo lo sólido se desvanece en el aire y la existencia social, al no estar regulada por convenciones compartidas, se convierte en una nube, en vapor de agua que se mueve incesantemente, se condensa, se disuelve, cambia de forma y de grado de densidad. Se ha vuelto imposible dibujar un mapa de las trayectorias urbanas o del mercado laboral porque ya no resulta posible prever adónde migrarán las moléculas de vida social. ¿Cómo puede uno decidir de manera racional acerca del futuro? No se puede. Esto es la precariedad: una nube imposible de cartografiar.

Y, sin embargo, la red de la acumulación capitalista está permeando de manera simultánea tanto la nube como la *matrix*. La vida fragmentada se recodifica, se fractaliza y se recombina a través de las reglas de conexión inscriptas en las interfaces técnicas de la comunicación social. La *matrix* conecta las trayectorias neuronales de los cuerpos dispersos, distantes en el tiempo y en el espacio pero conectados en el marco operacional del código. Así, la *matrix* está sometiendo la cognición colectiva a los patrones regulares del algoritmo y está convirtiendo la nube en un enjambre.

EL CULTO EUROPEO A LA GOBERNANZA

¿Qué sucede con la solidaridad social y la empatía cuando el espacio colectivo se halla invadido por la precariedad? ¿Qué sucede con la libertad política y la democracia bajo el orden sistémico que ha sido denominado "gobernanza"?

Para responder a estas preguntas, volvamos sobre la crisis europea contemporánea. Su historia, que se halla en pleno desarrollo mientas escribo estas páginas, es la evidencia de la pérdida de efectividad de la acción voluntaria y de la toma de decisiones democráticas. De hecho, el sistema financiero, que ha ganado la delantera en las dinámicas políticas de la Unión Europea, ha insertado una cadena de implicaciones automáticas dentro de la economía social, privando a la democracia de cualquier contenido, al menos en el campo social.

Cuando el elegido primer ministro de Grecia, Georgios Papandreou, declaró su intención de hacer un referéndum para decidir si aplicar o no las medidas de austeridad impuestas por el Banco Central Europeo, fue obligado a dimitir de un día para otro. Luego de su renuncia, se nombró e instaló en su lugar a un ex asesor de una agencia financiera global. De igual manera, cuando los italianos votaron masivamente contra la austeridad en las elecciones de febrero de 2013, el presidente del Banco Central Europeo, Mario Draghi, reaccionó diciendo irónicamente que el resultado de las elecciones no debería ser sobrestimado, ya que la política económica italiana estaba en piloto automático. En otras palabras, estaba siendo gobernada por los automatismos implicados en el *Pacto Fiscal*, un conjunto de medidas impuestas sobre los parlamentos nacionales del continente.

La creencia de que los seres humanos tienen la posibilidad de gobernar su propia historia nunca ha estado en verdad bien fundada. La voluntad humana siempre ha sido un factor entre muchos otros en la determinación del proceso histórico. Pero en la Edad Moderna, desde Maquiavelo para

ser más precisos, ese factor ganó impulso gracias al conocimiento científico y el establecimiento del espacio político de la civilización burguesa. El Gobierno, en cuanto proyecto racional que conduce a una transformación planeada y controlada de la realidad social, ha sido posible mientras la burguesía fue capaz de someter la complejidad de las pasiones humanas a los intereses del crecimiento económico y al conjunto de avances de la vida social. Tanto en las formas autoritarias del absolutismo monárquico, como en las formas liberales de la democracia, la palabra *gobierno* refería a la habilidad del cerebro para supervisar el desarrollo de las fuerzas sociales. El conocimiento, la anticipación, la planificación, pero también la violencia, eran herramientas destinadas a gobernar la sociedad y reducirla a este objetivo común, en la medida en que esta reducción fuese posible.

Con la expansión del poder económico y la aceleración extremadamente rápida del intercambio informacional, *gobierno* se ha convertido en una palabra vacía y la voluntad humana ha cedido el paso a la autorreplicación de la información y del poder.

Pese a que la ilusión democrática aún continúa y a que su retórica se ha promovido como el mito universal del discurso político, cuando se trata de los mecanismos de poder en la esfera de la economía, la democracia no es más que un ritual. La Unión Europea, que estuvo construida bajo la premisa de fortalecer el espacio democrático, ha expuesto recientemente la vacuidad de ese discurso en la era digital.

Gobernanza es la palabra clave de la construcción europea, pero también del capitalismo financiero global. Supone esta el reemplazo de la voluntad humana y del gobierno democrático por sistemas automáticos con implicaciones lógicas y tecnológicas. Es pura funcionalidad sin significado, la automatización del pensamiento y de la voluntad.

En el concepto de gobernanza, las conexiones abstractas entre los organismos vivos se encuentran integradas en el lenguaje y en las interacciones de la vida social.

La concatenación de elecciones, decisiones y prioridades se halla identificada con una racionalidad lógica y objetivada en protocolos técnicos.

En sus comienzos, la entidad europea se concibió como la posibilidad de superar las pasiones nacionalistas, ideológicas o culturales, todas marcas peligrosas de la pertenencia. Incluso la estética europea se caracteriza por una frigidez intencional que puede ser leída como un intento por distanciarse de la impronta romántica de la Modernidad que condujo a las catastróficas guerras del siglo xx. Desde este punto de vista, la Unión Europea es una perfecta construcción posmoderna, en la cual el poder está encarnado por dispositivos tecnolingüísticos de interconexión.

En su intento por fundir y superar las fuertes identidades nacionales, sobre todo la francesa y la alemana, la Unión Europea no posee una identidad cultural. Por ello, Europa fundó su identidad común basándose en la prosperidad. Durante varias décadas, la prosperidad ha sido el punto de convergencia de una unión heterogénea. La entidad europea no se ha identificado con pasiones políticas, grandes visiones ideológicas o líderes carismáticos, sino con la imagen *cool* de los banqueros. Esta identificación sirvió hasta finales de la primera década del nuevo siglo. Mientras el capitalismo financiero garantizó un nivel creciente de prosperidad, mientras el dominio monetarista ayudó al crecimiento de la economía, Europa prosperó.

¿Pero qué viene luego? ¿Qué pasará si Europa pierde su estatus de prosperidad y crecimiento? Mientras escribo estas líneas en el año 2013, una pregunta se plantea de manera insistente: ¿sobrevivirá Europa al colapso financiero y a la conmoción que le seguirá, dado que la arquitectura financiera ha sido su único soporte?

La UE no es una democracia, pues está gobernada por un organismo autocrático, por el Banco Central Europeo y por la clase financiera que no responde ni a los ciudadanos ni al parlamento. Ya que el Tratado de Maastricht se convirtió en

un sistema de dogmas absolutos, las sociedades vivas de los países europeos están siendo sometidas a una regla estrictamente neoliberal, a los recortes en los costos del trabajo y a la reducción de la esfera pública. La gobernanza ha reemplazado la voluntad política con un sistema de tecnicismos automáticos que fuerzan a la realidad a entrar en un marco lógico incuestionable. Estabilidad financiera, competitividad, reducción de los costos de trabajo e incremento de la productividad: la arquitectura sistémica de la UE está basada en estos fundamentos dogmáticos que no pueden ser desafiados ni cuestionados porque están integrados en el funcionamiento de los subsistemas de gestión técnica. Ninguna enunciación o acción es operacional si no se ajusta a las arraigadas reglas de la gobernanza neoliberal.

La gobernanza es la gestión de un sistema que resulta demasiado complejo para ser gobernado. El concepto de gobierno implica la posibilidad de comprensión de los procesos sociales y las expectativas culturales, y la habilidad de la voluntad humana, ya sea despótica o democrática, de controlar los flujos de información de modo que una parte relevante del conjunto social pueda ser controlada y dirigida. El gobierno es posible en la medida en que el grado de complejidad de la información social sea bajo. Pero la complejidad de la información ha ido creciendo a lo largo de la Modernidad tardía y estallando finalmente en la era de las redes digitales. Debido a la proliferación del intercambio informático, la intensidad y la velocidad de circulación de información social ha crecido demasiado rápido para el conocimiento centralizado y para el poder político. Por eso mismo, un gobierno racional es imposible, pues ya no es viable ningún tipo de discriminación y determinación crítica en la secuencia de eventos. Esto marca el comienzo de la gobernanza. La concatenación abstracta de funciones técnicas reemplaza la elaboración consciente, la negociación social y la decisión democrática. La conexión automática de segmentos

a-significantes reemplaza la elaboración dialógica de un orden y la adaptación reemplaza al consenso.

En la esfera de la gobernanza, los agentes que entran en el juego social deben ser formateados y hacerse compatibles antes de comenzar a interactuar. Los intereses y proyectos conflictivos tienen que doblegarse ante la racionalidad incuestionable de los algoritmos que definen la gobernanza. La retórica de la complejidad del sistema reemplaza la retórica de la dialéctica histórica y las disrupciones pasan a ser tratadas de acuerdo con un patrón de compatibilidad común.

COMPLEJIDAD, CAOS Y SIGNIFICADO

En *Out of Control* [Fuera de control], Kevin Kelly explica que "el mundo que hemos creado nosotros mismos se ha vuelto tan complejo que debemos volvernos hacia el universo del recién nacido para entender cómo manejarlo".[1] Desde el punto de vista epistemológico, la noción de complejidad en sí misma no dice mucho. En un texto publicado en 1985, el propio Edgar Morin escribió que esta aparece como "dificultad e incertidumbre, no como una respuesta precisa". La noción de complejidad adquiere una relevancia significativa solo si uno piensa en términos de información. Si consideramos el entorno como una fuente de infoestímulos y la mente como un receptor-decodificador, la complejidad puede ser definida como una función en la relación entre la intensidad del flujo de información y el ritmo de elaboración mental de los *inputs*.

El caos emerge en la concatenación entre la mente y el entorno, cuando los flujos de información son demasiado rápidos para la elaboración consciente y la decisión racional.

1. Kevin Kelly, *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems & the Economic World*, Boston, Addison-Wesley, 1994, p. 2.

La palabra *caos*, por lo tanto, resulta adecuada para definir un ambiente que es demasiado complejo para ser decodificado por las estructuras explicativas disponibles. Este término denota un grado de complejidad que es demasiado denso, intenso y rápido para que nuestro cerebro logre descifrarlo. Desde este punto de vista, se considera a la complejidad como un tipo de relación entre la velocidad del receptor (la mente) y la velocidad del transmisor (la infoesfera que nos rodea).

A veces, en la ciencia y en la vida, una secuencia de eventos puede alcanzar tal nivel de complejidad que una pequeña perturbación puede llegar a tener enormes e impredecibles efectos. Hablamos de caos cuando este tipo de indeterminación se propaga por todos lados.

El proceso de matematización del mundo, que es el núcleo de la metodología de la ciencia moderna, es el acto de reducción del entorno a una magnitud mensurable. La palabra del latín para *razón*, de hecho, se refiere a la medida, *ratio*. Esta última no se puede realizar sin una reducción que delimite la extensión de lo que se considera relevante dentro del infinito flujo de signos del mundo. Este problema es crucial en el pasaje del caos al orden y, por lo tanto, en el proceso de civilización. Para medir, hay que discriminar los eventos importantes.

La ciencia no puede producir conocimiento sin establecer límites para la investigación. Lo que se halla dentro de los límites establecidos es lo que se considera relevante, lo que se halla fuera es irrelevante. De manera similar, la mente política no puede tomar decisiones sin establecer límites. Solo lo que resulta pertinente desde el punto de vista del conocimiento será elaborado por la mente racional. El gobierno racional presupone la extrapolación de la información importante a partir de un flujo infinito. ¿Qué es relevante, qué no lo es? Esta pregunta implica la racionalización epistémica del flujo disponible de información.

La cultura científica moderna solo pudo conservar la realidad bajo el control racional, a través de la limitación y la

exclusión de las mitologías irracionales y otras formas similares de locura del espacio de decisión. Maquiavelo distinguió la esfera de la fortuna de la esfera de la realidad. El príncipe era la persona (masculina) que sometía la fortuna (femenina) a la voluntad política racional. La fortuna era el caos oculto en los pliegues de la experiencia humana. Para que el príncipe pudiese gobernar, debía seleccionar previamente una cadena limitada de eventos de la infinitud de la fortuna. La oscura infinitud del caos irreductible yacía en la frontera del orden establecido. El caos era ruido; el orden era ritmo.

Ordenar el ritmo hacía posible la sincronización de la fortuna y la voluntad, de la realidad y la razón. Pero solo una pequeña parte de la esfera de la realidad podía sintonizarse con la razón y solo una pequeña parte de la fortuna podía hacerlo con la voluntad política. Esta pequeña parte fue lo que se denominó "relevante" por el intelecto dominante del orden. La pretensión de gobierno total siempre fue una ilusión, porque la multiplicidad de eventos del mundo es ingobernable en su totalidad. Pero esta ilusión podía servir y producir efectos cuando la infoesfera era tan delgada y los flujos de información tan lentos que la conciencia política podía seleccionar una pequeña área de eventos sociales relevantes e intentar proteger este espacio civilizado del océano de materia ingobernable que lo rodeaba.

Esta es la razón por la cual el reino de la civilización está en crisis hoy en día. La aceleración de los flujos mediáticos que estimulan el cerebro colectivo está rompiendo la estructura rítmica que heredamos de la Edad Moderna. El caos resurge cuando la corriente de flujos de información digital es demasiado rápida para los ritmos de la teoría mecánica y de la voluntad política. A medida que los flujos electrónicos invaden la pantalla de nuestra atención, la valla protectora de la relevancia se rompe, ya que no logramos discriminar lo que es importante de lo que no lo es.

Quisiera concentrarme ahora en la producción de significado en el marco de la relación entre la mente y su entor-

no. El significado puede ser definido como una reducción de la realidad a una concatenación finita de enunciaciones. Cuando la infoesfera es lo suficientemente lenta para ser abarcada y escaneada por la mente, entonces podemos extraer significado de ella y encontrar un ritmo común. Este *ritornello* es la sincronización de la actividad mental con el entorno. Cuando la infoesfera satura nuestro tiempo de atención y los flujos semióticos van demasiado rápido para que nuestra mente pueda procesar la información de una manera racional, hablamos de complejidad.

Dentro de ciertas condiciones de velocidad, cuando el infoflujo es lento, un modelo racional de gobierno puede controlar el entorno y decidir entre posibilidades y alternativas. Pero cuando la intensidad de la información y la velocidad de la infoesfera sobrepasan el ritmo de elaboración de la mente, ya no podemos extraer significado de la experiencia y la psicoesfera se ve afectada por una sensación de confusión. El significado ya no puede ser captado dado que no podemos extraer una explicación finita del flujo infinito como herramienta funcional para la interacción social y la comprensión. Llegados a este punto, el orden social solo puede producirse por medio de selectores de significado sintácticos y decisiones automáticas. La interpretación semántica ya no es posible dado que el tiempo es demasiado corto. Las decisiones deben tomarse por defecto a través de máquinas puramente sintácticas. A esto nos referimos cuando hablamos de gobernanza.

ENJAMBRE Y CONECTIVIDAD

Una multitud es una pluralidad de seres conscientes y sensitivos que no comparten ni su intencionalidad ni su patrón de comportamiento. Las muchedumbres que se mezclan en la ciudad se mueven en innumerables direcciones diferentes con incalculables y diversas motivaciones.

Cada cual sigue su camino y la intersección de estos movimientos es lo que constituye la multitud. A veces, parece moverse de forma coordinada: las personas corren hacia la estación porque el tren parte pronto o se detienen ante el semáforo. Pero cada cual está siguiendo su voluntad dentro de las constricciones de la interdependencia social. Este tipo de muchedumbre es una multitud, ya que escapa a cualquier intencionalidad o dirección común.

Una red es una pluralidad de seres orgánicos y artificiales, de humanos y máquinas, que realizan acciones gracias a procedimientos que hacen posible su interconexión e interoperación. Si uno no se adapta a tales procedimientos y no sigue las reglas técnicas del juego, no está jugando. Si uno no reacciona ante ciertos estímulos de una forma que se ajuste al protocolo, no pertenece a la red. El comportamiento de las personas que son parte de una red no es aleatorio como los movimientos de una multitud, porque la red implica y preestablece caminos para el internauta.

Como escribí en *La sublevación*,[2] la multitud, la red y el enjambre conforman diferentes formas de organización social. La primera implica la pluralidad de seres conscientes y sensitivos que no comparten ni una intencionalidad común ni un patrón de comportamiento. La segunda implica reglas que deben ser respetadas por el internauta, que realiza acciones comunes gracias a procedimientos que hacen posible su interconexión e interoperación. La tercera, el enjambre, implica una pluralidad de seres vivos que siguen las reglas que se hallan integradas en su sistema nervioso, recurriendo a atribuciones de significado comunes y automáticas, y a un comportamiento acorde.

A medida que el semiocapital introduce máquinas tecnolingüísticas en el flujo de comunicación, el cuerpo vivo de la sociedad se convierte en un enjambre. Como consecuencia,

2. Franco Berardi, *La sublevación*, Buenos Aires, Hekht, 2014.

se transforma el concepto mismo de libertad humana. Las formas de disidencia pueden ser expresadas y los actos de rechazo pueden llevarse a cabo, pero no serán efectivos porque no pueden cambiar la dirección del enjambre ni la manera en la que su cerebro procesa la información.

El entomólogo Morton Wheeler considera al enjambre como un superorganismo que surge de la masa de organismos de los insectos ordinarios. Como escribe Kevin Kelly en *Out of Control*: "La colmena posee mucho más de lo que posee cualquiera de sus partes. Una partícula de cerebro de la abeja melífera opera con una memoria de seis días; la colmena como un todo opera con una memoria de tres meses, el doble que el promedio de vida de una abeja".[3] Kelly, un escritor e investigador en biología que estudia la informática social, llega a la siguiente conclusión:

> De algún modo, también surge una mente global a partir de una cultura interconectada. La mente global es la unión de la computadora y la naturaleza (de teléfonos y cerebros humanos, y más). Es una gran complejidad de aspecto indeterminado, gobernada por una mano invisible con vida propia. Nosotros los humanos no seremos conscientes de lo que la mente global pondere. Esto no es porque no seamos lo suficientemente inteligentes, sino porque el diseño de una mente no permite a las partes entender el todo. Los pensamientos particulares de la mente global y sus acciones subsecuentes estarán fuera de nuestro control y más allá de nuestra comprensión.[4]

Esta es una descripción del proceso que se ha desarrollado en las últimas décadas, ya que los sistemas sociales que incorporan *info* y *bio*-máquinas se han vuelto demasiado complejos para que la inteligencia humana los pueda entender y para que la voluntad humana los pueda

3. Kevin Kelly, *Out of Control*, ob. cit., p. 202.
4. Ibíd.

gobernar. Lo alarmante de este proceso es que los humanos ya no pueden detener la maquinaria que han creado y corregir las elecciones que han sido programadas.

Dentro de una red, el lenguaje humano solo puede ser operacional cuando obedece a reglas integradas de orden sintáctico y compatibilidad semántica. Los actos lingüísticos que no siguen las reglas conforme al código son simplemente descartados: el superoganismo bioinformático lee el lenguaje humano y lo descarta como ruido.

En un artículo titulado "Networks, Swarms, Multitudes" [Redes, enjambres, multitudes], el biólogo Eugene Thacker estudia las analogías y diferencias entre la colectividad y la conectividad y destaca que la colectividad implica cierto grado de conexión, pero no a la inversa: la conectividad no implica la existencia de un colectivo.

Hablando sobre los enjambres, Thacker escribe:

> - Un enjambre es una organización de múltiples unidades individualizadas con algún tipo de relación entre ellas. Es decir, un enjambre es un tipo particular de colectividad o fenómeno de grupo que puede o no depender de una condición de conectividad.
> - Un enjambre es una colectividad definida por lo relacional. Esto se aplica tanto al nivel de las unidades individuales como a la organización total del enjambre. La relación es la regla en el enjambre.
> - Un enjambre es un fenómeno dinámico (a raíz de su condición relacional). Esto lo diferencia del concepto de "red", que tiene su raíz en la teoría de grafos y en modelos espaciales para comprender matemáticamente las "cosas" (o nodos) y las "relaciones" (o límites). Un enjambre siempre existe en el tiempo y, por ello, está siempre actuando, interactuando, interrelacionándose y autotransformándose. En algún punto, las "redes vivas" y los "enjambres" se superponen. [...]
> Todos los estudios en ciencias de redes, inteligencia de enjambres y biocomplejidad, definen la autoorganización como el surgimiento de un patrón global a partir de interacciones lo-

calizadas. Esta definición paradójica hace interesante política, tecnológica y biológicamente a los enjambres, ya que introduce una intencionalidad-sin-intención, un acto-sin-actor y un todo heterogéneo. En los enjambres no existe un comando central, una unidad o agente que sea capaz de vigilar, supervisar y controlar su totalidad. Y, sin embargo, sus acciones están dirigidas, su movimiento motivado y su *patrón* tiene un *propósito*. Esta es la paradoja de los enjambres.

De hecho, la tensión en los enjambres, en tanto entidades políticas como biológicas, es una tensión entre el patrón y el propósito. La organización no implica necesariamente una razón para su propia existencia, a no ser que la organización en sí misma sea la razón. En un polo, son colectividades altamente dirigidas y con un propósito, como una multitud de manifestantes (cuyo propósito es bloquear las calles de la ciudad para obtener visibilidad), o en términos puramente biológicos, un enjambre de hormigas obreras (cuyo propósito es buscar una fuente de alimento). Tales colectividades pueden llamarse enjambres, ya que poseen dos componentes básicos que las caracterizan: muestran patrones globales a partir de interacciones locales y una fuerza direccional con intención que no tiene un control centralizado. En el otro polo, están las colectividades altamente ordenadas y organizadas dinámicamente, pero que no muestran ningún "propósito" u objetivo manifiesto más que el de mantenerse a sí mismos como tales. Los ejemplos pueden incluir una gran multitud en un festival o concierto o, a nivel biológico, bandadas de pájaros y bancos de peces. Mientras los investigadores interpreten tales ejemplos como resultado de una necesidad evolutiva (y, por lo tanto, dictada por el propósito de la supervivencia), el tipo de teleología que esto implique será remota, indirecta y dependerá en última instancia de la capacidad explicativa de la teoría de la evolución. [...]

Existen, entonces, dos ejes, dos tipos de tensión diferente y dos conjuntos de conceptos. En un eje se encuentra la tensión entre *colectividad* y *conectividad*. Mientras que la conectividad es un prerrequisito para la colectividad, la colectividad,

> en cambio, no es un prerrequisito necesario para la conectividad como tal. Las complicaciones surgen cuando una combinación de euforia tecnológica y nuevas prácticas sociales conducen a una visión extremadamente optimista de la conectividad como algo que implica colectividad. En el punto extremo del determinismo tecnológico, las formas políticas como la democracia se vuelven inherentes tanto a la naturaleza como a la tecnología.[5]

Conectividad no implica colectividad. La colectividad, de hecho, es una relación de cuerpos que comparten un entendimiento analógico, que negocian continuamente sobre la relevancia semántica de sus intercambios lingüísticos y sobre el significado de sus interacciones, en condiciones de inclusión afectiva.

La colectividad tiene lugar bajo condiciones de conjunción, mientras que el enjambre es un cuerpo conectivo sin conjunción, sin colectividad afectiva consciente. La conjunción surge de una atracción sin motivo y lógicamente innecesaria, cuyo propósito no está implícito en su patrón. La conjunción es una concatenación aleatoria, cuya única regla es el deseo. Además, la conjunción no tiene nada que ver con la pertenencia. Mientras esta supone una implicación necesaria y una identidad fija, la conjunción no refiere a algo integrado o natural. Los actos conjuntivos no presuponen ningún significado, ya que este es *creado* por los actos de conjunción.

En la conjunción, el conocimiento es creación, no reconocimiento. Por el contrario, en los sistemas conectivos no hay conocimiento, sino mero reconocimiento sintáctico. La conexión supone un efecto de funcionalidad maquínica y no

5. Eugene Thacker, "Networks, Swarms, Multitudes, Part Two", en *CTheory*, disponible online en www.ctheory.net/articles.aspx?id=423 [última consulta: junio de 2017].

de fusión significativa. En ella, la comunicación implica la interfaz y la interoperatividad. Solo los segmentos que con anterioridad se hicieron lingüísticamente compatibles pueden interactuar. La red penetra el cuerpo social, insertando segmentos conectivos y convirtiendo el cuerpo en un enjambre.

Mientras que la conjunción supone un criterio de interpretación semántico, la conexión requiere uno puramente sintáctico. El agente conectivo (o máquina) debe reconocer una secuencia y llevar a cabo la operación prevista por la *sintaxis general* (o sistema operativo). La traducción de posibilidades semánticas a alternativas binarias sintácticas es el proceso que conduce a la construcción de una red digital. No hay margen para la ambigüedad en el intercambio de mensajes.

La colectividad toma forma en la esfera de la conjunción, cuando los organismos conscientes y sensitivos entran en una relación recíproca de transformación mutua, que implica la ambigüedad y el cuestionamiento continuos. La conectividad, en cambio, es la implicación lógica integrada en las interfaces bioinformáticas del lenguaje tecnológico.

COLAPSO Y SUBJETIVACIÓN

En el panorama político moderno, el colapso del sistema se consideraba como una oportunidad para el cambio radical. *Revolución* es el término que se refiere a la subversión y al cambio consciente de las estructuras sociales existentes. Este concepto, crucial en el léxico de la Modernidad, no describe adecuadamente el proceso de cambio, ya que se basa en la ilusión del control total de la realidad social a través de una voluntad racional y de proyectos lineales de transformación. Sin embargo, aunque sea teóricamente impreciso, el concepto de revolución ha sido útil a nivel práctico para describir esos procesos radicales de transfor-

mación consciente y voluntaria que marcaron la historia de los tiempos modernos.

Las revoluciones estuvieron a menudo condenadas a dar nacimiento a sistemas violentos y totalitarios, y por lo general no lograron realizar sus proyectos utópicos. No obstante, transformaron los colapsos sociales en cambios radicales y sentaron las bases para la transferencia del poder político de un grupo dominante a otro.

La desregulación neoliberal puede ser vista como la última revolución efectiva en la historia humana. Al unirse a la revolución técnica de la red digital, el capitalismo neoliberal se ha convertido en un sistema que es simultáneamente flexible y *resiliente*. Gracias a esa flexibilidad, el capitalismo neoliberal logró reprimir la turbulencia social de los años setenta y capturar la evolución técnica de los años ochenta. Aunque celebró la democracia como un valor político universal, la desregulación financiera destruyó las condiciones de la democracia moderna burguesa y reemplazó la decisión política por un sistema de automatismos financieros.

Sin embargo, lejos de ser estable, el capitalismo interconectado es un sistema que está continuamente al borde del colapso. Pero el colapso final nunca llega, gracias a la resiliencia de la autorregulación que el capitalismo toma prestada del sistema en red del intercambio semiótico. Cuanto más complejo se vuelve un sistema, más inclinado se halla hacia la disrupción y, al mismo tiempo, menos susceptible será al control voluntario y, por lo tanto, al cambio consciente e intencional.

En 1917, cuando los sistemas político y militar de Rusia estaban al borde del colapso, Lenin instó a la transformación de la guerra imperialista en revolución. Como sabemos, su llamamiento fue efectivo. La Revolución soviética sobrevino y la morfogénesis social tomó la forma de una dictadura comunista. La historia de los dos siglos de modernidad está llena de este tipo de ejemplos. Las disrupciones culminaron en colapsos y los colapsos dieron lugar

a revoluciones. Pero, hoy en día, el colapso toma la forma de una disrupción, y ya no da lugar a una revolución. En su lugar, conduce a la consolidación del poder. Luego de la disrupción sigue una morfostasis,[6] de manera que un proceso de morfogénesis revolucionaria parece estar fuera de alcance.

Como afirmé anteriormente, la complejidad es una relación entre el tiempo y la información. Un sistema es complejo cuando la densidad de la infoesfera satura la receptividad de la psicoesfera, y la velocidad de circulación de la información supera la capacidad humana de elaborar signos en el tiempo. Cuando la infoesfera se satura y se vuelve demasiado densa y rápida para la elaboración consciente, comienzan a operar reductores automáticos de la complejidad. Una disrupción es el efecto producido por la irrupción de un evento impredecible en una cadena o un flujo. En la esfera de la conectividad, las disrupciones tienden a proliferar porque la sobrecarga de la infoesfera hace a los actores humanos incapaces de gobernar la complejidad sistémica de las estructuras sociales y tecnológicas.

Las disrupciones pueden suceder debido a la interferencia impredecible de la naturaleza en la tecnoesfera, como cuando la nube de un volcán de Islandia bloqueó el tráfico aéreo europeo en marzo de 2010. O las disrupciones pueden ocurrir debido a los límites del control tecnológico, como sucedió en Chernóbil en 1986, o con el derrame masivo de petróleo en el golfo de México durante la primavera de 2010. También pueden producirse por la interferencia de la psique social en el flujo automático de información, como, por ejemplo, cuando los efectos de pánico afectan el circuito financiero.

6. Proceso por medio del cual un sistema mantiene intercambios con el ambiente que lo rodea, sin que esto pueda alterar las condiciones internas, cuyo objetivo es controlar su equilibrio y buen funcionamiento. [N. de la T.]

En el transcurso de la Modernidad, con la lenta circulación de la información y, consecuentemente, con la efectividad de la voluntad política y el gobierno racional, las disrupciones eran consideradas desencadenantes de morfogénesis sociales. Durante una disrupción, se esperaba que el poder político se debilitara, que las fuerzas sociales se movilizaran, y así esta situación proveía una oportunidad para la revolución. En condiciones de baja complejidad, la razón política era capaz de cambiar la organización social de manera tal que pudiera surgir un nuevo patrón. Pero en nuestra situación actual, cuando la densidad y la velocidad de información son demasiado altas para la elaboración consciente, las disrupciones tienden a ser morfostáticas y a reforzar los patrones que las produjeron.

¿Por qué los sistemas se vuelven más resilientes cuando crece su complejidad? Porque mientras más complejos sean, más conocimiento debe concentrarse, hasta que el sistema deviene inaccesible en su totalidad.

En un artículo titulado "The Great Consolidation" [La gran consolidación], que comentaba las múltiples disrupciones del año 2010 –el colapso financiero griego, la nube proveniente de Islandia que cubría los cielos europeos y el gran derrame de petróleo en el golfo mexicano–, Ross Douthat, columnista de opinión para el *New York Times*, escribió:

> la crisis económica está produciendo consolidación en lugar de revolución, el afianzamiento de la autoridad en lugar de su disolución y la concentración del poder en manos de la misma élite que presidió al desastre en primer lugar. [...] El pánico de 2008 sucedió en parte porque el interés público se había vinculado de tal manera con los intereses privados que estos últimos no podían permitirse fallar. Pero todo lo que hicimos para frenar el pánico y toda la legislación que hemos pasado, solo ha fortalecido la simbiosis. [...] Dieciocho meses después de la crisis financiera, los intereses de los financieros [estadounidenses], de los directores ejecutivos, burócratas y políticos se han unido

> más que nunca. [...] Esta es la lógica perversa de la meritocracia. Una vez que un sistema se hace lo suficientemente complejo, ya no importa cuánto demos de lo mejor y más brillante de nosotros, las cosas se arruinan igual. Cada crisis incrementa su autoridad, porque ellos parecen ser los únicos que comprenden el sistema lo suficientemente bien como para poder arreglarlo. Pero sus arreglos tienden a hacer al sistema aún más complejo y centralizado, y más vulnerable ante la próxima sorpresa de seguridad nacional, el próximo desastre natural y la próxima crisis económica.[7]

Estas consideraciones apuntan esencialmente a la resiliencia del sistema, pero no responden a una segunda pregunta: ¿por qué la sociedad parece ser incapaz de crear formas de solidaridad consciente que puedan generar una ruptura en el sistema y comenzar de este modo procesos de autonomía colectiva?

En una situación de alta complejidad, el cuerpo social se desconecta del cerebro social, y la sensibilidad se desconecta del intelecto; la conciencia social se ve amenazada y se fragmenta de tal manera que la rabia contra la explotación se convierte en frustración y autodesprecio. Los procesos de subjetivación no encuentran el camino hacia la autonomía social. Es tiempo ahora de examinar la subjetivación. De esto tratará la tercera parte del libro.

7. Ross Douthat, "The Great Consolidation", en *The New York Times*, 16 de mayo de 2010, disponible online en www.nytimes.com/2010/05/17/opinion/17douthat.html?_r=0 [última consulta: junio de 2017].

PARTE 3

LA SUBJETIVACIÓN

"El tiempo está fuera de quicio", escribió Gregory Bateson citando a Hamlet. Desquiciado, dislocado. La creciente conectividad y el sometimiento de la actividad cognitiva a las máquinas digitales ha provocado una desarticulación entre el ritmo mutado de la mente conectada y el ritmo de la mente corporal. Como consecuencia, el *general intellect* se ha separado de su cuerpo.

El problema aquí no es el sujeto en cuanto realidad dada y estática. El problema es la subjetivación, el proceso de surgimiento de conciencia y autorreflexividad de la mente, sin considerar a esta última de manera aislada, sino en el contexto del entorno tecnológico y del conflicto social. La subjetivación también debe ser entendida como morfogénesis, como la creación de formas.

7

MORFOGÉNESIS SOCIAL Y NEUROPLASTICIDAD

FUERA DE QUICIO

En la sección anterior, esbocé una breve historia del *general intellect*, basada en la relación entre el lenguaje de la máquina y los cerebros vivos que cooperan en el conocimiento científico y en la producción técnica del mundo. Ahora quisiera investigar el concepto de neuropatología y neuroplasticidad para visualizar la mutación que está experimentando el cerebro social y para valorar las posibilidades que trae consigo la actual composición del *general intellect*.

Desde los últimos años del siglo pasado, se vienen multiplicando, en la esfera de la sensibilidad estética, síntomas de una especie de disonancia y desequilibrio temporal. El ritmo de vida se halla perturbado por una sensación de aceleración que fragmenta la experiencia y la percepción sensorial en sí misma.

El tiempo está desquiciado, desarticulado; y el *general intellect* se ha desconectado de su cuerpo. Dado que sabemos que el cerebro está equipado con un nivel increí-

blemente alto de neuroplasticidad, tenemos motivos para preguntarnos si el cerebro plástico logrará encontrar la salida de este laberinto y si el sistema nervioso descubrirá una nueva conjunción posible entre el mundo y la mente.

Debemos concentrarnos en el concepto de neuroplasticidad, es decir, la capacidad del cerebro para reconfigurar la relación entre el ritmo de la mente receptora y el del transmisor, un universo caótico que envía signos que ya no están filtrados por la estructura de un orden semiótico compartido.

NEUROPLASTICIDAD: LA MUTACIÓN CONECTIVA Y EL CEREBRO

La migraña es una enfermedad bien conocida (aunque no explicada completamente, ni tratada de manera efectiva). Se genera por procesos físicos localizados en el cerebro que pueden producir efectos psicológicos, como la depresión. En su libro sobre las migrañas, Oliver Sacks destaca la unidad indisociable de las reacciones psicofisiológicas y recurre a la teoría del caos como marco para explicar este fenómeno. La complejidad del cerebro hace imposible describir completamente los procesos involucrados en las migrañas, pero según Sacks:

> La migraña empieza como una inestabilidad, una perturbación, un desequilibrio, un estado inestable (o metaestable), que tarde o temprano gravita hacia una de esas dos posiciones estables: la de la "salud" o la de la "enfermedad". [...]
> McKenzie llamó en una ocasión al párkinson "caos organizado", y lo mismo podemos decir de la migraña. Primero el caos, a continuación la organización, un orden enfermo; ¡es difícil saber qué es peor! Lo terrible de lo primero reside en su incertidumbre, su fluir; lo terrible de lo segundo en su sensación de inmutable y aplastante permanencia. Sin embargo, el tratamiento solo es posible antes de que la migraña se "solidifique" en formas fijas e inamovibles.

> El término "caos", por cierto, puede considerarse en este caso algo más que una figura retórica, pues el tipo de inestabilidad, de fluctuación, de cambio repentino que podemos observar aquí nos recuerda enormemente al que podemos ver en otros sistemas complejos –el clima, por ejemplo–, y su comprensión puede exigir la idea formal del "caos" y una teoría de los sistemas dinámicos y complejos (teoría del caos). Puede que sea importante, entonces, considerar así la migraña, como un trastorno complejo y dinámico del comportamiento y la regulación neural. El control sutil (y, normalmente, la libertad de acción) de lo que llamamos "salud" podría, paradójicamente, estar basado en el caos.[1]

En *The New Wounded* [Los nuevos heridos], Catherine Malabou redefine la relación entre cerebro, mente y alma partiendo de la consideración de que ELpárkinson, el alzhéimer y el estrés postraumático son hoy en día las principales fuentes de sufrimiento mental, y que deberíamos, por lo tanto, estar preparados para vincular lo neurológico a la esfera cognitiva y lo cognitivo a la esfera psicológica. "La actividad cerebral va mucho más allá del mero trabajo de cognición e incluso de la conciencia, para abarcar la trama afectiva, sensorial y erótica, sin la cual ni la cognición ni la conciencia existirían", señala Malabou.[2] El fundamento teórico del psicoanálisis de Freud era esencialmente la separación de la psicología y la neurología, y este acto dio como resultado la interpretación de los procesos psíquicos en términos de lenguaje. Pero "el inconsciente está estructurado como un lenguaje", dice la autora, "solo en la medida en que el cerebro no hable".[3]

1. Oliver Sacks, *Migraña*, Barcelona, Anagrama, 2010, p. 57.
2. Catherine Malabou, *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*, Nueva York, Universidad de Fordham, 2012, p. 4.
3. Ibíd., p. 9.

La interpretación freudiana de la sexualidad está basada en la eliminación de toda consideración física del cerebro, pero Malabou cuestiona esta supresión, al observar que:

> No hace falta mucho (unas pocas rupturas vasculares, mínimas en términos de su tamaño y envergadura) para alterar la identidad de manera, a veces, irreversible. [...] Contrariamente a lo que afirma Freud, la sexualidad siempre está expuesta a un régimen más radical de eventos: el shock y la contingencia de rupturas que anulan conexiones neuronales. [...] De ahora en adelante, las personas con lesiones cerebrales formarán una parte integral del panorama psico-patológico.[4]

El trauma, el deterioro físico de la funcionalidad cerebral y el estrés provocado por agresiones externas son condiciones que causan transformaciones con implicaciones psíquicas. Malabou propone una aproximación neuro-psicoanalítica para describir los efectos psicológicos de los traumas y las transformaciones neurológicas.

Según esta autora, necesitamos integrar el planteo neurológico con el psicoanalítico si queremos comprender las enfermedades orgánicas como el párkinson y el alzhéimer. Lo mismo puede decirse respecto a la mutación conectiva producida por la transformación tecnológica y por la intensificación de estímulos nerviosos procedentes de la infoesfera acelerada. La hiperestimulación de la atención y los cambios dramáticos que afectan nuestro entorno pueden considerarse factores mutagénicos pertenecientes a la esfera del trauma y, por lo tanto, exigen una integración de las aproximaciones psicológicas y neurológicas.

El concepto de neuroplasticidad es crucial desde dos puntos de vista: provee las condiciones para comprender cómo el sustrato neuronal se está adaptando a la mutación

4. Catherine Malaboud, ibíd.

conectiva en curso, pero también otorga la posibilidad de prever una acción consciente para transformar la mente social.

Según el investigador Dimitris Papadopoulos:

> La plasticidad comienza ahí donde los genes se detienen: la especificidad del organismo individual. La plasticidad aparece cuando trabaja la epigenética: el mundano hacer y rehacer de la totalidad de un organismo en el proceso de su desarrollo. Más que la relativa maleabilidad de la materia cerebral, la plasticidad se refiere a la posibilidad de recombinar materia cerebro-corporal. No como un proceso abstracto y general de regeneración neuronal, sino como un proceso que tiene lugar de manera epigenética, es decir, de acuerdo con la realidad específica y contingente de cada organismo particular.[5]

El surgimiento del cuerpo no es el mero despliegue de información contenida en el ADN, sino la interacción entre la información genética y las condiciones ambientales donde los genes se convierten en un organismo.

Según Papadopoulos, el cuerpo emergente existe en el ámbito de su propia trayectoria de desarrollo y actualidad, pero es emergente porque la creación de nuevas formas siempre está limitada por las condiciones contingentes de la existencia. El cerebro-cuerpo incipiente y encarnado es impensable y, de hecho, no puede existir fuera del cronotopo de la ontogénesis. La descripción de Papadopoulos de la epigenética y del cuerpo emergente recuerda al concepto de cuerpo sin órganos que Deleuze y Guattari describen en *Mil mesetas*. La descripción neuroplástica va más allá del modelo computacional.

5. Dimitris Papadopoulos, "The Imaginary of Plasticity: Neural Embodiment, Epigenetics and Ecomorphs", en *The Sociological Review*, vol. 59, núm. 3, 2011, p. 433.

> Las representaciones mentales en el cognitivismo son el resultado de procesos neurofisiológicos innatos que son independientes del contexto y universales en el cerebro humano. El pensar tiene una estructura universal algorítmica y reside en arquitecturas neuronales fijas.
>
> Lo que resulta crucial en el conexionismo es que el peso de los nodos no es algo dado, sino que surge a partir del conocimiento. Mientras el computacionalismo presupone estructuras neuronales innatas, el conexionismo presupone arquitecturas semiabiertas y no lineales que se despliegan durante el propio proceso ontogenético de desarrollo. La materia cerebral es simultáneamente el actor y el resultado de su propia actividad.[6]

Sin embargo, como afirma Malabou en su libro *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, las implicaciones políticas del modelo de la neuroplasticidad resultan muy importantes. Según ella, la plasticidad es la relación que tiene un individuo con lo que, por un lado, lo ata originalmente a sí mismo, a su propia forma, y con lo que, por otro lado, le permite lanzarse al vacío de toda identidad, abandonar toda determinación fija y rígida.[7]

La adherencia de la actividad mental al sustrato neuronal no explica todo acerca del surgimiento del cuerpo consciente, el desplazamiento de la neurología a la conciencia solo se puede explicar si se hace referencia a la interacción con el entorno y a la intencionalidad que está inscripta en la conciencia. En palabras del neurólogo Antonio Damasio, la conciencia es el modo en el que "el dueño de la película en el cerebro emerge".[8]

6. Ibíd., pp. 439 y 440.
7. Catherine Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, Madrid, Arena Libros, 2007.
8. Antonio Damasio, *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 2000, p. 340.

AFECCIÓN Y LENGUAJE

Un desequilibrio entre la potencialidad orgánica del cerebro y los efectos de estimulación nerviosa del entorno afecta a los procesos cognitivos tanto como a la sensibilidad. La memoria, el lenguaje y la propia capacidad de discriminación crítica están involucrados en el proceso de mutación que irrumpe en las características orgánicas de la actividad nerviosa e interfiere con las formas de cognición establecidas.

Una mutación está actualmente invadiendo los procesos cognitivos en muchos niveles, dado que la actividad mental forma parte de la infoesfera digital interconectada. El lenguaje se está volviendo cada vez más frágil, dado que una nueva generación de humanos ahora aprende más palabras de una máquina que de sus madres. En su libro *El orden simbólico de la madre*, la filósofa feminista italiana Luisa Muraro plantea que el acceso al lenguaje se hace posible gracias a la relación afectiva con el cuerpo de la madre.[9] La relación misma entre significante y significado está basada en la confianza respecto a la nominación sugerida por la madre. Las palabras significan algo porque han sido dichas e intercambiadas en la pragmática afectiva del descubrimiento corporal del entorno. Uno cree que este líquido es "agua" porque su madre lo dice. El origen del vínculo entre significante y significado no es una operación, sino que ocurre por medio del afecto. La voz, el contexto pragmático y el significado corporal son los que establecen el vínculo semántico. El mundo es significativo porque ha sido permeado por la creación afectiva de sentido.

9. Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y horas, 1994.

Ahora bien, a este nivel se está produciendo una transformación vinculada a la separación del niño del cuerpo de su madre durante los años de adquisición del lenguaje. La emancipación de la mujer se ha convertido en el sometimiento capitalista de su tiempo y su atención. El mercado laboral global captura cada vez más a las mujeres. Miles de ellas migran desde las ciudades pobres del sur global hacia las atestadas metrópolis del afluente norte. Millones de niños en Manhattan, en Milán, en Londres son cuidados por niñeras que han venido desde Manila, Nairobi o Jakarta, y los niños pasan cada vez más tiempo interactuando con pantallas. La adquisición del lenguaje se transfiere, por lo tanto, del ambiente afectivo del contacto físico al ambiente operacional de la máquina lingüística universal.

Pero las palabras, como señalé, se asocian afectivamente al significado. A medida que la adquisición del lenguaje se separa del cuerpo y se reduce a la función de significación operacional, el vínculo entre las palabras y la realidad se debilita, se hace frágil y precario. El significado de las palabras se reduce a una convención operacional, despojada de raíces corporales.

La singularidad del lenguaje tiene sus raíces en la voz, el punto de conjunción entre el significado y la carne. Una vez que las palabras se separan de la voz, su efectividad y significado solo se basan en la convención de eficiencia operacional. La singularidad de la *performance* lingüística se pierde porque la adquisición del lenguaje se da bajo condiciones de conformidad convencional.

Los sociólogos y economistas usan la palabra *precarización* para referirse a la transformación jurídica de las relaciones laborales. Los trabajadores se vuelven precarios cuando ya no los protegen ni los contratos ni las leyes, cuando deben buscar trabajo continuamente y negociar sus propias condiciones laborales y salarios. Sin embargo, creo que el núcleo de la transformación subyacente

al proceso de precarización social, que está sentando las bases para la destrucción de los vínculos de solidaridad entre los trabajadores, se halla en la esfera psicológica y cognitiva. El debilitamiento del lenguaje, su reducción a un modo operacional, es la condición cognitiva y emocional para el actual proceso de precarización de la vida en el espacio social.

La aceleración de la infoesfera está afectando cada faceta de la actividad cognitiva. En el ambiente interconectado, se estimula y moviliza continuamente la atención y se debilita la capacidad para concentrarse en un único flujo de información, como lo ha demostrado el incremento de trastornos por déficit de atención, un síntoma del debilitamiento de la capacidad mental humana para elaborar la experiencia.

Como consecuencia, también se transforma el proceso de memorización. Los humanos tienden a transferir su memoria a las máquinas y a memorizar principalmente protocolos técnicos para acceder a esa memoria uniformada. A su vez, la uniformidad de la memoria afecta la imaginación, pues esta es la recombinación del material memorizado. La singularidad de la recombinación imaginativa se halla vinculada a la singularidad de los engramas almacenados, huellas mnésicas o *memes*. En su libro *Guerra de memes*,[10] publicado por Adbusters, Kalle Lasn examina la automatización de la memoria colectiva y la creciente uniformidad de la imaginación.

Quisiera hacer aquí una última consideración respecto a la facultad cognitiva de la discriminación, la base de la actitud cultural que llamamos "crítica". La habilidad para distinguir lo verdadero de lo falso en las enunciaciones,

10. Kalle Lasn, *Guerra de memes. La destrucción creativa de la economía neoclásisca*, Lituania, Interzone Industries, 2015.

enfatizada por la filosofía moderna y el pensamiento político, era posible gracias al predominio del texto escrito en la infoesfera.

Cuando la mente singular se expone a información secuencial, puede interpretar secuencialmente el significado de una enunciación con el objetivo de discriminar acerca de la fiabilidad de su contenido. A medida que el flujo electrónico de información se acelera, el tiempo para la elaboración se reduce. Su interpretación crítica se hace cada vez más difícil, dado que el proceso hermenéutico debe realizarse cada vez más rápido. Por esta razón, la facultad crítica tiende a ser reemplazada por la mitología, como predijo McLuhan en *Comprender los medios de comunicación*. La mitología se vuelve el modo predominante de elaboración mental, ya que la simultaneidad de los medios configuracionales de comunicación reemplaza la secuencialidad del texto escrito.

EL NOSOTROS DE LA MENTE

En noviembre de 2012, participé en un congreso cuyo título era "Las psicopatologías del capitalismo cognitivo".[11] El tema, el lugar y la combinación intelectual evidenciada por la lista de conferencistas sugerían que sería un paso significativo en la creación de una conciencia filosófica y política de la presente crisis, que está afectando a la ecología mental de la civilización capitalista y a su posible evolución. Por primera vez, un

11. "The Psychopathologies of Cognitive Capitalism", primera parte, organizado por Arne de Boer, Warren Niedich y Jason Smith, en el CalArts de Los Ángeles, con participación mía y de Jonathan Beller, Jodi Dean, Tiziana Terranova, Patricia Pisters y Bruce Wexler. La segunda parte de la conferencia se realizó en el ICI de Berlín en marzo de 2013.

análisis europeo centrado particularmente en los problemas de la subjetivación social se confrontó a la experiencia californiana y a la específica composición del trabajo propia de la tierra de Disney, Apple y Google. El campo teórico de recomposición social se abordó desde el punto de vista conceptual de la neuroplasticidad, integrando disciplinas como la neurología, la ecología de la mente y la psicopatología.

Desde los años sesenta, en el contexto californiano, la experiencia psicodélica y la investigación sobre los estados alterados de la mente se encontraron con la potencia de cambio mental que ofrecía la industria tecnológica. El Instituto de Investigación Mental en Palo Alto, los trabajos de Gregory Bateson y de Paul Watzlawick, la imaginación literaria de Philip K. Dick y las políticas psicodélicas de Timothy Leary marcaron una reconfiguración mentalista del legado filosófico europeo y abrieron la vía a una reconceptualización del devenir social.

En los últimos treinta años, California ha sido la cuna tanto de la ideología de la nueva economía como de la realidad de las nuevas tecnologías, ha nutrido una cultura tecno-mentalista y ha dado nacimiento a una rama especial de darwinismo social que se expresa en los mercados culturales, en revistas como *Wired* o en libros como *Out of Control* [Fuera de control], de Kevin Kelly.

La transformación técnica implícita en los procesos de globalización está cambiando los prospectos socioculturales tan profundamente que las herramientas conceptuales heredadas de la teoría crítica europea ya no resultan suficientes para imaginar el futuro de la evolución humana. Por esta razón, creo que ese congreso en Los Ángeles marcó el primer intento por desplazar el objeto de la reflexión socioantropológica y de vincular las esferas conceptuales de la recomposición social y la subjetivación psicológica, con la de la evolución tecno-mental.

SUBINDIVIDUAL Y SUPRACOLECTIVO: EL NOSOTROS DE LA MENTE

Como recordó Bruce Wexler durante su conferencia en aquel congreso, el hombre es el animal que configura el entorno que a su vez configura su cerebro. La infoesfera es el entorno en donde tiene lugar este moldeo mental. En la tecnoesfera contemporánea, la política, en cuanto actividad que pretende cambiar las instituciones y el comportamiento colectivo, está siendo reemplazada cada vez más por dispositivos que alteran el cerebro. El problema de la neuroplasticidad pasa a un primer plano a la hora de analizar el cambio social. El concepto pertenece originalmente al dominio biogenético y se refiere, en particular, a la epigénesis, los procesos que conducen desde la información genética del ADN al desarrollo del organismo. Contrariamente a la interpretación determinista de la biogenética, los investigadores de la neuroplasticidad asumen que los procesos epigenéticos no están ni inscriptos, ni preformados en el ADN y afirman que el despliegue epigenético de un organismo está influenciado por su entorno. Así, hablan de neuroplasticidad para reivindicar la capacidad del sistema nervioso de adaptarse a las condiciones ambientales en las que evoluciona el organismo.[12]

Mi interés aquí está centrado en la evolución del sistema nervioso social, en su capacidad para adaptarse a los cambios externos de su entorno, particularmente a los cambios en la esfera técnica.

En la actual infoesfera digital, la actividad consciente participa de concatenaciones conectivas supraindividuales. Las concatenaciones conectivas configuran la actividad cognitiva y el inconsciente de acuerdo con una mo-

12. Ver en particular Dimitris Papadopoulos, "The Imaginary of Plasticity: Neural Embodiment, Epigenetics and Ecomorphs", ob. cit.

dalidad de percepción discreta, es decir, no continua. Las reglas sintácticas de intercambio semiótico reemplazan a aquellas reglas semánticas que operaban en la dimensión de la relación conjuntiva y la comunicación analógica. Aquellos que viven en la esfera global digital no pueden escapar de las implicaciones de la concatenación conectiva si pretenden interactuar en el ámbito colectivo. Si el individuo quiere producir efectos en este último, él o ella deben respetar las reglas de interacción. Esta es la razón por la cual se ha roto el arte de la política, pues uno no puede interactuar eficientemente en la dimensión colectiva si previamente no ha aceptado las reglas de conformidad que configuran el lenguaje, la acción y la interpretación de los signos. El establecimiento de un formato de interacción conectivo entre los humanos reconfigura la composición social. Es verdad que el pensamiento disidente es posible y que las enunciaciones disidentes también lo son. Pero aquellos que las profieren están, en efecto, renunciando a la comunicación, porque el formato que hace posible la comunicación es incapaz de transmitir los mensajes que no sean compatibles con el código.

En el mundo industrial, el cerebro social estaba configurado por actos estandarizados de producción física, pero la esfera mental estaba solo parcialmente involucrada en los procesos de estandarización. Como señalé anteriormente, el trabajador metalúrgico de la clásica fábrica industrial estaba forzado a mover sus músculos al ritmo de la cadena de montaje, pero su mente era relativamente libre. El capitalismo cognitivo consiste en la estandarización de los procesos cognitivos, y la actividad mental no puede separarse o desviarse del flujo de información, dado que este flujo es, precisamente, la máquina cognitiva. Los procesos cognitivos están directamente configurados por formatos conectivos y la actividad inconsciente en sí misma está influenciada por toda la transformación de nuestro ambiente mental.

En *El ojo de la mente*,[13] un libro editado por Daniel Dennett y Douglas Hofstadter en el año 1981, se invita a filósofos, psicólogos, programadores informáticos y novelistas a investigar la interdependencia entre el hardware y el software de los procesos cognitivos. La pregunta principal del libro podría expresarse de la siguiente manera: ¿cuál es la relación entre la composición neurofísica del cerebro y la autopercepción consciente del organismo pensante? ¿Cuál es la mente de mi *yo*? ¿Cuál es el *yo* de mi *mente*? En este libro, Dennett y Hofstadter investigan los efectos de los procesos de interacción en el cerebro individual. Creo que ahora deberíamos reformular su interrogante básico a un nivel diferente. Para poder comprender cómo los flujos subindividuales están reconfigurando el espacio colectivo de la sensibilidad, deberíamos investigar los efectos de la infoesfera conectiva en la mente social y al mismo tiempo en una dimensión subindividual. Al fin y al cabo, necesitamos estudiar la formación de la mente social desde el punto de vista de la relación entre sensibilidad y cultura: el *nosotros* de la mente. Tal investigación deberá cuestionar los límites y el alcance de la plasticidad del sistema nervioso.

MÁQUINA Y ESTRUCTURA

Los pensadores operaístas neomarxistas italianos y los filósofos franceses posestructuralistas como Deleuze, Guattari, Lyotard y Foucault (a pesar de las diferencias en sus trayectorias intelectuales) investigaron una cuestión similar, aquella acerca del desarrollo de los procesos de subjetivación, comenzando por las capas materiales de la existencia social,

13. El título original del libro es *The Mind's I*, cuya traducción al español fue realizada por la editorial Sudamericana en 1983 con el nombre *El ojo de la mente: fantasías y reflexiones sobre el yo y el alma*. [N. de la T.]

la tecnología, el lenguaje y las afecciones. Gracias a la formulación del concepto de "composición" (composición de clase, composición social), el neomarxismo italiano de los años sesenta cuestionó directamente la metodología estructuralista. El estructuralismo está basado en la idea de que la evolución del sujeto está regida por patrones internos, mientras que, según el planteo posestructuralista, la composición social evoluciona debido a la interferencia de factores externos que entran en el espacio de la subjetivación. No son las estructuras internas, sino las máquinas externas las que configuran los flujos moleculares y subindividuales y los canalizan en las formas provisorias y siempre cambiantes de la sensibilidad.

En su artículo "Máquina y estructura", publicado en el periódico *Change* en 1971, Félix Guattari explica su ruptura con Lacan y su emancipación de la concepción freudiana del psicoanálisis, la cual está basada en el supuesto de que el inconsciente puede ser descripto como un sistema de estructuras lingüísticas, mitológicas y simbólicas.[14]

Cualquier estructura postula que sus elementos existen dentro de un sistema de referencias que conecta cada una de sus partes con el resto. La estructura en sí misma refiere además a otras estructuras como un elemento de una estructura más amplia. Ese pensamiento estructural, a partir de las nociones de totalización y des-totalización, se rehúsa a perder el control sobre el sujeto, es decir, a no poder reinscribirlo en otra nueva estructura.

Esto no se aplica a la máquina, a la que podemos describir como excéntrica en relación con el sujeto. La máquina viene de afuera, lo empuja y lo desplaza, cambiando el paisaje que lo rodea. La temporalidad entra en ella de diversas maneras y es la dimensión en la que ocurren los eventos. El surgimiento

14. Félix Guattari, "Máquina y estructura", en *Psicoanálisis y transversalidad: crítica psicoanalítica de las instituciones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, pp. 274-284.

de la máquina marca una ruptura que no resulta homogénea con la representación estructural.[15]

Una estructura es un sistema de relaciones internas, de interacciones que gobiernan al sujeto desde adentro. Una máquina, en cambio, es un actor excéntrico. Viene de afuera y cambia el marco en el cual se localiza el sujeto, de manera que este cambia de forma. La máquina, por lo tanto, pone en peligro el patrón estructural y provoca un desplazamiento del sujeto. Mientras las estructuras son esencialmente morfostáticas y territorializantes, las máquinas son factores de desterritorialización que conducen a la generación de nuevas formas. El concepto de máquina, que significa simplemente cualquier agente que esté trabajando y produciendo efectos, le da a Guattari la posibilidad de reemplazar al sujeto estructurado por la visión de un proceso de subjetivación que pertenece a la esfera del evento, no a la esfera de la replicación o la repetición, dado que este es el efecto de la acción de las máquinas.

COMPOSICIÓN, CONCIENCIA Y SUBJETIVACIÓN

Existe un núcleo de investigación de los ya mencionados pensadores franceses e italianos que gira alrededor de las siguientes preguntas: ¿cuál es el lado subjetivo del devenir social? ¿Cómo hacen las fuerzas sociales para desarrollar diferentes formas de conciencia e intenciones conflictivas? La respuesta la podemos hallar en la palabra "composición". El lado subjetivo del devenir social se encuentra en un fluir permanente, ya que es el resultado de una interminable transformación de la composición psicocultural de las formas colectivas de la mente, el alma y el inconsciente.

15. Félix Guattari, ibíd.

El devenir de la subjetividad social puede ser visto como una solución, en el sentido químico del término, una mezcla de distintas sustancias que se fusionan. La conciencia es la superficie de los perpetuos procesos de descomposición y recomposición que ocurren dentro del subconsciente social y que interactúan con los límites culturales de la imaginación, el pensamiento, y también con los límites neurológicos del cerebro. La conciencia es la capacidad de ubicarse a uno mismo en el mapa de los flujos composicionales de información, de deseo, de conflicto, etc. Propongo acuñar el término *composicionismo* para englobar los dos movimientos filosóficos que florecieron en Italia y Francia durante el largo período de 1968 y que han tenido efectos duraderos en la filosofía contemporánea. Los filósofos de estos movimientos rastrearon los procesos de subjetivación mediante el reconocimiento del perpetuo cambio en la composición de la vida social, provocado por flujos culturales, económicos, psicológicos y mitológicos que entran en juego en estos procesos.

En su último libro, *Caosmosis*, Guattari escribe: "En las brumas y miasmas que oscurecen nuestro fin de milenio, la cuestión de la subjetividad retorna hoy como un *leitmotiv* [...] todas las disciplinas tendrán que conjugar su creatividad para conjurar las situaciones de barbarie, de implosión mental, de espasmo caósmico que se perfilan en el horizonte [...]".[16]

¿A qué se refiere con la expresión "espasmo caósmico"?

EL ESPASMO CAÓSMICO

Según el vocabulario médico, un espasmo es la contracción repentina e involuntaria de un músculo, que produce generalmente dolor. En el marco del análisis de la subjetivación social, yo diría que un espasmo es una aceleración

16. Félix Guattari, *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 1996, pp. 163 y 164.

excesiva y compulsiva del ritmo del organismo social, una vibración forzada del ritmo de la comunicación social.

Un espasmo es una vibración dolorosa que fuerza al organismo a una extrema movilización de sus nervios y músculos. Deberíamos comprender esta aceleración, y la vibración dolorosa asociada a ella, en el contexto de la esfera contemporánea de trabajo cognitivo y su explotación del sistema nervioso. Llamo a este entorno, justamente, semiocapitalismo, puesto que los medios de valorización inherentes a él son en esencia herramientas semióticas. Una vez que la energía cognitiva se convierte en la principal fuerza de producción, el sistema nervioso de los organismos que existen bajo las condiciones del semiocapitalismo se halla sometido a una explotación acelerada, ya que la valorización del capital exige siempre más productividad.

Guattari siempre concibió la tecnología como un factor de enriquecimiento, como un medio para potenciar la mente y como una vía para la liberación social. Pero las máquinas se entrelazan y se conectan con la explotación capitalista y producen efectos de sometimiento, cuyo objetivo es el continuo incremento de la productividad y la explotación.

Esto conduce a espasmos, que son efecto de la violenta penetración de la explotación capitalista en la esfera de las tecnologías de la información que actúan sobre la cognición, la sensibilidad y el propio inconsciente. La sensibilidad se halla invadida por la aceleración de la información, y la vibración producida por esta celeridad de la explotación nerviosa induce a espasmos o a efectos espásticos.

¿Y qué deberíamos hacer cuando surge un espasmo?

Es necesario aclarar que Guattari no usa la palabra "espasmo" de forma aislada. Más bien, invoca los términos "espasmo caósmico". Para él, "caosmosis" es la superación del espasmo, la relajación de la vibración espasmódica. En la interacción entre el individuo y la esfera colectiva, en el vínculo entre la actividad neuronal individual y la concatenación conectiva, evoluciona el *nosotros de la mente*. La

neuroplasticidad del organismo singular interactúa con el ritmo de los automatismos colectivos del enjambre.

¿Por qué Guattari usa la expresión "espasmo caósmico"? ¿Cómo puede el espasmo ser visto como caósmico? Y antes que nada, ¿qué es la caosmosis? Caosmosis es la creación de un nuevo orden más complejo (que involucra tanto la sintonía como la simpatía) a partir de una situación de caos surgido como efecto de una aceleración espasmódica del universo semiótico que rodea al organismo.

En *¿Qué es la filosofía?*, un libro acerca de la filosofía y también acerca del envejecimiento, Deleuze y Guattari hablan de la relación entre el caos y el cerebro. "Del caos al cerebro" es el título de la conclusión del libro y comienza de la siguiente manera:

> Solo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos. Son *variabilidades* infinitas cuya desaparición y aparición coinciden. Son velocidades infinitas que se confunden con la inmovilidad de la nada incolora y silenciosa que recorren, sin naturaleza ni pensamiento. Es el instante del que no sabemos si es demasiado largo o demasiado corto para el tiempo. Recibimos latigazos que restallan como arterias. Incesantemente extraviamos nuestras ideas.[17]

Dado que la conciencia es demasiado lenta para procesar la información que viene de un mundo acelerado (tecnología de la información multiplicada por la explotación semiocapitalista), el mundo ya no puede ser traducido a un cosmos, un orden mental, sintonía y simpatía. Lo que

17. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 202.

está en juego aquí tiene muy poco que ver con la política y la historia y mucho más que ver con la neuroplasticidad de la evolución del cerebro.

Caosmosis es la reconfiguración de la relación entre la infoesfera y la mente, un proceso de re-sintonización y re-focalización que no puede ser prefijado por la voluntad política. Solo puede ser preparado por el moldeamiento de la sensibilidad.

Caosmosis es el desplazamiento de un ritmo de elaboración consciente hacia otro que sea capaz de elaborar lo que el anterior ya no podía procesar de manera consciente. Para definir el desplazamiento de un ritmo a otro, de un refrán a otro, Guattari propone el concepto de *caoideo*. Este, en el vocabulario de Guattari, es una especie de des-multiplicador, un agente de re-sintonización lingüístico que actúa como un refrán diferente al espasmódico y que es capaz de des-multiplicar el ritmo de este último.

"Así, pues, la finalidad primera de la cartografía ecosófica", escribe Guattari, "no será significar y comunicar, sino producir conformaciones de enunciación aptas para captar los puntos de singularidad de una situación".[18]

El proyecto filosófico, político y esquizoanalítico de Guattari no apuntaba a la adaptación, sino la re-focalización y a la singularización. De hecho, el objetivo de las técnicas psicoterapéuticas predominantes era ayudar al organismo que sufre a adaptarse a su entorno social y técnico. La intención de la psico-farmacología y la terapia psiquiátrica era aliviar el padecimiento psíquico para poder normalizar el comportamiento y reducir la subjetividad existente a las tareas de la explotación cognitiva. La reprogramación era una técnica que aspiraba a normalizar la singularidad y restablecer el sometimiento neurótico dentro del proceso de explotación neuronal y de acumulación del capital.

18. Félix Guattari, *Caosmosis*, ob. cit., p. 155.

El esquizoanálisis de Guattari, por otro lado, está basado en la idea de que curar es un proceso de singularización y no de conformidad. Pero este proceso de singularización implica unas dinámicas complejas de mutua transformación entre el entorno social y las mentes individuales.

En la esfera del capitalismo financiero, las concatenaciones lingüísticas predominantes producen un ritmo espasmódico. El espasmo no solo explota al hombre y a la mujer, al subordinar su trabajo cognitivo a la aceleración abstracta de la info-máquina, sino que también destruye la sensibilidad del organismo al someterla al estrés de la competencia y la estimulación permanente. En el vocabulario de Guattari, un *caoideo* es un dispositivo semiótico que le permite al organismo desconectarse de un ritmo patológico y crear una nueva concatenación entre la conciencia y la infoesfera. Caosmosis es el proceso evolutivo de recomposición que conduce al surgimiento de una nueva concatenación y, por lo tanto, a la posibilidad de una nueva sintonía simpática entre las moléculas que componen el cuerpo social y los flujos que circulan en la infoesfera.

El primer paso en esta caosmosis será desvincularse de las actuales concatenaciones estresantes. El segundo paso será el reajuste neurológico de la relación con la infoesfera. Esto no es un programa político, pues la política ha fracasado y es incapaz de lidiar con los procesos de metasubjetivación que supone la caosmosis. Guattari plantea que, para conseguir la desvinculación, la prefiguración y la re-sintonización, debemos crear caoideos. Estos no tienen nada que ver con la esfera de la voluntad y la decisión política. Más bien, pertenecen a la esfera del arte, la educación, la terapia: allí donde se configura la sensibilidad.

EL CAMBIO DE PARADIGMA Y LA TRANSICIÓN CULTURAL

Durante la transición del capitalismo industrial al semiocapitalismo, la transformación de la producción en producción inmaterial invadió los procesos de subjetivación. La

precarización y la fractalización del trabajo provocaron una mutación profunda de la psicoesfera, que entró en resonancia con el devenir tecnológico y cultural. Esta mutación no ha seguido un proceso lineal, porque los diferentes niveles de actividad humana, ya sea el cultural, psicológico o neuronal, no cambian al unísono, sino que lo hacen en diferentes temporalidades y ritmos de transformación.

En las últimas décadas, mientras tiene lugar esta transición hacia el semiocapitalismo, muchos autores hablan, desde diferentes puntos de vista, de un cambio de paradigma de la vida social a nivel epistemológico, tecnológico y económico. Probablemente sea útil a nuestros fines hacer un breve repaso de las teorizaciones más importantes de esta noción de cambio de paradigma.

En su libro fundamental, *La estructura de las revoluciones científicas*, el epistemólogo Thomas Kuhn definió la transición de un marco epistemológico a otro en términos de "cambio de paradigma", y este concepto resulta esencial tomarlo para analizar la transformación que ha invadido cada esfera de la teoría y de la actividad social en la era de la transición de una tecnoesfera secuencial a una simultánea.

En su libro *Comprender los medios de comunicación*, publicado en 1964, Marshall McLuhan ya hablaba de la luz eléctrica como un medio que redefinió la noción de contenido:

> Eléctricamente contraído, el globo no es más que una aldea. La velocidad eléctrica con que se juntaron todas las funciones sociales y políticas en una implosión repentina ha elevado la conciencia humana de la responsabilidad en un grado intenso. [...]
> En este sentido, es revelador el ejemplo de la luz eléctrica. La luz eléctrica es información pura. Es un medio sin mensaje, por decirlo así [...] Porque el "mensaje" de cualquier medio o tecnología es el cambio de escala, ritmo o patrones que introduce en los asuntos humanos.[19]

19. Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 28-29 y 31-32.

Primero la electricidad, luego la electrónica: este es el trasfondo de la transición que tuvo lugar en la Modernidad tardía y que abrió la vía a una transformación general de la economía, la comunicación social y la cultura.

En París en 1977, se publicó un informe encargado por el presidente francés Valéry Giscard d'Estaing, *L'informatisation de la société* [La informatización de la sociedad]. En este libro, el sociólogo Alain Minc y el ingeniero Simon Nora anticiparon la telemática (una gran innovación que procede de la intersección entre el teléfono y las computadoras) y predijeron la inminente crisis y el deterioro de la soberanía nacional como consecuencia de la globalización de la información política y económica.

Alvin Toffler, en la *Tercera ola*, publicado en 1980, prevé la completa transformación que ocasionará en la esfera social la propagación de tecnologías electrónicas en la vida cotidiana y en la economía.

> La tercera ola trae consigo una forma de vida auténticamente nueva basada en fuentes de energía diversificadas y renovables; en métodos de producción que hacen resultar anticuadas las cadenas de montaje de la mayor parte de las fábricas; en nuevas familias no nucleares; en una nueva institución, que se podría denominar el "hogar electrónico"; y en escuelas y corporaciones del futuro radicalmente modificadas. La civilización naciente escribe para nosotros un nuevo código de conducta y nos lleva más allá de la uniformización, la sincronización y la centralización, más allá de la concentración de energía, dinero y poder.[20]

Pero el cambio de paradigma también concierne al espacio científico y epistemológico. Según Jean-François Lyotard, "el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial

20. Alvin Toffler, *La tercera ola I*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1986, p. 26.

y las culturas en la edad llamada postmoderna".[21] En el campo científico y epistemológico, de hecho, el paradigma mecánico que prevaleció en los siglos que siguieron a la revolución newtoniana está dando paso al paradigma de la incertidumbre esbozado por Werner Heisenberg en 1959.

Sin embargo, se debe concebir el cambio de paradigma como una tendencia y una posibilidad, no como una consecuencia necesaria determinada por el cambio en el entorno social y tecnológico. De hecho, la tendencia y la posibilidad que implican la transformación del entorno están obstruidas y obstaculizadas por la persistente fuerza del pasado. Esta es la razón por la cual el proceso de reconfiguración de la subjetividad humana y el de la neuroplasticidad del cerebro social son asimétricos y asincrónicos. El capitalismo, en cuanto forma general de la economía, constriñe y obstruye los desarrollos potenciales del cerebro social. Si queremos comprender este constreñimiento, debemos repasar la historia de la subjetividad contemporánea y analizar las diversas capas de su devenir psíquico, cultural y estético.

El concepto de neuroplasticidad es ambiguo. Puede significar una mera re-adaptación de la actividad neuronal a las necesidades de la tecnoesfera y del semiocapitalismo, lo cual implica el formateo biopolítico y el sometimiento de la mente a los objetivos económicos del trabajo cognitivo capturado y subsumido por el semiocapital. Pero también podemos pensar la neuroplasticidad como la reconfiguración caósmica de la actividad neuronal, que hace posible el surgimiento de un paradigma poscapitalista que no puede ser expresado en términos conscientes y racionales, sino que emerge a través del caos. Desde este punto de vista, la neuroplasticidad significa un re-ajuste (una nueva sinto-

21. Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1999, p. 13.

nización) del cerebro neuroplástico con el entorno, que el cerebro contemporáneo percibe y detecta solo como caos.

La cultura moderna concibió el cambio en términos históricos y la acción en términos políticos. Creo que en la actualidad deberíamos concentrarnos en la evolución neuronal y desarrollar formas de acción que estén dirigidas a configurarla conscientemente. La principal tarea a la que nos enfrentamos es la de encontrar maneras de interactuar conscientemente con la evolución neuronal y desactivar esos automatismos tecnolingüísticos que vinculan la actividad mental al marco establecido del capitalismo conectivo. Debemos pensar en términos *metaconectivos*.

LA MORFOGÉNESIS SOCIAL DESPUÉS DEL FIN DE LA DEMOCRACIA

La morfogénesis es el proceso de devenir forma. Puede ocurrir gracias a la acción voluntaria y consciente de un morfo-generador subjetivo o puede ser la autoorganización de la materia caótica, que no admite ser gobernada por la voluntad ni por la conciencia, el surgimiento espontáneo de una forma que encuentra un camino hacia un nuevo orden.

¿Acaso las nuevas formas sociales nacen espontáneamente, como efecto de procesos naturales que los humanos deben aceptar y lidiar con ellos? ¿O nacen debido a un acto de voluntad consciente, como efecto de un proyecto, conflicto o decisión y acción política?

Este dilema es, obviamente, demasiado simplista. Las cosas suceden de diferentes maneras; a veces resulta imposible distinguir entre la espontaneidad y la voluntad; el azar y la intención se entremezclan en los procesos históricos. Sin embargo, me pregunto si en nuestras actuales condiciones de crisis, el proceso de cambio puede ser comandado por la acción humana deliberada. Mi pregunta es:

¿puede la presente agonía del capitalismo, es decir, la otra y paradójica cara del triunfo contemporáneo del capitalismo, ser controlada conscientemente por la acción política y convertida en una nueva forma de existencia social?

Obviamente, el poder político nunca ha sido verdaderamente capaz de un control total de las relaciones sociales, y la razón nunca ha sido capaz de reducir la infinita complejidad de la realidad al conocimiento. Aun así, en la Modernidad era posible conocer y controlar una parte relevante de la complejidad social. En retrospectiva, esta puede ser vista como una era en la que el mundo social fue relativamente reducido y controlado: la técnica de la política estaba basada en la capacidad de conocer lo que era relevante dentro del flujo total de información, y la política era el arte de predecir el devenir de la información con el fin de gobernar los eventos y tendencias más importantes.

El desplazamiento a la realidad hipercompleja del mundo interconectado ha hecho imposible comprender y controlar los flujos de información relevantes que circulan en la infoesfera y que estimulan constantemente el cerebro social. El antiguo arte de la política es así progresivamente cada vez más incapaz de predecir, gobernar y dirigir la acción colectiva hacia una meta común. Como consecuencia, el poder depende cada vez menos de la posibilidad de gobierno y, en su lugar, intenta someter los cuerpos y los flujos de información al modelo de la gobernanza.

La gobernanza es el efecto de la integración de los dispositivos tecno-lingüísticos automáticos en el continuo del comportamiento y la comunicación social. Gracias a la automatización de las relaciones interconectadas, se espera que emerja la organización y el orden a partir de la materia caótica de la vida social, es decir, a partir de la biología, los medios de comunicación, la tecnología, los intereses económicos, los afectos y el inconsciente. La vida, el lenguaje y la producción están penetrados e interconectados por una diseminación de dispositivos (*dispositifs*)

cuyo objetivo es someter el comportamiento lingüístico a procedimientos y finalidades preconcebidos, dispositivos cuya tarea es hacer las acciones y las enunciaciones predecibles y manejables, de manera que finalmente sean reductibles a los objetivos siempre cambiantes de la acumulación y expansión capitalista.

En 1972, el filósofo alemán Jürgen Habermas y el sociólogo Niklas Luhmann discutieron los efectos de la evolución de los medios de comunicación y de la expansión de la información social. Aunque simplificaré mucho, resumiré aquí a grandes rasgos sus complejos argumentos. Mientras el optimista y racionalista Habermas creía que el perfeccionamiento de la comunicación humana estaba destinado a consolidar la democracia y a mejorar la vida cotidiana, Luhmann expresó sus dudas acerca de los efectos positivos de la expansión de la infoesfera y estimó que esta podía conducir al desplazamiento de un énfasis puesto en lo racional y en la toma de decisiones políticas a procesos administrativos de diferenciación. La expansión de la infoesfera no reforzaría la democracia, sino que la pondría en peligro.

En nuestra situación contemporánea, marcada por la infinita expansión de la infoesfera y, en particular, de la información económica y financiera, la elaboración racional y la toma de decisiones políticas ya no están al alcance del individuo o de las organizaciones sociales. Como resultado, la democracia ha sido reemplazada por procedimientos automáticos, por algoritmos y dispositivos de selección y recombinación automáticas, cuya lógica general es la reproducción de la forma capitalista.

La eficiencia de la voluntad racional y la acción política dependían de la posibilidad de procesar flujos de información y de elegir las mejores opciones. Cuando los flujos de información se vuelven demasiado rápidos, densos y comprimidos para la elaboración racional y las decisiones en tiempo real, entonces lo que se llamó política durante la Edad Moderna se vuelve incapaz de escoger y generar

conscientemente nuevas formas. Ni la democracia ni el poder autoritario parecen ser capaces de procesar el flujo infinito e hiperacelerado de información. La morfogénesis no puede, por ende, ser un proceso de toma de decisión y de elaboración consciente y se convierte en un efecto autorregulador de creación ciega. En estos momentos, el superorganismo infoconectado está evolucionando fuera de la esfera de la toma de decisiones humanas y del conocimiento, a pesar de que su evolución afecta el entorno humano, a veces de manera catastrófica.

EL CAPITALISMO COMO UN DOBLE VÍNCULO[22]

Slavoj Žižek ha dicho que el colapso financiero no sería el fin del mundo, sino simplemente el fin del capitalismo, algo que nos resulta difícil de imaginar. Quizá esté en lo correcto, pero el problema es el siguiente: ¿qué pasa si el modelo semiótico del capitalismo y, en particular, del capitalismo financiero se ha convertido en la única estructura de percepción e interacción? ¿Qué sucede si el modelo biopolítico ha impregnado el entramado mismo de la reproducción social?

"El organismo que destruye su entorno, se destruye a sí mismo", dijo Gregory Bateson en un discurso pronunciado en un homenaje a Korzybski en 1970. Y continuó así:

> Y si mi concepción es acertada, es preciso reestructurar todo nuestro modo de pensar sobre nosotros mismos y sobre las otras personas. No es un chiste, y no sé por cuánto tiempo podemos

22. "Doble vínculo" hace referencia a la teoría de Gregory Bateson (de la que hablará el autor en este apartado) también conocida como teoría del "doble constreñimiento". Se refiere a una situación comunicativa en la cual un sujeto recibe simultáneamente dos mensajes que entran en conflicto. [N. de la T.]

> seguir en esto. Si proseguimos actuando con las premisas que estuvieron en vigor en la era precibernética, subrayadas y fortalecidas durante la Revolución Industrial, que pareció validar la unidad darwiniana de supervivencia, quizá nos queden veinte o treinta años antes del momento en que la *reductio ad absurdum* lógica de nuestras viejas posiciones nos destruya.[23]

Ya han pasado treinta años, y no hemos dejado de pensar conforme a los términos darwinianos de competencia y de supervivencia del más fuerte. El capitalismo ha triunfado, la sociedad está agonizando y también estamos arrastrando al planeta hacia la agonía. El monetarismo, en cuanto automatización de la función monetaria, puede ser considerado como el intento capitalista por escapar, o al menos retrasar, el colapso final. Para prolongar su supervivencia, el capitalismo está sometiendo la energía social y, en particular, el *general intellect*, a la obsesión de la estabilidad financiera y el crecimiento infinito de la acumulación. La relación entre el capital y el *general intellect* (la fuerza viva del conocimiento y la potencialidad tecnológica del trabajo) puede ser interpretada en términos de la relación entre forma y contenido.

Intentemos imaginar el siguiente escenario, para nada improbable: el sistema financiero europeo colapsa completamente, los Estados-nación dejan de pagar los salarios de los trabajadores públicos y, repentinamente, el dinero pierde el control sobre la mente social. ¿Se eliminarán nuestras habilidades, nuestro conocimiento y nuestras competencias debido a este repentino evento apocalíptico? Por supuesto que no, en absoluto. Seguiremos siendo los mismos de siempre. Los ingenieros serán capaces de construir puentes, los médicos serán capaces de sanar a gente enferma y los poetas

23. Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente: una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1972, pp. 492 y 493.

serán capaces de crear sus mundos imaginarios. Exactamente como ahora, o incluso mejor.

El derrumbe de la forma no afectará el contenido.

Pero si la agonía de la forma capitalista se prolonga en el tiempo, desmantelará lenta pero progresivamente el contenido social. Y de hecho esto ya está ocurriendo. El desfinanciamiento y la privatización de las escuelas públicas, por ejemplo, van en esta dirección, al marginalizar a la mayoría de la población y conducir a la desescolarización masiva. Las escuelas privadas, por su parte, reducen el conocimiento a la idolatría del dogma económico, haciendo que las habilidades técnicas se separen de la comprensión social y la ciencia de las humanidades. Esta es la reforma educativa que comenzó en 1999 con la firma de los Acuerdos de Boloña en Europa, que han significado, de hecho, la destrucción del legado de la autonomía del conocimiento y de la investigación transdisciplinaria.

La forma está destruyendo el contenido. La relación entre estos dos elementos puede a veces volverse patológica y producir lo que Gregory Bateson denominó un "doble vínculo". Bateson describió este proceso en su investigación sobre la génesis de la esquizofrenia. El contexto afecta la comprensión de un mensaje de tal manera que la comunicación misma peligra, ya que la forma de interacción (el medio) cambia el contenido o pervierte la su comprensión (el significado). "El grado más serio y conspicuo de sintomatología es lo que convencionalmente se denomina esquizofrenia. [...] Lo literal se confunde con lo metafórico, los mensajes internos se confunden con los externos. Lo trivial se confunde con lo vital. El generador del mensaje se confunde con el receptor y el receptor con la cosa percibida".[24] En situaciones como esta, el contenido tiene que desvincularse de la forma y debe nacer una nueva a partir de la autoorganización del contenido. Si

24. Ibíd., p. 290.

no logramos desligar la potencia de la nueva tecnología del viejo marco paradigmático, el efecto será catastrófico, porque esta potencia explotará contra la sociedad.

El constreñimiento[25] es un concepto que no tiene nada que ver con la contradicción hegeliana. No es un problema de fuerzas opuestas, de lucha, de dominación y superación (*Aufhebung*, como dice Hegel). Más bien, se trata de un problema donde la posibilidad contenida dentro de una forma está obstaculizada o pervertida por la forma misma. El constreñimiento no solo perjudica el despliegue del contenido, sino que también transforma y pervierte el contenido del conocimiento. Desde mi perspectiva, utilizo la palabra *constreñimiento* para referirme a la captura del proceso social de producción, conocimiento y comunicación por el código semiótico del crecimiento y la acumulación. Marx llama a esto "subsunción real".

La desvinculación sería la emancipación del contenido de la forma que lo contiene e implicaría el pleno despliegue de las potencias pertenecientes al conocimiento social. Este problema podría ser descripto como un problema de esquizoanálisis, en palabras de Guattari. Esto implica, en todo caso, la capacidad para liberar el contenido mental y la actividad psíquica del refrán obsesivo que los constriñe.

GENERACIÓN POR CISMA

¿Qué es la forma (*morphè*)? Para los teóricos de la Gestalt como Wertheimer o Koffka, el cerebro percibe los objetos

25. La palabra que utiliza el autor en inglés es *entanglement*. El tipo de vínculo que denomina este término no es neutro, sino que tiene el matiz de entrelazamiento, enredo, y puede usarse también como implicación o como una especie de constreñimiento. Elegimos esta traducción para que sea clara su relación con la teoría de Bateson. [N. de la T.]

gracias a la existencia de formas integradas en la constitución perceptual de la mente. Como *Gestalt*, la forma es la condición para la diferenciación de los objetos respecto de su entorno y para la interpretación de su significado. Pero también podemos decir que es el patrón semiótico que nuestras mentes proyectan en el mundo y el modelo para la generación de objetos externos. En este sentido, la forma también puede ser definida como un prototipo, como la in-formación original que configura la materia. Desde este punto de vista, podemos decir que la forma es un "semiotizador" general. Es el paradigma que hace posible la atribución de un significado consistente con los fenómenos, que experimentamos como signos.

Existe una considerable relación entre el concepto de "forma" como generador semiótico y el concepto de "refrán" de Guattari. Diría que el refrán es la sensibilización de la forma, la conversión de un prototipo formal en una subjetividad sensible. Cuando Guattari habla de espasmo caósmico, está diciendo que el semiotizador general ya no es capaz de semiotizar y que se ha desprovisto a la mente social de su habilidad para procesar la información de manera consistente. El refrán ya no es capaz de entrar en consonancia con el entorno informacional, dado que el generador semiótico (la forma) está mutando y cambiando. Como consecuencia, la subjetividad sensible ya no puede capturar el significado, interactuar semióticamente, concatenar, y sufre debido a esta falta de sintonía. Esto es el espasmo. El organismo ha perdido la sintonía en su relación con su entorno; la vibración orgánica ya no se entrelaza armónicamente con las vibraciones que lo rodean, por ello se vuelve frenética y dolorosa.

Entonces, comienza el proceso de re-sintonización que Guattari llamó "caosmosis". En ese proceso, las formas emergen del caos a través de una aproximación vibratoria a un orden que es funcional y estético. El orden funcional hace posible la manipulación de los objetos, mientras que

el estético permite la conjunción de los objetos en la sensibilidad y sensitividad del organismo vivo.

En ciertos casos, la forma, en cuanto semiotizadora, puede convertirse en un constreñimiento, un generador de un "doble vínculo". Aquí, la forma (*Gestalt*) no ayuda a interpretar y a desplegar los contenidos de la mente colectiva, sino que limita la posibilidad de desarrollo de la materia-contenido y pone en peligro la concatenación de la mente y la infoesfera.

Cuando la forma destruye el contenido (el conocimiento, las habilidades, la tecnología y la emocionalidad social), la única alternativa ante la devastación y la muerte es la de desvincular el contenido de la forma.

En nuestra sociedad, el capital es la *Gestalt* general de nuestra experiencia de la producción y circulación de cosas, y es el semiotizador general. Es la fuente de significado y la medida operacional de aquellas cosas que los humanos necesitan, producen e intercambian. El capital, como forma, se ha convertido en un constreñimiento para el desarrollo de las potencialidades implicadas en el *general intellect*. Solo la eliminación de esta forma, el reemplazo de la acumulación y el crecimiento por diferentes paradigmas de producción e intercambio pueden hacer que el *general intellect* despliegue completamente sus potencialidades.

Desde este punto de vista, el énfasis neomarxista puesto en la potencia del *general intellect* y en la incompatibilidad de su pleno despliegue con el predominio persistente de la forma capitalista se corresponde con la teoría del cambio de paradigma. Pero, generalmente, los autores que discuten esta teoría han olvidado decir que este cambio no es ni necesario ni lineal. Se trata de una tendencia y de una posibilidad, que en el proceso del devenir social pueden estar obstruidas y obstaculizadas por la fuerza abrumadora de los automatismos implícitos en las antiguas formas de subjetividad. Debemos ser conscientes de esta contradicción si queremos comprender el proceso

real de morfogénesis social en el presente, bajo las condiciones actuales.

Bateson utiliza el término *cismogénesis* para describir el proceso de diferenciación propio de los grupos humanos y la generación de nuevos niveles de integración antropológica. Quisiera valerme de la misma palabra para describir la separación que conduce a la generación de nuevas formas.

La generación de una forma más proclive a fomentar el desarrollo de las potencialidades del contenido solo puede darse a través de la disociación y la desvinculación de aquella forma en la que se hallan constreñidas. Por lo tanto, con cismogénesis me refiero a la autoorganización de los contenidos luego de su disociación de la forma que los limita, y a la proliferación por contagio (afectivo, informático, estético) de una nueva forma generada por el cisma.

Bajo las condiciones actuales, surgen numerosas preguntas. ¿Es aún posible la desvinculación cuando la mente del organismo se ha visto tan profundamente afectada por la proliferación viral de "dobles vínculos"? ¿Y cuál es el origen de su propagación en la mente social?

El cambio de paradigma es una tendencia general inscripta en la evolución de los contenidos del conocimiento, la tecnología y la producción social. Pero las formas constringentes obstaculizan esta tendencia, al actuar como semiotizadores repetitivos y generadores de "dobles vínculos" en la mente social.

Para comprender la razón por la cual la mente social es incapaz de liberarse de estas formas contringentes, debemos analizar el devenir cultural y psicológico de la sensibilidad, como así también la infección del organismo social que está invadiendo la esfera de la sensibilidad.

LO TRANSHUMANO

HUMANISMO, TÉCNICA Y LENGUAJE

En *La condición postmoderna*, Jean-François Lyotard anunció la muerte de lo que él llamó "los grandes relatos", aquellos cuentos ideológicos que jugaron un rol crucial en la motivación de la acción histórica a lo largo de la Modernidad. Pero yo no creo que el relato lyotardiano sea cierto. Nuevos relatos, no menos grandes que los anteriores, se han arraigado en la imaginación contemporánea. La inteligencia artificial es, sin duda, uno de ellos. Pero, en ese mismo libro, Lyotard escribió cosas que, en mi opinión, son más interesantes. Por ejemplo, dijo que, al cambiar el sistema tecnológico de producción y transmisión del conocimiento, apareció un nuevo estatus y una nueva estructura de conocimiento. Este nuevo estatus del conocimiento humano cuestionó la distinción entre el humano y las máquinas inteligentes.

En una colección de ensayos publicados en 1991 titulada *Lo inhumano*, Lyotard reflexionó acerca de los límites

difusos entre humanos y máquinas. Para comprobar que la diferencia entre el pensamiento humano y la inteligencia artificial es irreductible, recurrió a la metáfora de la nube: mientras que la inteligencia artificial está basada en un consecuencialismo riguroso, la naturaleza del pensamiento posee la misma indeterminación que el proceso de formación de las nubes.

Las computadoras no saben lo que es un evento.

"¿Qué son un lugar, un momento, que no estén anclados en el 'padecer' inmediato de lo que sucede? ¿Una computadora está de alguna manera aquí y ahora? ¿Puede *suceder* algo por ella? ¿Puede sucederle algo?", dice Lyotard.[1]

Al usar la palabra *inhumano*, Lyotard puso sobre la mesa una cuestión muy discutida: ¿está en peligro el humanismo en la era de las máquinas inteligentes?

La expresión atribuida al filósofo griego Protágoras "el hombre es la medida de todas las cosas" recuerda a las palabras de Confucio, quien creía que "es el hombre el que hace grande a la verdad, y no la verdad la que hace grande al hombre". Se puede apreciar mejor el significado de la frase de Protágoras, como también el de la de Confucio, si nos referimos a lo que Heidegger escribió en las primeras páginas de su *Carta sobre el humanismo*: "El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian".[2] Y más adelante en el mismo texto: "La ex-sistencia es algo que solo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, solo del modo humano de

1. Jean-François Lyotard, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Buenos Aires, Manantial, 1998, p. 121.
2. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pp. 11 y 12.

'ser'".[3] Hasta donde nos muestra nuestra experiencia, solo se admite al ser humano en el destino de la ex-sistencia. "En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su 'cuidado' el aquí en cuanto claro del ser. Pero el propio ser-aquí se presenta en cuanto 'arrojado'. Se presenta en el arrojo del ser, en lo destinal que arroja a un destino".[4] Según Heidegger, la relación entre lenguaje y técnica es un buen punto de vista para cuestionar el humanismo de nuestros días. En su opinión, de hecho, la técnica se ha vuelto el verdadero sujeto del lenguaje, la concatenación que emite enunciaciones. La dependencia tecnológica del lenguaje y la incorporación de máquinas en la propia generación de este están cambiando la naturaleza de lo humano como nunca antes.

La palabra heideggeriana *Dasein* puede traducirse como "ser-ahí" y significa ser en una situación de singularidad, ser en cuanto evento. La existencia es una condición de eventualidad incidental (innecesaria y no compatible) y el lenguaje de la existencia es aquel de la conjunción, del encuentro irrepetible entre singularidades. El sometimiento del lenguaje a las reglas de compatibilidad técnica ha transformado la *performance* lingüística en conexión. En esta transición del modo de lenguaje conjuntivo a uno conectivo es el humanismo lo que está puesto en juego.

HUMANISMO COMO INDETERMINACIÓN

El Viejo Testamento concibió la naturaleza desde un punto de vista impasible, como un flujo de tiempo a-histórico sin emociones. El Dios indiferente que creó al hombre sin sentir su sufrimiento jugó un juego que no tiene nada que ver con

3. Ibíd., p. 28.
4. Ibíd., p. 33.

el juego terrenal del hombre y la mujer. Ni Dios ni Satán sintieron en absoluto empatía por los peones de su partida de ajedrez, como aprendió Job por experiencia propia.

La innovación esencial del Nuevo Testamento fue que Dios se hizo Hombre y vino a la tierra para sentir y sufrir las mismas pasiones y dolores que estaban acostumbrados a sentir los seres humanos. De este modo, el tiempo sin pasión de Dios se interrumpió, se rompió y se entrelazó con el del hombre. Esta es la razón por la cual la revolución humanista moderna tuvo lugar dentro del espacio de la cristiandad, pues tanto esta como el humanismo concibieron la historia en una esfera temporal que no era la de la verdad eterna o la de la naturaleza impasible. Antes que en ese punto de vista de naturaleza impasible, el fundamento de la verdad se hallaba en el sufrimiento humano, como lo creía también Confucio.

Aquí se encuentran las bases de la civilización moderna, en la desvinculación de la esfera de la historia y la sociabilidad humana, que ya no se corresponde con las reglas eternas del universo. Gracias a la revolución científica, conocemos las leyes mecánicas que gobiernan los planetas, el cielo y las piedras, y podemos desentrañar una ley diferente para la existencia humana basada en el amor y la compasión. De hecho, la etimología de la palabra *compasión* es *cum-pati*, es decir, sufrir juntos.

En la esfera humanista de la Modernidad, luego de la separación del tiempo natural gobernado por las leyes inalterables de la física y del tiempo histórico gobernado por la voluntad del príncipe o de la democracia, el establecimiento de leyes políticas se basó en la comprensión de las pasiones y los intereses humanos. La civilización moderna estuvo fundamentada en la idea de que el mundo social no debe corresponderse con las leyes del universo, sino con las de la compasión: mutuo entendimiento, solidaridad. En *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Pico della Mirandola fue explícito sobre este punto: Dios ha

creado al hombre de manera diferente al resto del universo. Este fue creado según reglas precisas, pero el hombre no poseía reglas integradas.

> No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido al ceñido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido ni como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrio y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu.[5]

La historia moderna tuvo lugar en este espacio de indeterminación y, por lo tanto, de libertad. Esta libertad no era anárquica, pero las leyes humanas eran una construcción, no el reflejo de leyes naturales impuestas por Dios.

La visión de Pico della Mirandola reflejó el acercamiento humanista al problema de la libertad, y en ella se extendió el hilo que vinculó el humanismo a la Ilustración. En el espacio de indeterminación humanista, la razón creó sus propias reglas, y la universalidad de las leyes morales y políticas se fundaba en ella, no en la ley natural.

---

5. Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 2002, pp. 50 y 51.

EL DESMANTELAMIENTO DE LA CIVILIZACIÓN MODERNA

El socialismo, como culminación de la construcción moderna de una civilización humanista, puede también ser considerado como el desarrollo lógico de esta trayectoria. El humanismo afirmó la autonomía del espacio humano frente a las leyes impasibles de la naturaleza y la Ilustración actuó como un regulador racional de este espacio. El pensamiento socialista del siglo XIX afirmó la posibilidad de justicia e igualdad sin basarse en la naturaleza, sino en la razón humana y la compasión: la capacidad para compartir los mismos sentimientos, el mismo sufrimiento y los mismos objetivos. Como resultado de estos desarrollos progresivos, la Modernidad culminó con la creación de una forma de civilización social, en la cual las necesidades comunes prevalecieron por sobre la afirmación de los intereses individuales. La civilización social tenía como objetivo prevenir (aunque no siempre tuvo éxito) una guerra de todos contra todos gracias al establecimiento de una ley no natural.

Hoy en día, sin embargo, la construcción de lo que yo llamo civilización social se está derrumbando bajo los ataques del capitalismo tecno-financiero, que avanzan encubiertos como darwinismo social. Y su crisis está conduciendo a una crisis del humanismo en sí mismo, dado que está eliminando la distinción entre el reino de la naturaleza y la república de los hombres y, por consiguiente, la diferencia entre historia y evolución.

Los darwinistas sociales afirman que los principios benevolentes no pueden detener la fuerza afirmativa de la evolución, tanto en la esfera natural como en la social. Si la evolución natural está marcada por la supervivencia del más fuerte en los entornos peligrosos del planeta, la evolución histórica no es una excepción. Por lo tanto, es inútil resistir al dominio del más fuerte por el bien de los socialmente débiles.

Al reclamar implícitamente la eliminación de cualquier distinción entre vida social y naturaleza, el filósofo

y economista Friedrich Hayek afirma que la mano invisible de Adam Smith regula el mercado como una fuerza natural. Siguiendo la idea de que solo sobrevive el más fuerte y que los más débiles están condenados a fracasar, la ideología neoliberal anula la distinción humanista entre la esfera de la ley natural y la de la razón moral. Dado que las relaciones humanas, especialmente las económicas, siguen leyes de autorregulación, no hay necesidad de intervenciones regulatorias especiales por parte de los estados nacionales u otras entidades políticas. Ningún privilegio especial le fue asignado al género humano. El espíritu animal de los agentes económicos es el único regulador efectivo de la vida económica y, por lo tanto, del conjunto de la vida social.

La liberación del espíritu animal del capitalismo y el consecuente desmantelamiento de las instituciones de la civilización social, dos procesos que han estado en curso a nivel global durante los últimos treinta años, prueban que la razón y la ley son protecciones frágiles ante la violencia desenfrenada del capital.

Es tiempo de reconocer que la moralidad social y la ley ética universal de la Ilustración nunca se restablecerán de un modo eficaz ante la abrumadora fuerza de los intereses corporativos, ya que, de hecho, el proceso de globalización barrió todas las regulaciones destinadas a proteger la dignidad humana y el entorno natural. El movimiento obrero y las fuerzas democráticas confiaron demasiado en la efectividad de la razón y de la ley. Desde un punto de vista materialista, debemos entender que solo la fuerza organizada de la sociedad puede resistir la fuerza corporativa de codicia individual organizada. El problema es que no es fácil descubrir qué significa "fuerza" en el campo social.

El movimiento obrero intentó luchar contra el capitalismo por medio de revoluciones armadas pero, como sabemos, esto no dio buenos resultados a largo plazo. El Estado socialista y el Ejército Rojo tomaron el lugar de los opresores

y al final la mayoría de las personas prefirió la explotación corporativa a la dictadura del Estado comunista.

La crisis del humanismo comenzó una vez que se puso fin a la indeterminación de la que habla Pico della Mirandola en su *Discurso*, a través del establecimiento de una regla determinista dentro de la generación misma del lenguaje. Si la liberación humana de la dominación natural comenzó con el establecimiento de la técnica y con la apertura de un espacio histórico autogobernado, el desarrollo técnico en sí mismo está creando las condiciones para el retorno del determinismo en el intercambio lingüístico y social. Dios les dio a los humanos la libertad para definirse a sí mismos. El lenguaje fue el espacio de esta autodefinición y la tecnología, el instrumento para hacer efectiva esa libertad. Pero ahora somos testigos de un revés paradójico, dado que la tecnología está asumiendo el lugar que el Dios humanista había decidido dejar vacío. La tecnología está reemplazando a aquel Dios determinista que Él había decidido no ser, porque está transformando el lenguaje en una cadena de automatismos y, así, está anulando la indeterminación que era la condición para la posibilidad de la autodefinición y la libertad.

Heidegger escribió que el lenguaje era la casa del ser, pero también que este pertenecía cada vez más a la técnica. Cuando el lenguaje se reconfigura por la tecnología conectiva, la creación lingüística del ser pasa a estar regulada por cadenas algorítmicas matemáticas. El evento y el ser se vuelven divergentes y se anula la singularidad. En esta des-singularización y des-eventualización del ser, Heidegger vio el advenimiento del nihilismo como la esencia última de la Modernidad: "el hombre pone en juego el poder ilimitado del cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas. La ciencia como investigación es una forma imprescindible de este instalarse a sí mismo en el mundo, es una de las vías por las que la Edad Moderna corre en dirección al cumplimiento de su esencia a una velocidad

insospechada por los implicados en ella".[6] Los humanos comenzaron un proceso de matematización del lenguaje que eliminará la posibilidad de liberarse de las cadenas automáticas de lenguaje computacional. El espacio del ser, que Dios decidió darle al hombre como un espacio vacío, ahora está lleno del poder generativo de la tecnoesfera, de modo que las convenciones digitales se convierten en la *naturaleza* del lenguaje. Y esa nueva naturaleza digital pone fin a la historia humanista, es decir, a la historia en sí misma.

La evolución ha vuelto, y está reemplazando al humanismo en el actual devenir humano.

HISTORIA Y EVOLUCIÓN

¿Cómo podemos distinguir el concepto de evolución del concepto de historia? Digamos que se trata de una cuestión de escala, tanto espacial como temporal. No hablamos de historia cuando pensamos en el sistema solar o en el espacio intergaláctico porque esta escala espacial se halla fuera del alcance humano. No hablamos de historia cuando nos referimos a los átomos y a las partículas subatómicas porque estos se hallan fuera del alcance de la acción política. Claramente los eventos extraterrestres pueden interferir en la historia. Si un meteorito destruyera la ciudad de Londres, ciertamente tendría efectos históricos, pero no sería un evento histórico en sí mismo.

Lo mismo puede decirse respecto a la escala temporal. Estamos acostumbrados a pensar en términos de tiempo histórico cuando el ritmo de los eventos puede ser analizado por la mente racional y, por lo tanto, ser influenciado por la voluntad política. Las transformaciones a largo plazo de la superficie terrestre se hallan fuera del alcance histórico, si bien podemos,

6. Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 77.

por ejemplo, actuar histórica y políticamente en relación con las emisiones de carbón e influenciar, a la larga, la temperatura global. Los eventos microtemporales también están más allá de la esfera del conocimiento y del control humanos.

Solo aquellos acontecimientos y cuerpos que no son ni muy grandes ni muy pequeños, ni muy rápidos ni muy lentos para la comprensión humana, pueden ser objeto de la acción histórica y de la voluntad política. Aquello que es demasiado grande o pequeño, rápido o lento como para ser visible, perceptible y manejable, pertenece a la esfera de la evolución, no a la de la historia.

El pensamiento científico y el cambio tecnológico les han dado a los humanos la posibilidad de abordar aquellas dimensiones espacio-temporales que no pueden ser examinadas a simple vista y que no pueden ser verificadas y sometidas a la discusión racional y a la decisión crítica. Por esta razón, estamos saliendo de la dimensión histórica, y nuestras acciones deben abordarse cada vez más desde una apreciación evolutiva.

Pensemos en la relación entre la toma de decisión política y el capitalismo financiero. Gracias a la transferencia electrónica de datos digitales en redes globales, los operadores robot se han apropiado de los mercados, muchos de los cuales son tan autodirigidos que los humanos no pueden predecir lo que harán a continuación. Los operadores de alta frecuencia han dominado el mercado de valores porque pueden intercambiar acciones miles de veces por segundo. Según Scott Patterson, los nuevos agentes financieros que avanzan en el terreno de la inteligencia artificial, se hallan al borde de empujar todo el sistema hacia un colapso global que podría ocurrir en minutos, quizás incluso en segundos. Los cables de fibra óptica rodean la Tierra, vinculando todos los mercados financieros a velocidades cada vez más rápidas, y estableciendo un territorio de competencia algorítmica global. Tomar decisiones políticas requiere días, a veces meses, e implementarlas en el denso tejido de la vida social lleva años. Los cambios sociales

ocurren en un tiempo dilatado en el cual las acciones son necesariamente lentas, dado que deben tener en cuenta la resistencia cultural, entre otros aspectos. La resistencia de los de movimientos políticos se basa en el lento tiempo de la discusión, la persuasión y la organización social. Las transferencias financieras que pueden poner en peligro la vida social y cambiar repentinamente el panorama político ocurren en el lapso de tiempo de nanosegundos. Esta es la razón por la cual la sinergia entre el capitalismo financiero y la tecnología digital ha derribado las defensas políticas contra los factores de cambio transhumanos y ha propulsado la vida social hacia una dimensión temporal que se halla fuera de control.

Mientras tanto, las finanzas, que ya no están relegadas a los márgenes de la vida económica, se encuentran en el núcleo de la creación (y destrucción) de la riqueza. Según Christian Marazzi:

> Ustedes saben que existe toda una tradición, tanto en el marxismo como en el keynesianismo ortodoxos o, de cualquier modo, en algo vinculado a la concepción neo-ricardiana de las finanzas, que las considera como una desviación del capital productivo real. No creo que podamos seguir hablado de las finanzas en este sentido. Esto no significa que se hayan convertido en algo más *sexy*. Hoy en día son tan dolorosas y horrorosas como siempre lo han sido. Este no es el punto: el punto es que hay una transformación de las categorías utilizadas en el siglo xx. Por ejemplo, resulta difícil hoy en día hacer una distinción entre ganancia y renta, hay un devenir renta de la ganancia, se está borrando la línea divisoria entre ellas, pero esto no es porque el capital ya no esté acumulándose o creciendo más y entonces todo es solo especulación, sino porque este es un nuevo modo de producción en el cual ha cambiado la relación entre capital y trabajo.[7]

7. Christian Marazzi, "Measure and Finance", conferencia presentada en "Measure for Measure: A workshop on Value from Below", Goodenough College, Londres, 21 de septiembre de 2007. Texto disponible online en www.generation-online.org/c/fc_measure.htm [última consulta: junio de 2017].

Al insertar eventos nano-temporales en la textura misma del proceso de reproducción social, el capitalismo financiero está transformando nuestra percepción del tiempo y nos está forzando a abandonar la temporalidad histórica en favor de una manera evolutiva de percibir y generar expectativas. Simultáneamente, nos está obligando a renunciar a la actitud política y a la esperanza de que la voluntad humana pueda cambiar algo. La percepción del tiempo se desplaza desde un modo histórico a uno evolutivo. Se podría objetar, obviamente, que los dispositivos técnicos y los procedimientos financieros son el producto de la voluntad humana y de intereses sociales, lo cual es verdad. No obstante, una vez que los efectos de la acción voluntaria se condensan en automatismos, toman la forma de una concatenación necesaria que la voluntad consciente ya no puede cambiar, combatir o deshacer. El proceso de abstracción capitalista ha erosionado progresivamente la potencia de la actividad concreta: la digitalización financiera constituye el límite final de esta impotencia y el marco económico de una transformación biopolítica que fuerza a la actividad cognitiva a mutar, y configura la materia física del propio sustrato neuronal. Esta transición de la esfera del humanismo histórico a aquella del automatismo evolutivo puede ser descripta como la construcción de una especie de neurototalitarismo. La mutación cognitiva inducida por la tecnología digital es un camino en esta dirección.

LA UTOPÍA TRANSHUMANISTA

A finales de siglo XIX, el evolucionista ruso Nikolái Fiódorovich Fiódorov anticipó muchos de los temas que se desarrollarían en las primeras décadas del siglo XX, particularmente en Rusia y en Italia, los dos países más retrasados del continente, donde no sorprende que el culto al futuro haya excitado la imaginación artística. La utopía de

Fiódorov se basó en el supuesto de una perfectibilidad sin límites de la raza humana y pretendía abrir las puertas del futuro a la colonización del espacio, la resurrección de los muertos y la inmortalidad.

Persuadido de que los procesos evolutivos estaban dirigidos hacia un incremento de la inteligencia que podía progresar sin limitaciones, Fiódorov fijó el objetivo de abolir la muerte como la causa común de una humanidad futura. Desde su punto de vista, los seres humanos morían porque no habían sido capaces, hasta entonces, de regular los procesos psicofisiológicos de sus organismos. Pero la racionalización de la naturaleza y la regulación médica de virus y epidemias les daría la capacidad de liberarse del *error* de la muerte. La energía del cosmos, en esta utopía, iba a convertirse en la fuente inagotable de vida humana y progreso histórico.

La filosofía cósmica de Fiódorov fue la primera de las muchas utopías transhumanistas que marcaron el siglo xx y que se convirtieron, a menudo, en pesadillas distópicas. Los científicos han expresado con frecuencia su preocupación respecto a las características ambiguas de la tecno-utopía. Norbert Wiener, quien acuñó el término *cibernética* y que puede ser considerado como el padre de la tecnología computacional, fue consciente de los peligros intrínsecos de las máquinas pensantes, ya que él sabía que las computadoras podían avanzar más allá del control humano o convertirse en herramientas de capitalistas codiciosos. Por esto, intentó crear las condiciones para la autonomía de las instituciones científicas.

En el campo de la innovación tecnológica, la utopía y la distopía crecen juntas, particularmente cuando los desarrollos posibles de las máquinas informáticas desafían la facultad cognitiva. Cuando a comienzos de siglo la sinergia entre biotecnologías e inteligencia artificial estableció una oportunidad sin precedentes para reemplazar el cuerpo orgánico por un organismo sintético (una vez que la miniaturización de los dispositivos digitales abrió la vía

a la nanotecnología y así a la inserción de automatismos técnicos en el tejido mismo de la vida), la utopía y la distopía se acercaron al punto de casi fundirse en la imaginación transhumana del futuro. Dos nombres ejemplifican estas direcciones divergentes y posibilidades opuestas que se hallan implícitas en la imaginación tecnológica transhumanista: el de Ray Kurzweil y el de Bill Joy.

Bill Joy, científico en computación y cofundador de Sun Microsystems, es autor de un importante artículo que publicó la revista *Wired* en el año 2000. Titulado "Por qué el futuro no nos necesita", planteaba importantes cuestiones acerca de las consecuencias indeseadas de la ingeniería genética y la nanotecnología, cuyo despliegue inminente amenazaba con invadir el entorno natural y el propio cerebro humano.

Bill Joy comienza su artículo expresando sus preocupaciones éticas:

> Desde el momento en que me vi involucrado en la creación de nuevas tecnologías, sus dimensiones éticas me han preocupado, pero no fue hasta el otoño de 1998 que me volví ansiosamente consciente de cuán grandes son los peligros a los que nos enfrentamos en el siglo XXI. Puedo fechar el comienzo de mi incomodidad el día en que me encontré con Ray Kurzweil, el merecidamente famoso inventor de la primera máquina lectora para ciegos y otros muchos objetos increíbles.
>
> Ray y yo éramos ambos oradores en las conferencias Telecosm de George Gilder y me lo encontré por casualidad en el bar del hotel una vez terminadas nuestras sesiones. Yo estaba sentado con John Searle, un filósofo de Berkeley que estudia la conciencia. Ray se acercó e inició una conversación cuyo contenido me persigue hasta el día de hoy.
>
> Yo me había perdido la conferencia de Ray y el subsiguiente debate en el que Ray y John habían participado, y que ahora ellos retomaban en el punto en que lo habían dejado, con Ray diciendo que la tasa de crecimiento del desarrollo tecnológico se iba a

> acelerar y que nos convertiríamos en robots o nos fusionaríamos con ellos, o algo parecido, y John sosteniendo que esto no podría pasar, ya que los robots nunca alcanzarían la conciencia.
> Habiendo escuchado ya conversaciones como esta, siempre había pensado que los robots sensibles eran algo que pertenecía al dominio de la ciencia ficción. Pero ahora, viniendo de alguien a quien respetaba, estaba escuchando un argumento convincente de que esto era una posibilidad más que factible en un futuro próximo. Me sentí dubitativo, especialmente dada la clara habilidad de Ray para imaginar y crear el futuro. Yo sabía que nuevas tecnologías como la ingeniería genética y la nanotecnología nos estaban dando el poder para rehacer el mundo, pero un escenario realista e inminente para robots inteligentes me sorprendió.[8]

Luego llega al punto crucial: la complejización de la tecnología conducirá a una situación en la cual los seres humanos no podrán controlar los productos de su propia invención:

> Eventualmente, se llegará a un punto en el que las decisiones necesarias para mantener el sistema en funcionamiento serán tan complejas que los seres humanos serán incapaces de tomarlas de manera inteligente. En ese punto las máquinas tendrán el control efectivo. La gente no podrá simplemente "apagar las máquinas", porque será tan dependiente de ellas que apagarlas equivaldría al suicidio.
> Por otra parte, es posible que el control humano sobre las máquinas pueda ser retenido. En ese caso el hombre promedio podría tener control sobre ciertas máquinas privadas, como su coche o su computadora, pero el control sobre grandes sistemas de máquinas estará en manos de una pequeña élite.[9]

8. Bill Joy, "Why the Future Doesn't Need Us", en *Wired*, núm. 8, 4 de abril de 2000, disponible online en www.wired.com/2000/04/joy-2/ [última consulta: junio de 2017].
9. Ibíd.

Luego de leer el artículo de Joy, decidí examinar la opinión de Kurzweil, el defensor de las tecnologías transhumanas, y leer su libro *La Singularidad está cerca*. El libro está lleno de información interesante acerca de proyectos tecno-científicos, pero resulta difícil tomarlo seriamente desde un punto de vista filosófico. Ante todo, Kurzweil comprueba que la productividad tecnológica se hace cada vez más veloz y que, por consiguiente, el proceso de miniaturización se acelerará en las próximas décadas. Concluye que el proceso de creación de los dispositivos necesarios para reemplazar los tejidos orgánicos y perecederos del cuerpo y del cerebro humano por opciones más duraderas será exponencial:

> A medida que nos acercamos a la capacidad de computación necesaria para emular el cerebro humano (ya casi lo hemos conseguido con los superordenadores), los esfuerzos para escanear y entender el cerebro humano, y para construir modelos y simulaciones del cerebro sobre los que trabajar, se están acelerando. [...]
> Una vez que, en la década del 2020, entremos en la era de los nano-robots, seremos capaces de observar todas las características importantes del funcionamiento neuronal. Esta observación se hará con una resolución muy alta desde dentro del propio cerebro. El envío de miles de millones de nano-robots a través de sus capilares nos permitirá escanear de forma no invasiva la totalidad de un cerebro en funcionamiento y en tiempo real. [...]
> La nanotecnología promete proporcionarnos las herramientas para reconstruir, fragmento a fragmento y potencialmente átomo a átomo, el mundo físico (nuestros cuerpos y nuestros cerebros incluidos). De acuerdo con la ley de los rendimientos acelerados, estamos empequeñeciendo el tamaño de los dispositivos tecnológicos clave a un ritmo exponencial de aproximadamente cuatro veces por dimensión lineal cada década.[10]

10. Ray Kurzweil, *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trasciendan la biología*, Berlín, Lola Books, 2012, pp. 220, 221 y 256.

La ciencia ficción ya ha expresado la posibilidad de tales escenarios, y yo tomo muy en serio a la ciencia ficción porque creo que sus escritores han sido, a menudo, los mejores detectores de tendencias y potencialidades. Pero no son entusiastas y optimistas de manera unánime respecto a la reproducción artificial del cerebro humano. Emular los cerebros humanos puede conducir a escenarios realmente horrorosos, como lo han mostrado los escritores del ciberpunk.

Más allá de esto, en la promesa de Kurzweil de una vida eterna y feliz, numerosos detalles no están del todo claros. Es innegable que la mejora y el perfeccionamiento de los dispositivos técnicos y biogenéticos está acelerándose exponencialmente, así como la miniaturización. En algunas décadas, seremos capaces de reemplazar partes del cuerpo humano con otras no perecederas. Concuerdo en que esto será (y ya lo es) un progreso formidable para la medicina. Nadie puede subestimar tal perspectiva, pero sus implicaciones filosóficas están lejos de ser obvias.

La ideología transhumana intenta, esencialmente, llevar a cabo el perfeccionamiento técnico como un proyecto unificado. Kurzweil propone explícitamente lo siguiente: escanear y cargar la estructura de la mente de una persona y descargarla en un cuerpo trans-biológico. Pero una vez que se implemente la inteligencia humana no-biológica, se alterará radicalmente la naturaleza de la vida humana.

> La comprensión de los métodos del cerebro humano nos ayudará a diseñar máquinas similares inspiradas en la biología. Otra aplicación importante será conectar nuestro cerebro con los ordenadores, cosa que creo que se convertirá en una fusión cada vez más íntima durante las décadas que se avecinan. [...]
> Cargar el cerebro humano significa escanear todos sus detalles principales y luego reinstanciar como es debido dichos detalles en un potente sustrato computacional. Este proceso reproducirá

> la personalidad de un ser humano por completo (memoria, habilidades e historia).
> Si de verdad reproducimos los procesos mentales de una persona en particular, entonces la mente reinstanciada necesitará de un cuerpo, ya que una gran parte de nuestro pensamiento está dirigida hacia nuestras necesidades físicas y nuestros deseos.[11]

Desde un punto de vista existencial, este proyecto no resulta tan atractivo: tan solo imaginemos la infinita tristeza de esas mentes decrépitas contenidas en cuerpos ágiles y de apariencia joven. Pero, además, la teoría de Kurzweil minimiza un gran número de implicaciones filosóficas concernientes al concepto del "yo".

En *The Ego Tunnel* [El túnel del ego], Thomas Metzinger se pregunta lo siguiente: "¿Quién es el que siente tus sentimientos y el que sueña tus sueños? ¿Quién es el agente haciendo el hacer y cuál es la entidad que piensa tus pensamientos? ¿Por qué tu realidad consciente es *tu* realidad consciente?".[12] Estas son preguntas que no pueden ser desestimadas. Antes de que podamos copiar y descargar el "yo", debemos saber lo que es. Según Metzinger, el "yo" es una definición falsa, una especie de proyección ilusoria de la conciencia.

> La experiencia consciente es como un túnel. La neurociencia moderna ha demostrado que el contenido de nuestra experiencia consciente no es solo un constructo interno, sino también una manera extremadamente selectiva de representar la información. Por ello es un túnel: lo que vemos y oímos, o lo que sentimos, olemos y saboreamos, es tan solo una pequeña fracción de lo que realmente existe ahí afuera. Nuestro modelo consciente de realidad es una proyección dimensional sesgada de la realidad física, inconcebible-

11. Ray Kurzweil, ibíd., pp. 217 y 223.
12. Thomas Metzinger, *The Ego Tunnel: The Science of Mind and the Myth of the Self*, Nueva York, Basic Books, 2009, pp. 1 y 2.

> mente más rica, que nos rodea y nos sustenta. Nuestros órganos sensoriales son limitados: ellos han evolucionado por razones de supervivencia, no para representar la enorme riqueza de la realidad en toda su insondable profundidad.[13]

Aquí, una vez más, encontramos el problema de la individuación que Gilbert Simondon examinó en profundidad. Dado que Kurzweil ignora este problema, su propuesta es bastante débil a nivel filosófico, independientemente de la fiabilidad de sus predicciones tecnológicas.

EL REGISTRO DEL TIEMPO Y DEL YO

La predicción fundamental de Kurzweil concierne a la "Singularidad", una palabra que tomó prestada de John von Neumann, quien, en la década de 1950, habló de "los procesos tecnológicos en constante aceleración y los cambios en el modo de vida humana, que dan la apariencia de aproximarnos a una singularidad esencial en la historia de la raza sin la cual los asuntos humanos, tal como los conocemos, no podrían continuar".[14]

La elección de Kurzweil de utilizar el término *Singularidad*, con *S* mayúscula es, en mi opinión, bastante controversial. De hecho, el significado filosófico del término *singularidad*, en minúscula, se refiere a la unicidad e irrepetibilidad de un evento. Así utiliza Guattari este término, inscribiéndolo en una tradición filosófica que se remonta a Henri Bergson.

En *La evolución creadora*, publicado en París en 1907, Henri Bergson aborda las cuestiones filosóficas que Kurzweil elude, en particular, los problemas del mecanicismo y finalismo

13. Ibíd., p. 7.
14. En Stanislaw Ulam, "Tribute to John von Neumann", en *Bulletin of the American Mathematical Society* 64, núm. 3, parte 2, mayo de 1958, p. 5.

en la evolución de la naturaleza y en el surgimiento de la conciencia. Aunque todo en las predicciones y teorías de Kurzweil pueda ser correcto, su constructo transhumano posbiológico se olvida de algo importante acerca de la conciencia, que es la duración, la existencia en el tiempo. Volvamos una vez más sobre el concepto de ex-sistencia. Para Heidegger, ex-sistencia implica el *Da*, que significa la presencia en el espacio, pero también en el tiempo, el estar aquí y ahora. Bergson cita a Laplace para definir una visión mecánica que resulta similar a la de Kurzweil:

> Si una inteligencia que, para un instante dado, conociera todas las fuerzas de las que la naturaleza está animada y la situación respectiva de los seres que la componen fuera, por otra parte, lo suficientemente vasta como para someter esos datos al Análisis, abrazaría en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y aquellos del átomo más ligero: nada sería incierto para ella, y el porvenir, como el pasado, estaría presente a sus ojos.[15]

El problema es que la perfección de tal reducción mecanicista no capta lo circunstancial de la existencia y, por lo tanto, no comprende la existencia y la conciencia en cuanto singularidades, en minúscula.

> La esencia de las explicaciones mecanicistas es en efecto considerar el futuro y el pasado como calculables en función del presente, y pretender así que *todo está dado*. En esta hipótesis, pasado, presente y futuro serían visibles de una sola vez para una inteligencia sobrehumana, capaz de efectuar el cálculo. También los científicos que han creído en la universalidad y en la perfecta objetividad de las explicaciones mecanicistas han formulado, consciente o inconscientemente, una hipótesis de este género.[16]

15. Pierre Simon Laplace, citado en Henri Bergson, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 44.
16. Henri Bergson, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 43.

La computación puede permitir la reproducción perfecta de un cuerpo y también (quién sabe) del cerebro. Pero la computación desconoce la relación entre el constructo y el entorno, como así también el proceso que Deleuze y Guattari llaman "devenir otro" y Heidegger "ser para la muerte" (*Sein-zum-Tode*). La computación no tiene en cuenta la duración y la percepción viva del tiempo.

Según Bergson: "El Universo dura".[17]

> La repetición no es por tanto posible más que en abstracto: lo que se repite es tal o cual aspecto que nuestros sentidos y sobre todo nuestra inteligencia han desprendido de la realidad, precisamente porque nuestra acción, sobre la cual ha tendido todo el esfuerzo de nuestra inteligencia, solo se puede mover entre repeticiones. De este modo, concentrada sobre lo que se repite, preocupada únicamente por soldar lo mismo a lo mismo, la inteligencia se aparta de la visión del tiempo. Le repugna lo que fluye y solidifica todo lo que toca. Nosotros no *pensamos* el tiempo real. Pero lo vivimos, porque la vida desborda a la inteligencia. [...]
> *En todas partes donde algo viva, hay, abierto en alguna parte, un registro en el que el tiempo se inscribe.*[18]

Bergson está hablando de un registro donde se graba la vida, donde se inscribe el tiempo. ¿Pero cómo podemos estar en contacto con el registro del tiempo, cómo podemos sentir el flujo de la materia viva? La memoria es nuestro acceso a este registro del tiempo y, como todo el mundo sabe, la memoria no es una reconstrucción de un evento o serie de eventos regular, fija, repetible y computable. Ella es la re-creación y re-imaginación de un pasado que está continuamente cambiando a medida que nos distanciamos de él y varía nuestro punto de vista. Los

17. Ibíd., p. 21.
18. Ibíd., pp. 50 y 26.

recuerdos pueden ser simulados, producidos e insertados técnicamente en un cerebro humano, como le sucede a la replicante Rachel en *Blade Runner*. Pero la memoria viva y cambiante que percibe la duración del tiempo como la marca del "yo" en cuanto devenir difícilmente pueda ser reproducida a través de la técnica.

DISCRETO, CONTINUO, SENSIBILIDAD

El tecno-transhumanismo se basa en el supuesto de que la miniaturización y el perfeccionamiento extremo de los circuitos digitales de autómatas inteligentes posibilitarán el reemplazo definitivo del frágil cuerpo humano por androides menos perecederos, cuyas características físicas y mentales serán indistinguibles de las del propio humano.

Esto quizá suceda. Mi pregunta no es por la factibilidad de un perfecto simulacro, sino acerca del surgimiento del "yo", es decir, de la autopercepción de una singularidad consciente.

El sentido de duración es la marca esencial del yo consciente y lo que lo hace irreductible a la recombinación algorítmica. Este sentido no puede ser simulado en un constructo artificial que reproduzca perfectamente las características del cuerpo humano, porque el sentido de duración no puede reducirse al comportamiento; es sufrimiento, es la conciencia de la descomposición del organismo y de la muerte.

Aquí nos confrontamos con una de las cuestiones filosóficas fundamentales, a saber, la infinita divisibilidad de la materia y la imposibilidad humana de pensar la infinidad. Las paradojas de Zenón, particularmente la llamada "paradoja de la dicotomía" (todo lo que se mueve debe llegar a la mitad de su camino antes de llegar a su destino), tratan esencialmente este problema que durante siglos y en repetidas ocasiones filósofos, físicos y matemáticos han intentado resolver.

Los conceptos matemáticos de lo discreto y lo continuo son una reformulación moderna de esta misma paradoja. Si la materia es infinitamente divisible, ¿por qué experimentamos las cosas materiales como un continuo? No existe realmente una respuesta a esta pregunta, porque la experiencia existencial y el pensamiento lógico no pertenecen al mismo dominio del ser. Mientras que el pensamiento lógico es atemporal, la experiencia se da en el tiempo.

En *Gödel, Escher, Bach,* Douglas Hofstadter reflexiona sobre la inteligencia artificial y sobre la relación entre lo discreto y lo continuo, utilizando construcciones mentales que son lógicamente imposibles, pero que sin embargo existen, como los dibujos de Escher. En la introducción del libro, Hofstadter plantea el problema de la relación entre la conciencia y el inconsciente de las computadoras y afirma que el principal objetivo de su libro será cuestionar el abismo insondable entre lo formal y lo informal.

> Por su misma naturaleza, las computadoras son los animales más inflexibles, los más privados de deseos, los más seguidores de reglas. Pese a su gran rapidez, son el epítome de la inconsciencia. ¿Cómo programar entonces la conducta inteligente? Una de las tesis principales del presente libro es que no hay contradicción alguna, y uno de los principales objetivos es lograr que el lector se anime a afrontar la contradicción sin ningún miedo, a saborearla, a darle vueltas, a desmenuzarla, a revolcarse en ella, para que al terminar la lectura se vea dueño de nuevas ideas sobre el abismo al parecer insalvable entre lo formal y lo informal, lo animado y lo inanimado, lo flexible y lo inflexible.[19]

El problema que Kurzweil no ha elaborado está aquí sobre la mesa. ¿Cómo podemos construir lo animado a partir

19. Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un eterno y gran bucle* (1979), Barcelona, Tusquets, 2009, p. 30.

de lo inanimado? ¿Cómo podemos construir lo flexible a partir de lo inflexible? Zenón nos diría que esto es imposible, aunque en nuestra vida diaria caminemos y nos movamos. El salto de lo discreto a lo continuo es posible aunque sea impensable. ¿Cuál será el salto cualitativo que permitirá la transformación de un ensamblaje de nanodispositivos en un organismo sensible? Yo diría que este salto cualitativo, esta transferencia de una dimensión a otra, es la sensibilidad, la facultad de sentir lo que uno siente. ¿Pero acaso puede un constructo artificial sentirse sintiendo?

> No es otra cosa lo que persiguen las investigaciones sobre Inteligencia Artificial (IA). Y es un espectáculo singular el que ofrecen esos investigadores de IA que afanosamente toman largos conjuntos de reglas y los arman en formalismos estrictos para decirles a las máquinas inflexibles de qué modo ser flexibles. [...] La flexibilidad de la inteligencia es el resultado del enorme número de reglas distintas y de niveles distintos de reglas que existen. La razón de tantas reglas que operan en tantos niveles distintos es que el ser humano se enfrenta en la vida a millones de situaciones de tipos completamente heterogéneos.

La respuesta de Hofstadter a la pregunta acerca de si un constructo artificial puede sentirse sintiendo es obviamente sí y no. Sí en teoría, dado que su imposibilidad lógica puede ser superada por el salto cualitativo de la sensibilidad. Pero no en la práctica, porque la sensibilidad existe en un contexto, y en cada contexto posible siente de manera diferente. En su vida un organismo se enfrenta a millones de situaciones completamente diversas, es por eso que construir un artefacto que pueda ser tan flexible y sensible como un organismo vivo sería una tarea infinita. Y las tareas infinitas no pueden ser logradas.

Aunque el salto de lo discreto a lo continuo es impensable, y a pesar de que estamos compuestos de materia discreta, de átomos de materia no-viva, aun así

vivimos, pensamos y sentimos de manera continua. ¿Por qué? Porque las dimensiones de la experiencia existencial y del pensamiento lógico ocurren en diferentes niveles y no pueden traducirse completamente o volverse compatibles. Como afirma uno de los argumentos que el propio Turing considera contradictorio a su opinión en su famoso artículo "Maquinaria computacional e inteligencia": "El sistema nervioso no es, por cierto, una máquina de estados discretos. [...] Siendo así, puede sostenerse que no cabe confiar en la posibilidad de imitar el comportamiento del sistema nervioso mediante un sistema de estados discretos".[20] Podríamos describir el sistema nervioso en términos de partículas, de componentes discretos (las neuronas), que dan nacimiento a procesos cognitivos a través de la concatenación; pero esta descripción sería menos apropiada que una en términos de ondas, interacciones y reconfiguraciones en relación con el contexto. La sinapsis puede ser descripta como conexión, pero esto no sería del todo correcto, ya que la sinapsis está compuesta por procesos vibratorios que se aproximan a una estabilidad inalcanzable. La actividad cognitiva no debería definirse en términos de conectividad, sino en términos de conjunción vibratoria. Este es posiblemente el significado de la expresión "el sentir interno" (*the inner touch*), con la que Heller-Roazen define la conciencia.[21]

Según Diane Ackermann, la conciencia es esencialmente la propiocepción, la percepción de nosotros mismos en un sentido físico, corporal.[22] En mi opinión, la conciencia es vibratoria porque es la percepción de una concatenación conjuntiva en continuo cambio: la conjunción del cerebro y

20. Alan Turing citado en Douglas Hofstadter, *Gödel,* ibíd., p. 664.
21. Daniel-Heller-Roazen, *The Inner Touch: Archeology of a Sensation*, Nueva York, Zone Books, 2007.
22. Diane Ackerman, *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama, 1992.

el cuerpo, pero también, por un lado, la del cuerpo-cerebro y la materia que entra en la composición física del cerebro; y, por otro lado, la del cuerpo-cerebro y el entorno en su infinita variación.

> La conciencia es un fenómeno muy especial, porque es parte del mundo y lo contiene al mismo tiempo. Toda nuestra información indica que la conciencia es parte del universo físico y que es un fenómeno biológico en evolución. La experiencia consciente, sin embargo, es mucho más que la suma de la física y la biología, más que un patrón fantásticamente complejo de disparos neuronales en nuestro cerebro. Lo que diferencia a la conciencia humana de otros fenómenos biológicos evolucionados es que hace aparecer una realidad dentro de sí misma. Crea interioridad; el proceso de vida se hace consciente de sí mismo.[23]

Algo esencial a la interioridad es el tiempo, la percepción de continuidad, la disolución irreversible del "yo". Heidegger llama a esto el "ser para la muerte" y habla de la angustia que viene asociado a ello. Esta angustia, que no tiene objeto, no es la percepción de un peligro, sino la conciencia constante de un proceso de auto-consumo. Junto a esta angustia (que no es menos condición de alegría que de dolor), reside la fuente del deseo estético. Este no es una ausencia, una carencia, sino el surgimiento vibratorio de una sintonía, una conjunción.

23. Thomas Metzinger, *The Ego Tunnel*, ob. cit., p. 15.

EL HORIZONTE DE MUTACIÓN

La historia de la civilización occidental es la historia de un lento y subrepticio aumento de la abstracción. [...] Ahora nuestra vida es un derivado. La función original de la ecuación ha desaparecido. El valor ha quedado completamente desvinculado, desemparejado, apartado del trabajo, del tocho y el cemento, de las manos y la tierra. Diariamente, en los mercados financieros de Tokio, San Pablo, Londres, Nueva York y Johannesburgo se realizan transacciones por un valor equivalente a cincuenta veces el PBI mundial. Si hay algo que puede enseñarnos el actual delirio económico mundial es que el capitalismo es incapaz de autocontrolarse. Funciona según su propia lógica. Solo puede pensar a corto plazo. Y ahora vivimos en una civilización a corto plazo [...]. Hace diez años, Atenas era el centro de la celebración global de los Juegos Olímpicos. Mira cómo está hoy. La heroína, la droga de la depresión, ha inundado las calles. La cocaína, la droga del éxito, se desplaza hacia el sur y el este [...].

¿Y qué decir de una civilización en la que los vertidos de petróleo pueden generar ganancias, y la presencia de

bosques vírgenes resulta perjudicial para el crecimiento económico? ¿Qué decir de un mundo en el que la respuesta a la disminución de los bancos de pesca es utilizar redes y barcos más grandes? En una época de riqueza humana sin precedentes, nos enfrentamos a la amenaza, también sin precedentes, del colapso ecológico. Deberíamos preguntarnos por qué nuestra idea de la gestión del hogar se ha abstraído tanto de la realidad.

Adbusters, junio de 2013

La amenaza que he estado analizando en esta obra es la mutación de la sensibilidad en una era de progresiva abstracción, y la disonancia y dolor que ella acarrea. Sin embargo, quisiera asimismo ofrecer algunas claves para imaginar una línea de escape, comenzando por la relación de la percepción estética con la producción y la estrategia política.

No es necesario vincular la estética y la política por medio de un acto de decisión y voluntad, como lo planteó la filosofía comprometida de la Modernidad tardía. Ambas ya están vinculadas porque la mutación tecno-cultural contemporánea está afectando a la cognición, los afectos y la sensibilidad, y porque el arte se encuentra envuelto en el panorama mediático. Por consiguiente, también se encuentra envuelto en la búsqueda de formas de autonomía dentro de ese panorama mediático (colonizado).

La historia del arte del siglo xx ha lidiado expresamente con la abstracción. A veces, los artistas se han alineado con este proceso, otras veces han intentado apartarse de él, o bien han reaccionado ferozmente y han reclamado el cuerpo, el erotismo, la irregularidad y los sueños como posibles antídotos ante el frío veneno de la abstracción. El semiocapitalismo capturó y explotó la energía proveniente de la sensibilidad y del arte rebelde, pero simultáneamente

la transfirió a la dimensión abstracta del mercado, el diseño y la tecnología virtual.

En el último capítulo de esta obra, quisiera entrever cuál será el siguiente juego. Numerosos signos sugieren que el juego del humanismo progresista ha llegado a su fin y que la abstracción conectiva ha recodificado el lenguaje, frustrando todo intento de resistencia y toda esperanza de un posible cambio radical respecto a la tendencia actual.

Como he afirmado en la primera parte de este libro, la mutación que está ocurriendo no puede ser resistida ni revertida. Resistirla o rechazar el reconocimiento de sus efectos implica la automarginación y la incapacidad para comprender la transformación actual e interactuar con aquellos a quienes está afectando. "Ninguna época se deja relegar por el poder de una negación. La negación solo elimina al negador. Pero para poder seguir en el futuro afirmándose en su esencia, la Edad Moderna exige, gracias a su esencia, un alcance y una originariedad de la meditación para las que tal vez estemos preparando ya algo los que vivimos, pero que no podemos llegar a dominar todavía".[1] La mutación debe ser interpretada de manera tal que el organismo consciente y sensible pueda encontrar nuevos caminos hacia la autonomía y su propio despliegue en los campos de la estética, la ética y la política.

La tarea cultural y política del futuro es reavivar la intensidad de la sensibilidad corporal y desvincular la potencia del *general intellect* del aparato tecno-económico, realidades que hoy se encuentran estrechamente ligadas.

¿Cómo podemos realizar con éxito tales tareas? ¿Cómo podemos reaccionar ante este panorama?

En la última página del número de verano de 2013 de *Adbusters*, hay una hermosa imagen con un texto de

1. Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 79.

Oscar Niemeyer que dice: "No me atraen los ángulos rectos ni las líneas perfectas, duras e inflexibles que crea el hombre. Me interesan las curvas sensuales que fluyen libremente. Las curvas que encuentro en las montañas de mi país, en el discurrir sinuoso de sus ríos, en las olas del océano y en el cuerpo de la mujer amada...".[2] El error, la disonancia y el exceso proveen el punto de partida. Pero aún debemos comprender cuál será el panorama del próximo juego; aún debemos imaginar cuál será el horizonte del próximo paso evolutivo. Permítanme esbozar una metodología para la desvinculación de nuestro actual constreñimiento.

ENTONCES SOMOS ESTÚPIDOS Y MORIREMOS

Durante los últimos cincuenta años, un amplio movimiento social ha cuestionado el absolutismo capitalista: protestas, manifestaciones y acciones políticas han intentado detener la devastación de la civilización social que hemos heredado del pasado.

Desde noviembre de 1999, cuando unos cien mil activistas y trabajadores irrumpieron en la cumbre de la Organización Mundial del Comercio, a pesar de la violenta reacción por parte de las fuerzas armadas de los Estados-nación (los cuales han perdido toda función y soberanía, excepto para reprimir los disturbios sociales), se propagó un movimiento global de protestas. Luego del colapso financiero de 2008, se produjo una nueva ola de movimientos en contra del absolutismo capitalista por toda Europa, Estados Unidos y otros lugares.

---

2. Oscar Niemeyer citado en *Adbusters en español*, número de julio-agosto de 2103: "La épica historia de la humanidad", Parte II, verano. Disponible online en www.adbusters.es/revista/6 [última consulta: junio de 2017].

Más allá de su dimensión, extensión social y prestigio moral, estos movimientos han sido completamente inefectivos. No han detenido ni un proyecto corporativo devastador, ni han prevenido ningún recorte del bienestar social.

¿Por qué?

Creo que existen dos razones para la actual impotencia de los movimientos sociales.

En primer lugar, son fuertes en las calles pero incapaces de atacar los intereses económicos de las corporaciones, porque la precarización laboral ha destruido la solidaridad a nivel de la producción y esta es la única fuerza material que se puede oponer a la fuerza material de los intereses corporativos.

En segundo lugar, la forma abstracta del capitalismo financiero resulta inalcanzable para las formas concretas de la acción social.

¿Y entonces qué?

Los efectos del absolutismo capitalista ya son visibles bajo el modo de una catástrofe múltiple; en el medioambiente, en el bienestar social y en la educación ya estamos experimentando una devastación inimaginable y un indescriptible sufrimiento.

"Entonces somos estúpidos y moriremos", dice Pris, uno de los cuatro androides de *Blade Runner* que escapó de la colonia extraterrestre y vino a la Tierra para conocer a la única persona que podía extender su vida, el dios de la biomecánica, el director ejecutivo de la corporación Tyrell, que creó el cuerpo y el cerebro de la generación Nexus.

Al comienzo de su artículo, titulado "Estética aceleracionista: ineficacia necesaria en tiempos de subsunción real", Steven Shaviro cita a Mallarmé: *"Tout se résume dans l'esthétique et l'economie politique"*. Todo se resume en la estética y la economía política. El aforismo de Mallarmé es mi punto de partida para examinar la estética aceleracionista. Creo que la estética existe en una relación

especial con la economía política, precisamente, porque es irreductible a esta".[3] Este es un punto de vista interesante, y quisiera explorarlo.

La estética converge y entra en conflicto con la economía. Mientras el cuerpo social sea incapaz de deshacerse del proceso de abstracción en constante expansión, la investigación estética compartirá una frontera con la psicopatología y se referirá al estrés, la aceleración y el sufrimiento.

Previamente en este libro, tracé una genealogía estética de la economía. Ahora, intentaré examinar el otro lado del problema, es decir, la incompatibilidad entre estos dos ámbitos. Mientras que la economía actual es la abstracción, la estética se refiere al conocimiento sensible, a la experiencia concreta de la mente sensitiva. Esta es la razón por la cual la estética ofrece una línea de escape (no de resistencia).

LA EXPERIENCIA EN LO TECNO-MAYA[4]

> A un asceta ilustre llamado Nârada, que había ganado por sus innumerables austeridades la gracia de Visnu, se le apareció el Dios y le prometió realizar cualquier voto que hiciese. "Enséñame el poder mágico de tu mâyâ", le pide Nârada. Visnu asiente, y le hace signo de que lo siga. Poco tiempo después, hallándose ambos en un cami-

3. Steven Shaviro, "Accelerationist Aesthetics: Necessary Inefficiency in Times of Real Subsumption", en *E-flux Journal*, núm. 46, junio de 2013, disponible online en www.e-flux.com/journal/accelerationist-aesthetics-necessary-inefficiency-in-times-of-real-subsumption/ [última consulta: junio de 2017]. [Este artículo forma parte de una antología dedicada al aceleracionismo, editada por Caja Negra Editora.]

4. Algunas secciones de este capítulo fueron publicadas previamente en un breve opúsculo bajo el título de *Neuro-totalitarianism in Technomaya: Goog-Colonization of Experience and the Neuro-Plastic Alternative*, Los Ángeles, Semiotext(e), 2014.

no desierto y lleno de sol, y sintiendo sed, Visnu ruega a Nârada ande unos metros más, hacia donde se divisa un pueblecito, y le traiga agua. Nârada se precipita y llama a la puerta de la primera casa que encuentra. Le abre una muchacha muy bella. El asceta la mira largamente y se olvida de a qué había venido. Entra en la casa y los padres de la muchacha lo reciben con el respeto debido a un santo. El tiempo no pasa. Nârada acaba por casarse con la muchacha y conoce las delicias del matrimonio y la dureza de una vida de campesino: Nârada tiene ahora tres hijos, y después de la muerte de su suegro es propietario de la granja. Pero en el curso del duodécimo año, lluvias torrenciales acaban por inundar la región. En una noche, se ahogan los rebaños, se hunde la casa. Sosteniendo con una mano a su mujer, con otra a sus dos hijos, y llevando al pequeño sobre el hombro, Nârada se abre difícilmente camino a través de las aguas, pero la carga es demasiado pesada. Se escurre, y se le cae al agua el pequeño. Nârada suelta a los otros dos niños y se esfuerza por encontrar al pequeño, pero es demasiado tarde: el torrente se lo ha llevado muy lejos. Mientras busca al pequeño, las aguas se han tragado a los otros dos niños, y poco tiempo después a la mujer. El mismo Nârada cae, y el torrente lo arrastra sin sentido como a un pedazo de madera. Cuando se recobra, depositado sobre una roca por el agua, recuerda sus desgracias y se echa a llorar. Pero de pronto oye una voz familiar: "¡Hijo! ¿Dónde está el agua que debías traerme? Te espero desde hace más de media hora". Nârada vuelve la cabeza y mira. En lugar del torrente que todo lo había destruido, vio los campos desiertos, brillantes bajo el sol. "¿Comprendes ahora el secreto de mi mâyâ?", le pregunta el Dios.[5]

Vivimos en la dimensión multifacética de lo tecno-maya.[6] La tecnología digital le ha dado a los medios de comu-

5. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1994, p. 75.

6. En la mitología hindú, Maya es la personificación de la energía ilusoria. [N. de la T.]

nicación el poder de actuar directamente sobre la mente, de forma que la esfera mediática proyecta un hechizo que envuelve la psicoesfera. Lo tecno-maya captura los flujos provenientes de la actividad mental y los devuelve a los receptores mentales como un espejo, como un modelo para la imaginación futura, como una jaula para la acción y las formas de vida venideras.

En la esfera digital, las personas pasan cada vez más tiempo en compañía de fantasmas electrónicos. Pero, cada tanto, el hechizo tecno-mediático (tecno-maya) se rompe porque un viento repentino de alegría o una tormenta de desolación abre los barrotes de sus ventanas y deja que la deslumbrante luz de misteriosas dimensiones irrumpa en la escena de la imaginación social, lo que permite el resurgimiento de fragmentos olvidados del inconsciente.

Quisiera describir el hechizo del semiocapitalismo (abstracción financiera, fantasmas mediáticos), que captura el cuerpo social y se lo entrega al código económico, donde se somete la experiencia al poder de la simulación y la estandarización.

Pero también quisiera buscar e imaginar posibles líneas de escape. Tales líneas solo pueden encontrarse en aquellos lugares del inconsciente donde se destroza el hechizo multidimensional del semiocapital, de modo que resurge un inconsciente multidimensional.

La realidad es el punto de intersección de innumerables proyecciones provenientes de la intencionalidad de los seres vivos y sintientes.[7] La experiencia es la manera de acceder a la realidad, pero también de proyectarla en

7. El término que utiliza el autor en inglés es *sentient*. Elegimos no traducirlo por *sensible* y utilizar *sintientes*, aunque esta palabra no exista propiamente en la lengua española, para destacar la intención del autor de referirse no solo al plano de los órganos sensoriales, sino a la sensibilidad en sentido amplio, lo cual incluye la dimensión erótica y afectiva.

las pantallas de la percepción compartida. Es atención, pero también intención. Implica abrir nuestros ojos y ver el mundo que existe, pero también implica la noción de *māyā*, la proyección de un mundo.

La etimología de la palabra *experiencia* se relaciona con el acto de atravesar, *per-ire*, que también significa "perecer". Asimismo, podemos decir que *ex-perire* significa "ensayar".

Solo al atravesar las pruebas y los lugares que nos presenta la vida, uno se convierte en un experto. La experiencia es el proceso por el cual vivimos cosas que no sabíamos previamente, de modo que podamos encontrar su significado singular. La singularidad es una de sus características esenciales, ya que la experiencia es el acto de personalización y singularización de un lugar que uno conoce por el hecho de haber pasado por allí. "La experiencia no es cuestión de haber nadado realmente el Helesponto, o bailado con los derviches, o dormido en un refugio. Es una cuestión de sensibilidad e intuición, de ver y oír las cosas significativas, de prestar atención en los momentos adecuados, de comprender y coordinar. La experiencia no es lo que le sucede a un hombre; es lo que un hombre hace con lo que le sucede".[8] La experiencia no es el simple acto de exponer la piel y la mente al flujo de estímulos provenientes del entorno, sino que también implica adaptar la mente y la piel al entorno y supone una proyección activa de las expectativas de quien experimenta. En este sentido, es la singularización del entorno, la configuración personal del mundo.

La experiencia, por lo tanto, no solo implica una percepción atenta, sino también una intencionalidad.

Merleau-Ponty habla de la intencionalidad como un acto de identificación que proviene del mundo vivo del sujeto y se proyecta en el mundo, el *ob-jecto* que está arrojado ahí en el afuera:

8. Aldous Huxley, *Texts and Pretexts*, Londres, Chato & Windus, 1932, p. 12.

> Toda conciencia es "conciencia de algo", no es algo nuevo. Kant evidenció, en la *Refutación del idealismo*, que la percepción interior es imposible sin percepción exterior; que el mundo, como conexión de fenómenos, se anticipa a la conciencia de mi unidad, es para mí el medio de realizarme como conciencia. Lo que distingue la intencionalidad respecto de la relación kantiana con un objeto posible es que la unidad del mundo, antes de ser planteada por el conocimiento y en un acto de identificación expresa, se vive como estando ya hecha, como estando ya ahí.[9]

Y también: "El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo [...]".[10] Asimismo, Husserl, en *Experiencia y juicio,* escribe: "El retroceso al mundo de la experiencia es un retroceso al 'mundo vital', o sea, al mundo en que siempre hemos vivido y que ofrece el terreno para toda función cognoscitiva y para toda determinación científica".[11] Y además: "Así, la experiencia en su sentido primario y más preciso se define como referencia directa a lo individual".[12] Por ello, el propio concepto de experiencia debe ser reexaminado a la luz de la actual mutación tecnológica.

El formato digital de la experiencia con su creciente velocidad e intensidad afecta, ante todo, a la reacción psíquica frente a los estímulos de información, la relación empática entre los organismos conscientes y sensitivos, y la cognición, es decir, la memoria, la imaginación y el lenguaje. La experiencia en cuanto atención e intención está sometida a un intenso estrés, cuyo resultado es la mutación del organismo cognitivo.

9. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1993, p. 17.
10. Ibíd., p. 16.
11. Edmund Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Ciudad de México, UNAM, 1980, p. 43.
12. Ibíd., p. 28.

CAPTURAR LA ATENCIÓN

La contradicción fundamental del semiocapitalismo es, como hemos dicho, la incompatibilidad entre el ciberespacio y el cibertiempo. Dado que el primero es el producto de innumerables fuentes de proyección virtual, su expansión no tiene límites. El cibertiempo, por el contrario, no se puede prolongar infinitamente. Está compuesto por el tiempo de atención, que no es posible intensificar más allá de cierto punto debido a sus limitaciones físicas, emocionales y culturales.

En términos económicos, la semioproducción está superando ampliamente el mercado de la atención, lo que significa que el fenómeno de crisis cíclicas que Marx describió como un efecto de la superproducción en la esfera del capitalismo industrial ya no es más cíclico, sino permanente.

Según Jonathan Crary, autor de *24/7: el capitalismo tardío y el fin del sueño*, el resultado de la necesidad capitalista de expandir los mercados es la incesante estimulación de la atención social con el fin de incrementar el tiempo del estado de alerta. Esta continua agresión a la atención está causando la contracción del tiempo disponible para la elaboración emocional del estímulo informático y para la toma de decisión racional, que es la condición de la política. Esta es la razón por la cual, tan a menudo, las decisiones políticas parecen estar desprovistas de racionalidad, y las relaciones sociales se vuelven brutales y agresivas. El tiempo de elaboración racional y emocional se halla tan intensamente reducido que la sociedad parece actuar como en un torbellino, tal como les sucede a aquellos que duermen muy poco y se mantienen despiertos gracias a las drogas.

El libro de Crary se centra principalmente en la reducción del tiempo de sueño como efecto del ataque económico sobre el tiempo de atención. "No es sorprendente que ahora haya una erosión del sueño en todas partes. En el

transcurso del siglo xx hubo un esfuerzo constante contra el tiempo de sueño: en la actualidad, el adulto promedio estadounidense duerme, por la noche, aproximadamente seis horas y media, una erosión de las ocho horas de la generación anterior, y de las diez horas de principios del siglo xx (cantidad difícil de creer ahora)".[13] Dormir, de hecho, puede ser considerado "una intransigente interrupción en el tiempo que nos roba el capitalismo".[14] Una sociedad de insomnes no es para nada un lugar agradable y el incremento de productividad se paga con la pérdida de racionalidad y de respeto por la vida. La exuberancia irracional de los agentes financieros que consumen drogas para realizar transacciones día y noche en sus computadoras ya ha conducido al mundo al borde de un abismo y lo seguirá haciendo una y otra vez.

Como conclusión, Crary sugiere que "El sueño, en tanto principal obstáculo que queda en pie para la realización del capitalismo 24/7 y última instancia de lo que Marx llamó 'barreras naturales', no puede ser eliminado".[15] Permítanme revisar esta afirmación. Existe otra condición natural perdurable que el capitalismo no puede eliminar, otra persistente barrera natural contra la intrusiva *hybris* financiera, que es la muerte. El suicidio se está propagando por todos lados como efecto del estrés social, el empobrecimiento emocional y la constante agresión que se ejerce sobre la atención.

Según la Organización Mundial de la Salud, en los últimos cuarenta y cinco años el índice mundial de suicidio se ha incrementado en un sesenta por ciento. Estos han sido los años de la implementación total del capitalismo global

13. Jonathan Crary, *24/7: El capitalismo tardío y el fin del sueño*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 38.
14. Ibíd., p. 10.
15. Ibíd., p. 44.

y, asimismo, de la completa sumisión del tiempo de atención al ritmo de la máquina económica. Estos índices de suicidio no incluyen los intentos de suicidio, los cuales son veinte veces más frecuentes que aquellos que tienen éxito.

Una epidemia de infelicidad se propaga por el planeta mientras el absolutismo capitalista afirma su derecho a ejercer un control irrestricto sobre nuestras vidas. El semiocapitalismo se está infiltrando en las células nerviosas de los organismos conscientes, inoculándolos con una lógica tanatopolítica, con un sentimiento mórbido que penetra en el inconsciente colectivo, la cultura y la sensibilidad; esto es un efecto obvio de la privación del sueño y una consecuencia evidente del estrés impuesto sobre la atención.

El imperio de Google se ha construido, esencialmente, a través de la captura de la experiencia de sus usuarios, con el fin de incrementar el valor y la productividad. En la carrera por crear la máquina de drenaje de atención más refinada, la computadora ha sido relegada gracias a la aparición de la última generación de teléfonos celulares, los *smartphones*, por medio de los cuales el acceso a la Web se ha vuelto transportable, invadiendo cada momento del día y la noche. Este acceso móvil ha expandido obviamente la cantidad de tiempo de atención capturado y ha sometido nuevas dimensiones de la vida personal a la incesante búsqueda de semio-beneficios. "La informática ubicua en la era de los primeros *smartphones* se centró en la perfecta integración, es decir, en la naturalización de factores sociotécnicos en ámbitos laborales que trascendieran la geografía y el tiempo, presagiando 'niveles sin precedentes' de productividad, así como también de inevitable 'sobrecarga de interacción'".[16]

16. Gary Genosko, *When Technocultures Collide: Innovation from Below and the Struggle for Autonomy*, Waterloo, Universidad de Laurier, 2013, p. 149.

EL MAPA CAPTURA EL TERRITORIO: CODIFICAR LA ORIENTACIÓN

Según Jean Piaget, el proceso por medio del cual nos familiarizamos con nuestro entorno e interiorizamos el espacio que nos rodea comienza en los primeros días de vida y determina la construcción de nuestro espacio interno, que se convierte en el mapa con el que nos orientamos y en la condición para futuras adquisiciones.[17]

La orientación es la habilidad cognitiva que nos permite reconocer las características físicas del entorno y construir un mapa interno para movernos intencionalmente en el mundo. Este proceso cartográfico interno que precede a la orientación implica una relación sumamente singular con lo que nos rodea: la elaboración sensorial y la selección emocional de lugares, signos, pero también luces, texturas y aromas. La orientación puede ser comprendida como el modo de singularizar el paisaje, el proceso por medio del cual hacemos *del* mundo *nuestro propio mundo*.

La orientación es la cartografía íntima del espacio que navegamos y habitamos. El territorio en el que nos movemos estimula efectos emocionales en nuestra mente: la memoria de los lugares por los que hemos pasado implica una marca emocional y, por lo tanto, la singularización del espacio exterior. Una vez que hemos grabado los puntos que marcan un territorio, construimos nuestro mapa íntimo, la condición para una futura orientación, para nuevos descubrimientos, nuevos registros y para un interminable re-mapeo del mundo.

El mapa de la ciudad se convierte en la representación de la persona que ha vivido allí, como sugiere Borges en un poema donde habla sobre su ceguera y recuerda la ciudad como el mapa íntimo de su vida:

17. Jean Piaget y Bärbel Inhelder, *The Child's Conception of Space: A Study of the Development of Imaginal Representation*, Nueva York, W.W. Norton & Co., 1967.

[...]
Vivo entre formas luminosas y vagas
que no son aún la tiniebla.
Buenos Aires,
que antes se desgarraba en arrabales
hacia la llanura incesante,
ha vuelto a ser la Recoleta, el Retiro,
las borrosas calles del Once
y las precarias casas viejas
que aún llamamos el Sur.
[...]
Esos caminos fueron ecos y pasos,
mujeres, hombres, agonías, resurrecciones,
días y noches,
entresueños y sueños,
cada ínfimo instante del ayer
y de los ayeres del mundo
[...].[18]

En su libro acerca del acto de perderse, el arquitecto y antropólogo italiano Franco La Cecla escribe: "La palabra *orientación* tiene un doble significado. El primero es esencialmente activo, se refiere a la capacidad de organizar nuestro entorno, de crear un marco general de referencia al cual se pueda asociar el conocimiento. El segundo es la capacidad pasiva para seguir indicaciones, leer un mapa, usar un compás, adaptarse a un sistema de coordenadas preexistentes a fin de localizar un lugar o llegar a un destino".[19] Lo que he dicho de la experiencia puede afirmarse, en términos generales, respecto a la orientación: es tanto la capacidad de seguir instrucciones cartográficas como

18. Jorge Luis Borges, *Elogio de la sombra*, Buenos Aires, Emecé, 1969, pp. 155 y 156.
19. Franco La Cecla, *Perdersi*, Bari, Laterza, 1988, p. 43.

la de dibujar un mapa. La experiencia de la orientación consiste en perderse en el territorio en el que nos encontramos y en hallar nuestro rumbo nuevamente, creando una percepción singular del espacio.

La Cecla también examina los efectos de desorientación que la estandarización moderna del espacio urbano ha inducido en los habitantes de la ciudad.

> El funcionalismo moderno está basado en el supuesto de que los residentes urbanos no deberían perder tiempo en una relación complicada con el entorno. Este debe ser funcional, de manera que sus habitantes puedan moverse de un área suburbana a otra para ir al trabajo. Tal reducción funcionalista implica el anonimato de los suburbios: cualquier transferencia emocional se considera inútil. El entorno no debe ser sentido, sino usado. Esta transformación conduce a la estandarización de la orientación.[20]

La creación de esos lugares funcionales, que Marc Augé ha llamado los "no lugares", conduce a la anulación de la relación singular entre la mente-ojo-cuerpo del individuo y el espacio que lo rodea. Poco a poco, la reconfiguración moderna del territorio, destinada a incrementar la productividad del espacio urbano y a facilitar la movilidad de los automóviles en las áreas metropolitanas, ha borrado las marcas del pasado histórico y, en términos más generales, los signos arraigados en la memoria emocional. En un texto escrito a comienzos del siglo xx, Rainer Maria Rilke identificó la estandarización de los lugares con la influencia americana:

> Todavía para nuestros abuelos una "casa", una "fuente", una torre conocida, incluso su propio vestido, su abrigo, eran infinitamente más familiares; casi cada cosa era un recipiente en el que encontraban algo humano y acumulaban lo humano. Ahora,

20. Franco La Cecla, ibíd., p. 91.

> procedentes de América, nos invaden cosas vacías e indiferentes, cosas solo aparentes, engañifas de vida... Una casa, según la concepción americana, una manzana americana o un racimo de uvas de los de allí, no tienen nada en común con la casa, el fruto, el racimo en el que se habían introducido la esperanza y la meditación de nuestros ancestros...[21]

Si bien la arquitectura moderna y el diseño urbano han contribuido a la estandarización del territorio, la propagación de lo digital ha sentado las bases para un nuevo cambio que conduce a la total des-singularización de la orientación. El mapa está capturando el territorio y, a medida que más personas usan herramientas de navegación guiadas, basadas en la tecnología de etiquetado geográfico del Sistema de Posicionamiento Global (GPS), la orientación se convierte en mera navegación funcional. Se utilizan los *smartphones* para acceder a una cartografía geo-referencial, lo que conduce a una involución de la orientación en mera habilidad para relacionarse con un mapa digital interactivo.

En 1973, los militares estadounidenses hicieron el primer intento por desarrollar un sistema de posicionamiento global bajo el nombre de Sistema de Defensa de Navegación por Satélite (DNSS), que más tarde se denominó Sistema de Posicionamiento Global. Un receptor GPS calcula su posición mediante una sincronización precisa de señales enviadas por satélites que se hallan por encima de la Tierra. Cada satélite transmite continuamente mensajes que incluyen la hora en la que fueron enviados y la posición del satélite en ese momento. Al usar la velocidad de la luz, el receptor GPS computa la distancia hasta el satélite y ajusta la posición del receptor a la superficie de una esfera. Al fijarla a partir

21. Rainer Maria Rilke, *Cartas desde Muzot*, citado en Martin Heidegger, "¿Y para qué poetas?", en *Caminos de bosque*, ob. cit., p. 216.

de cuatro satélites diferentes, se puede calcular una posición tridimensional. Luego, esta ubicación se visualiza en un mapa en movimiento.

Con esto en mente, es fácil predecir una rápida atrofia del sentido de la orientación a medida que es reemplazado por la tecnología de posicionamiento. Puede que, en el transcurso de la próxima generación, el proceso mental que consiste en el mapeo interno de un territorio sea delegado a la fiabilidad en las máquinas de etiquetado geográfico y que la habilidad para identificar nuestro lugar en el mundo y singularizar el paisaje que nos rodea se desvanezca y quizá prácticamente desaparezca de nuestra mente conectiva.

Junto con la experiencia de perderse, la experiencia de reconocer un lugar desaparecerá o, al menos, se volverá algo muy insípido. Podemos entender esta pérdida de la facultad de orientación como un paso dentro del proceso de reconfiguración conectiva de la experiencia como un todo.

LA EXPERIENCIA DEL ENJAMBRE

Mientras tanto, ha aparecido un novedoso dispositivo, una interfaz portátil entre la mente y el mundo que representa un nuevo salto en la mutación cognitiva. Google, la corporación más revolucionaria y el colonizador más perfecto de todos los tiempos, ha sentado las bases para la destrucción definitiva de la experiencia individual y, por lo tanto, para la eliminación de procesos singularizados de vida en el mundo (*Lebenswelt*).

Durante la primera década de este siglo, Google actuó como una bomba universal de drenaje de significado. Al capturar y recolectar millones de actos individuales de atribución de significado que parten de innumerables usuarios por todo el mundo, esta empresa ha creado la máquina más flexible de des-singularización jamás concebida. Los resultados de las búsquedas en Google están influenciados por

las búsquedas y resultados previos de sus usuarios. Google sabe lo que uno necesita, y uno sabe que Google sabe lo que uno necesita, y Google sabe que uno sabe que Google sabe lo que uno necesita. De este modo, el resultado coincide exactamente con tus necesidades: Google refina continuamente tus consultas, hasta que el propio motor de búsqueda se vuelve cada vez más personalizado según tus necesidades. El resultado final es que el mundo del usuario es confeccionado a partir de un sistema de *feedback* entre las búsquedas y respuestas de la interfaz Google-usuario.

Mientras escribo estas páginas en el año 2013, la corporación más flexible, más libre (y más totalitaria) está lanzando las Google Glass, un producto que promete ser el mayor codificador (y decodificador) de la experiencia humana. En un futuro no muy lejano, los usuarios que usen las Google Glass recibirán información acerca de los objetos dentro de su campo de visión directamente en la pantalla ante sus ojos, en el espacio entre ellos y esos objetos. En otras palabras, estas gafas serán una computadora adosada al cuerpo, con una interfaz óptica que proyecta información acerca de los objetos que se encuentran frente al sujeto.

Supongamos que uno está en Roma, parado frente al Coliseo. Pulsamos las Google Glass y recibimos información acerca del monumento que tenemos enfrente. Dado que la información que Google pone a disposición está compuesta por la información estándar subida por sus usuarios, la experiencia de los que utilicen estas gafas se hará cada vez más uniforme.

Supongamos que conoces a un extraño. Estas gafas te dirán quién es esta persona, de manera que puedas interactuar con él o ella de acuerdo con las sugerencias y conclusiones que hayas podido extraer a partir de la información proporcionada.

Poco a poco, el mundo entero (ya completamente cartografiado por Google Maps) será recodificado por las

Google Glass, para que podamos acceder a aquellas experiencias previamente experimentadas que Google ponga a nuestra disposición.

Esto implica que uno ya no experimentará el mundo, sino que, más bien, simplemente usará (recibirá o accederá a) datos de experiencias previas acerca de un objeto que ya no será el resultado de la experiencia propia, sino una mera referencia a un mundo pre-envasado. Dado que la realidad es el punto de intersección de nuestras proyecciones, y que la experiencia es nuestro acceso singular al mundo de la vida y la creación de significado compartido, esta tecno-mutación terminará afectando la realidad en sí misma.

El mundo, en cuanto experiencia y proyección, será vaciado y reemplazado por una experiencia uniforme y simulada: la experiencia del enjambre.

NEUROTOTALITARISMO EN POTENCIA

Según Giovanni Gentile, el filósofo del fascismo italiano, el totalitarismo es un régimen político en el cual todo, desde la economía, el sistema educativo, hasta el comportamiento ético, está sometido a la acción del Estado. El proceso de creación conectiva del enjambre no tiene nada que ver con la forma fascista de totalitarismo, pero puede ser descripto como una estandarización de la cognición, la percepción y el comportamiento, basada en la inserción de automatismos tecnolingüísticos dentro de la comunicación humana y, por ende, de la mente conectiva.

Esta forma de tecno-totalitarismo es el resultado de tres pasos consecutivos.

El primero es el cableado conectivo permanente de las interacciones humanas.

El proceso de "celularización" ha sido el vehiculizador perfecto de esta mutación sociocognitiva. El teléfono celular, más invasivo que la computadora, ha creado finalmente

una infraestructura de interconexión global y ha sentado las bases para la definitiva desterritorialización y ubicuidad de la información.

El efecto social de este proceso de desterritorialización y conexión, el cual ya ha sido vastamente implementado, puede observarse simultáneamente en la globalización del mercado laboral y en la precarización del trabajo, pero también, paradójicamente, en la extrema individualización y en la inevitable colectivización de nuestras vidas personales. La ideología neoliberal enfatiza el individualismo, pero el individuo consumista competitivo se halla extremadamente estandarizado en sus metas, gustos y deseos. El individualismo y la singularidad tienen poco en común. Contrariamente al individualismo, la singularidad no es competitiva, intercambiable o estandarizada.

La celularización ha llevado a cabo el proceso que Habermas describió como "el desacoplamiento de sistema y mundo de la vida", la separación del lenguaje vivo (la voz, la singularidad del acto discursivo) y la perfección del sistema tecno-lingüístico de intercambio permanente entre interlocutores que son cada vez menos actores de su propia interacción, y que actúan cada vez más en correspondencia con una interacción tecno-lingüística.[22]

La celularización, a saber, la conexión de cada agente de enunciación en la red, es el marco general de la subsunción (o captura) de la comunicación social en el enjambre electrónico. Por lo tanto, representa la completa implementación de lo que Heidegger llamó "el lenguaje de la tecnología", es decir, que la tecnología es el sujeto de lenguaje, y que el lenguaje es hablado por el sistema tecnológico.

El segundo paso en el proceso de establecimiento del neurototalitarismo es el actual reemplazo de la experiencia

22. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1992, p. 217.

viva y su simulación por estímulos estandarizados y registrados, un proceso que he analizado más arriba en términos de automatización del sentido de la orientación.

Los primeros dos pasos conciernen a la actividad cognitiva y a sus implicaciones psicológicas, al software de la mente.

El tercer paso hacia la implementación del enjambre está directamente dirigido a modificar el hardware neuronal en sí mismo, es decir, la inserción de dispositivos técnicos, nanoprótesis, modificadores y potenciadores de programación neuronal en el sistema nervioso. Tal manipulación no es un fenómeno nuevo; la psicofarmacología ya actúa en la materia neuronal, particularmente en los neurotransmisores que regulan los estados de ánimo, la atención y la reactividad de la psique. Pero deberíamos esperar aún mayor manipulación neuronal en el futuro. En abril de 2013, el presidente de los Estados Unidos declaró que una de las inversiones más importantes del país en materia de investigación científica sería destinada al mapeo de la actividad cerebral, también conocido como *Brain Research through Advancing Innovative Neurotechnologies* [investigación cerebral por medio de neurotecnologías innovadoras avanzadas], que pretende cartografiar la actividad y las funciones de cada neurona en el cerebro humano. Este proyecto está basado en el supuesto de la neuroplasticidad: la posibilidad de intervenir en el sistema nervioso, redireccionar su actividad neuronal y reconfigurar las redes sinápticas.

La neuroplasticidad, sin embargo, es una condición ambigua que también provee la oportunidad de una alternativa. De hecho, si bien la posibilidad de transformar los procesos y estructuras materiales de la actividad cognitiva, de reconfigurar las redes sinápticas, abre una vía a la dominación neurototalitaria de las semiocorporaciones (los medios de comunicación) y las psicocorporaciones (la psicofarmacología), también invita a un proceso de sabotaje y subversión del modo dominante de cableado mental, al

permitir la experimentación con formas libres de concatenación neuropsíquica, que corresponden al proceso social de autoorganización del trabajo cognitivo.

¿RESISTIR LA MUTACIÓN?

¿Deberíamos planear resistir la actual mutación en curso? Esta sería una elección reaccionaria y tecnofóbica y, por otra parte, una tarea imposible. No creo que sea posible resistir la mutación.

La innovación tecnológica genera herramientas que reconfiguran nuestro entorno social, empoderando a los individuos que se adhieren a ella y relegando a aquellos que la resisten. Esta es la razón por la cual sería inútil cualquier tipo de resistencia. Los individuos no pueden evadirse de la captura que ocurre cuando tiene lugar un cambio en el campo de los dispositivos de comunicación. Y, además, la propagación de las tecnologías de red acelera el ritmo de integración.

Aceptar el desafío resulta, por lo tanto, inevitable, y solo al hacerlo seremos capaces de vislumbrar una posible alternativa para el futuro.

Esta alternativa que deberemos afrontar resulta hoy en día evidente: es la elección entre el sometimiento totalitario del sistema nervioso a la gobernanza semiofinanciera del capitalismo frente a la desvinculación de la energía nerviosa (y de la actividad del *general intellect*, que es la expresión organizada de la energía nerviosa) de las reglas semiofinancieras integradas en la gobernanza del sistema.

Este será el mayor juego que enfrentaremos en las décadas venideras. Todo otro juego de poder ya ha sido jugado, y todos se han perdido. Pero el de la neuroplasticidad está apenas comenzando. Apunta a desvincular la autonomía del *general intellect* de su jaula neurototalitaria, la cual se corresponde con las necesidades del capitalismo

absoluto. Llegados a este punto, ahora tan solo podemos entrever la posibilidad de desvinculación de la actividad mental del hechizo tecno-maya.

El *general intellect* o bien será codificado por la *matrix* semiótica de la semioeconomía y la actividad social será convertida en un enjambre conectado a nivel tecnoneuronal, o bien se reunirá con su cuerpo sensible para crear las condiciones de independencia del conocimiento respecto a la *matrix* y de singularidad de la experiencia.

VIBRACIÓN MORFOGENÉTICA EN EL *NEUROMAGMA*

¿Cómo emerge una nueva forma a partir del magma de materia e información? Esta pregunta es crucial si queremos imaginar la posibilidad de desvinculación de la potencia social y del *general intellect* del "doble vínculo" que representa el capitalismo.

El surgimiento de una nueva forma semiótica se da en el espacio que existe entre el *neuromagma* y la morfogénesis vibratoria.

El capitalismo es, esencialmente, un marco semiótico, una forma que semiotiza (codifica) contenidos de acuerdo con ciertos intereses y de acuerdo con el paradigma de la acumulación. La forma que constriñe (el capital) es el codificador semiótico que somete los contenidos (habilidades sociales, inteligencia colectiva) y pervierte su potencial en la repetición del modelo económico de la acumulación.

El proceso continuo de transformación de la mente global puede ser descripto como un magma, una efervescencia caótica de las redes sinápticas intersubjetivas: las conjunciones y la repentina proliferación de neuronas que escapan a los patrones conectivos existentes.

El neuromagma contiene infinitas posibilidades de evolución, aunque las formas existentes de cableado neuronal están forzando a las redes neuronales a adecuarse a

circuitos conectivos preenvasados. ¿Cómo podemos desvincular las divergentes posibilidades de conjunción de la actividad neuronal de la mente global?

La morfogénesis (la creación y el surgimiento de nuevas formas) proviene de la vibración del neuromagma que excede el cableado de la conectividad al punto de romper (desconectar) el circuito existente. Las formas surgen de la interacción entre la estructura interna de la conectividad y el ambiente externo del neuromagma, cuyas máquinas pueden alterar las estructuras conectivas y dar nacimiento a dinámicas vibratorias en busca de nuevas semiotizaciones, nuevas formas.

La interacción vibratoria de un sistema con su entorno marca el comienzo de una nueva forma. En un artículo titulado "Sobre el origen y la naturaleza de la neurogeometría", Alessandro Sarti y Giovanna Citti intentan comprender el problema de la individuación desde el punto de vista de la neurogeometría y, particularmente, desde el punto de vista de la neurofisiología del proceso de visión. Explican que las células visuales activadas por los estímulos de las imágenes entran en comunicación a través de una conectividad horizontal.

Sarti y Citti escriben: "La plasticidad del cerebro, es decir, su habilidad para reorganizar las redes neuronales sobre la base de nuevas experiencias por medio de procedimientos de aprendizaje, garantiza una fuerte conexión entre el diseño de nuestro sistema perceptivo y las propiedades del entorno físico en el que vivimos".[23] En condiciones de amplia criticidad y vasta complejidad (millones de células propagándose y colisionando, o millones de seres humanos siguiendo diferentes proyectos, entrando en conflicto y luchando por la vida), estalla una topología

23. Alessandro Sarti y Giovanna Citti, "On the Origin and Nature of Neurogeometry", en *La Nuova Critica* 2010, pp. 55 y 56.

morfostática. Podemos decir, por lo tanto, que la geometría inerte (quieta e inmóvil) entra en una dinámica vibratoria.

La caosmosis[24] es el proceso que sigue a la explosión de la topología morfostática y que tiene como resultado el surgimiento de una nueva forma.

¿Cómo entra en vibración un territorio colectivo, una multitud, una sociedad o una red? Sucede por medio de la reverberación o resonancia. Podemos intentar entender la resonancia en términos de la relación entre un ritmo y un refrán. Un ritmo es la relación de un flujo subjetivo de signos musical, poético o gestual con el entorno cósmico, terrestre o social. Es singular y colectivo. Singulariza el sonido del mundo a través de una configuración particular del sonido ambiental. Pero puede desencadenar un proceso de aglutinación y de comunidad sensitiva y sensible. Por ejemplo, cuando las personas comienzan a cantar la misma canción y bailar el mismo baile. Esto puede ser peligroso cuando el sentido de comunidad está basado en el supuesto arbitrario de la pertenencia natural. La subjetivación fascista estaba basada, por ejemplo, en tal homogeneidad obligatoria. Pero esto también puede ocurrir de manera irónica y *nomádica*. La gente comienza a crear una nueva canción y lo hacen juntos. No lo hacen porque compartan una identidad o porque piensen que pertenecen al mismo territorio o destino. Lo hacen porque les gusta el sonido de sus voces vibrando al unísono. Esto es lo que yo llamo un *movimiento*. ¿Qué es un movimiento? Es un evento que abre un nuevo panorama. En el campo del arte o las políticas sociales, por ejemplo, cuando surge un movimiento (literalmente, un desplazamiento), somos capaces de ver cosas que antes no veíamos.

Un refrán es un ritual obsesivo que le permite a una singularidad, un organismo consciente en continua variación, encontrar puntos de autoidentificación, territorializarse y

24. Félix Guattari, *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

percibirse a sí misma en relación con el mundo que la rodea. Un refrán es un modo de semiotización que le permite a una singularidad (un grupo, un pueblo, una nación, una subcultura o un movimiento) recibir y proyectar el mundo de acuerdo con lo interindividual, es decir, a formatos reproducibles y comunicables. Para que el universo cósmico, social y molecular sea filtrado por la percepción individual, la mente activa filtros o modelos de semiotización. Llamo a estos filtros refranes. La manera en que una sociedad, una cultura o una persona perciben el tiempo es también un modelo de un verdadero refrán temporal, es decir, de modulaciones rítmicas particulares que actúan como maneras de acceder al devenir cósmico temporal y a entrar en sintonía con él.

Desde esta perspectiva, el tiempo universal no parece ser más que una proyección hipotética, un tiempo de equivalencia generalizada, un tiempo capitalista *aplanado*; lo importante son estos módulos parciales de temporalización que operan en diversos dominios (biológico, etológico, sociocultural, maquínico, cósmico), y fuera de los cuales los refranes complejos constituyen sincronías existenciales extremadamente relativas.[25]

Lo que compone un refrán es, esencialmente, el ritmo. Los que son singulares pueden crear un espacio común de resonancia, para que de cada ritmo nuevo emerja una nueva forma. Es el nuevo ritmo el que hace posible vislumbrar un nuevo panorama.

ARTE, SENSIBILIDAD Y NEUROPLASTICIDAD

El proceso de transformación, que fue el objeto de la imaginación política durante la Modernidad, se está desplazando hacia la esfera conceptual y práctica de la neuroplasticidad.

25. Ibíd., p. 29.

La mutación de la mente está en curso como consecuencia de un intento espasmódico de las mentes individuales por adaptarse a la caótica infoesfera global y por reconfigurar la relación entre esta y la psicoesfera, entre la cognición y el estrés, y entre el cerebro y el caos. El espacio del cerebro social está siendo atravesado por fenómenos de adaptación traumática. No solo la dimensión psicológica del inconsciente se halla perturbada, sino que también el tejido mismo del sistema nervioso está sometido al trauma, la sobrecarga y la desconexión. La adaptación del cerebro a estas nuevas condiciones ambientales conlleva un enorme sufrimiento, una tormenta de violencia y de locura.

Un amplio rango de patologías contemporáneas parece escapar de los marcos psicoanalíticos y concernir a la *cerebralidad* más que a la sexualidad, como afirma Catherine Malabou en *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage* [Los nuevos heridos: de la neurosis al daño cerebral]. El alzhéimer, el párkinson, el trastorno de estrés postraumático, el pánico, los trastornos de déficit de atención, el autismo y la anorexia son síntomas de una perturbación que está afectando no solo al software lingüístico y psíquico, sino también al hardware neurológico.

El problema es: ¿acaso la conciencia juega un rol en este proceso de mutación? ¿La imaginación actúa conscientemente en los procesos neuroplásticos? ¿Puede hacer algo el organismo consciente cuando se ve envuelto en una situación espasmódica?

En el vocabulario de Guattari, vimos que caosmosis es el pasaje osmótico de un estado de caos a uno de orden. Aquí, la palabra *orden* no implica ninguna intención normativa y no tiene ningún significado ontológico. Es la relación armónica entre la mente y su entorno semiótico, es simpatía y percepción compartida:

> los hombres incesantemente se fabrican un paraguas que los resguarda, en cuya parte inferior trazan un firmamento y escriben

> sus convenciones, sus opiniones; pero el poeta, el artista, practica un corte en el paraguas, rasga el propio firmamento, para dar entrada a un poco del caos libre y ventoso y para enmarcar en una luz repentina una visión que surge a través de la rasgadura, primavera de Wordsworth o manzana de Cézanne [...]. El arte no es el caos, sino una composición del caos que da la visión o sensación, de tal modo que constituye un cosmos, como dice Joyce, un caos compuesto –y no previsto ni preconcebido–.[26]

La poesía es el caoideo lingüístico que reabre el espacio de indeterminación y restablece la autonomía de la enunciación frente al funcionamiento de interfaces tecnolingüísticas.

La poesía es el acto irónico que excede el significado establecido de las palabras.

En toda esfera de la acción humana, hay una gramática que establece límites que definen un espacio de comunicación.

Hoy en día, la economía se ha convertido en la gramática universal que penetra en todos los niveles de la actividad humana. El lenguaje se define y limita según su intercambiabilidad económica.

La reducción del lenguaje a información y la incorporación de automatismos tecnolingüísticos en su circulación social garantizan la sujeción del lenguaje a la economía financiera. Sin embargo, mientras la comunicación social es un proceso limitado, el lenguaje no tiene límites, su potencialidad va más allá de las fronteras del significado. La poesía es el exceso de lenguaje, el significante desvinculado de los límites del significado. La ironía, la forma ética de este poder excesivo del lenguaje, es el juego infinito realizado por las palabras para pasar por alto los significados establecidos, para mezclarlos y crear nuevas concatenaciones semánticas.

26. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 204-206.

Los movimientos sociales, al final de cuentas, pueden ser vistos como actos irónicos de lenguaje, como insolvencias semióticas, como rechazos a pagar la deuda del significado y, en última instancia, como la desvinculación del lenguaje, el comportamiento y la acción de los límites de la deuda simbólica.

El organismo consciente y sensitivo evoluciona a través de la interacción entre la esfera individual y la colectiva, a través del vínculo entre la neuroactividad singular y la concatenación conectiva. La neuroplasticidad de los componentes subindividuales de un organismo (la descomposición y recomposición molecular de la materia biológica) interactúa con los ritmos y automatismos supraindividuales del enjambre tecnolingüístico, el supraorganismo bioinformático integrado en la gobernanza totalitaria del semiocapitalismo.

Las interfaces tecnolingüísticas vinculan el organismo al supraorganismo bioinformático de la red; el lenguaje está sometido a un cableado automatizado. La cognición se encuentra atrapada en el *loop* ineludible de esta autoconfirmación sin fin.

Solo un exceso de imaginación puede encontrar la vía hacia una neuroplasticidad consciente, navegable. Pero lo que no sabemos es si ese exceso de imaginación aún puede tener lugar cuando se ha fijado el cableado cognitivo. Esta es la pregunta con la que tendremos que lidiar en las próximas décadas. Es el próximo desafío, el juego neohumano que hoy, en medio de lo que parece ser una imparable e irreversible catástrofe de la civilización humana, apenas podemos vislumbrar.

10

CONCIENCIA Y EVOLUCIÓN

EL DETERMINISMO COMO DESCRIPCIÓN Y ESTRATEGIA

El determinismo es una teoría filosófica basada en el supuesto de que cada evento físico puede ser reducido a una cadena de causalidades. Durante el transcurso del último siglo, la visión determinista ganó y, al mismo tiempo, perdió terreno.

Ganó terreno gracias al refinamiento de las herramientas de investigación microfísica y al descubrimiento de patrones de causalidad y determinación extremadamente complicados en el campo de la biogenética. Pero perdió terreno, tanto en la física como en la biología, desde que el principio de indeterminación de Heisenberg desdibujó el vínculo entre los fenómenos físicos y el observador.

En la última década del siglo pasado, se fundó el Proyecto Genoma Humano bajo el presupuesto de que los genes determinan la vida de un organismo de la misma manera en que un código permite la interpretación de un mensaje. Para la conceptualización de este proyecto, fue central la reducción

determinista que planteaba que el desarrollo de un organismo está contenido en la estructura informacional de su código genético. Sin embargo, una vez que se cartografió el genoma, los científicos y filósofos disiparon las implicaciones deterministas del mapeo biogenético, al destacar la importancia de la epigénesis en la formación de los organismos vivos. La epigénesis es el efecto aleatorio e impredecible que ejerce el entorno en el despliegue del código informativo del organismo, a medida que este transita de una dimensión cero a un cuerpo multidimensional.

En efecto, según la teoría epigenética, el código solo es la paleta (o rango de posibilidad) sobre la cual tiene lugar el proceso de generación, que se produce al seleccionar una posibilidad entre muchas. Un organismo viviente no debe ser entendido como el desarrollo predecible de la información contenida en su código. Más bien, debe ser visto como una negociación infinitamente compleja entre el código y el entorno, entre las posibilidades contenidas en el código y el resultado del desarrollo epigenético. La epigénesis es la oscilación vibratoria del flujo de información genética que entra en contacto con el entorno y que cambia de dirección y forma de acuerdo con los eventos del medioambiente.

La teoría epigenética revela el error del determinismo. Basado en el supuesto de que los fenómenos son el despliegue predecible de procesos de generación codificados, el determinismo pasa por alto los procesos de vibración aleatorios que conducen a la implementación de una posibilidad entre muchas. Al fin y al cabo, esta es la razón por la cual debe ser abandonado como metodología para describir la realidad. Pero el determinismo no es simplemente una descripción, también es un proyecto y, desde este punto de vista, deberíamos analizarlo de una manera diferente. De hecho, puede ser visto como una estrategia para insertar herramientas determinísticas en el organismo vivo y en su cerebro, con la automatización cognitiva como la tecnología que hace esto posible.

AUTOMATIZACIÓN COGNITIVA

La automatización de la actividad cognitiva será la tendencia principal en la próxima era y representa el salto hacia una dimensión poshistórica. En el sentido moderno y humanista, la historia era el proceso de afirmación consciente de proyectos de libertad en el campo de la acción política. Pero la mutación cognitiva de la que estamos hablando disolverá la relación histórica entre conciencia, política y libertad. La automatización está reemplazando la decisión política. La palabra *gobernanza* refiere esencialmente a esta automatización en la toma de decisiones y en la interpretación de los datos, implica el fin de la política, la democracia y el establecimiento de una cadena automática de procedimientos lógicos que pretenden reemplazar las elecciones voluntarias y conscientes. La automatización está transformando el organismo social en un enjambre.

En las actuales condiciones de hipercomplejidad (la elevada intensidad y excesiva velocidad de infoestimulación que afecta al cerebro), la acción social es cada vez menos el resultado de elecciones conscientemente organizadas y cada vez más el resultado de cadenas automatizadas de elaboración cognitiva e interacción social.

En la presente transformación (neohumana), basada en la manipulación digital del lenguaje y la vida, está resurgiendo una especie de dependencia teológica de la acción humana. Los automatismos tecnolingüísticos están actuando, de hecho, como un dios poshumanista, cuya fuerza operacional es inescrutable y superior a la acción y la voluntad humanas.

No resulta sorprendente que lo neohumano emerja en el espacio cultural estadounidense. Desde comienzos de la colonización, la civilización estadounidense estuvo marcada por la supresión de su origen. El legado cultural y religioso del pasado europeo fue borrado por la decisión puritana de abandonar el viejo continente, contaminado

por la corrupción religiosa y política. El exterminio de los pueblos indígenas (el más perfecto genocidio de todos los tiempos) limpió el espacio norteamericano de toda traza de cultura local. En un territorio purificado de las huellas históricas y culturales del pasado, los puritanos construyeron una nueva civilización, que estaba esencialmente basada en una relación verbal con Dios.

El lenguaje puritano funciona a través del sí y del no. No hay matices ni ambigüedad, solo la perfecta alternativa: cero o uno. Su relación con Dios no se basó en imágenes, representaciones impuras e indefinidas. Solo las palabras hicieron posible la relación entre Dios y las personas elegidas.

Los católicos invadieron el espacio cultural mexicano mediante la circulación de un imaginario y basaron el proceso de evangelización en la ambigüedad de las imágenes, cuya interpretación era infinita y estaba constantemente abierta a la negociación semántica. Los puritanos anglosajones, por el contrario, sentaron las bases para una infoesfera binaria que no contuviera ambigüedad, en la que toda pregunta podía tener solo una respuesta: sí o no.

Esta es la condición epistémica y estética de la civilización neohumana que condujo a la cultura occidental a crear tecnologías de computación y a digitalizar la infoesfera, y que se está dirigiendo ahora hacia la utopía de la automatización total de la vida inteligente.

El proyecto transhumano se basa en la inscripción de automatismos deterministas en la actividad cognitiva. Al asumir que el comportamiento consciente es el efecto de una cadena causal determinista, el objetivo de este proyecto es implementar una automatización técnica que actúe como una réplica perfecta del ser humano: el androide.

Tal proyecto implica la inserción de cadenas deterministas en el propio proceso epigenético; pretende estrechar el espacio de la epigenética y someter este tipo de eventos a una determinación de series algorítmicas inscriptas en el cuerpo y en la mente. Pero el proyecto transhumanista se

basa en una idea errónea de la experiencia humana. La actividad cognitiva puede ser reducida a procedimientos formales, los cuales, a su vez, pueden ser traducidos a algoritmos, de manera que la cognición puede ser replicada por artefactos y la experiencia puede estandarizarse. Pero el agente humano no puede ser reducido a su comportamiento y *performance* cognitiva.

Si bien la cognición y la vida pueden ser simuladas por autómatas inteligentes, no son reductibles a la combinación e integración de información en los artefactos. Por más complejos y refinados que estos sean, los constructos solo pueden desarrollar comportamiento inteligente, pero no experiencia. Este es el error filosófico de la ideología transhumanista. Y, aun así, el desarrollo de tecnología de automatización cognitiva está produciendo mutaciones en los organismos conscientes y en el vínculo social. La ideología transhumanista no debería ser vista como una descripción de lo real, sino como un proyecto y una estrategia para reprogramar el cerebro humano.

EL DILEMA DE LA NEUROPLASTICIDAD

Como el concepto de determinismo, el de neuroplasticidad también tiene dos caras: describe el sistema nervioso como esencialmente plástico, pero también provee las condiciones para ejecutar una estrategia. La plasticidad del sistema neuronal posibilita el proyecto de neuro-sometimiento y mutación cognitiva uniforme, como por ejemplo la estrategia de Google. Pero, por otro lado, implica la posibilidad de desarrollar un proyecto de neuro-emancipación de la realidad que nos rodea.

Hay un dilema que eclipsa el futuro próximo: el de la adaptación del sistema nervioso a un entorno social y físico que se hace cada vez más intolerable para la sensibilidad humana y la reorganización autónoma del *general*

intellect. El primer caso ya se puede observar ampliamente en el actual comportamiento social: los sistemas mediáticos globalizados nos exponen diariamente a la visión de una violencia indescriptible, tortura masiva, humillación, miseria y al desplazamiento y deportación de millones de mujeres, niños y gente mayor, pero nos acostumbramos cada vez más a desactivar la compasión, al punto de que el cinismo de masas de hoy en día actúa como una especie de anestesia ética. La exposición permanente ante el horror desactiva el sentimiento ético y actúa como una habituación psicológica que atrofia la empatía. Por lo tanto, la neuroplasticidad puede implicar un tipo de automatización apática y a-empática del comportamiento cognitivo, separada y *escotomizada*[1] del cerebro emocional.

Pero este concepto también puede ser utilizado en la dirección opuesta. La plasticidad del sistema nervioso puede proveer la condición para una reactivación fundamental del aparato psicocognitivo en su expresión social. La neuroplasticidad puede reactivar la empatía emocional y la solidaridad política, condiciones necesarias para un proceso de autoorganización del *general intellect* conducido ya no por el impulso inmoral de la competencia económica, sino por una sensibilidad ética y estética.

NEUROINGENIERÍA: CONCIENCIA Y EVOLUCIÓN

La subsunción es interminable debido a la distancia insalvable que existe entre la dimensión cero y la información atemporal y el cuerpo como algo multidimensional que evoluciona en el tiempo. El juego terminó, pero aun así se renueva continuamente.

1. La *escotomización* es un término utilizado en el psicoanálisis para describir el mecanismo por medio del cual el sujeto hace desaparecer de su memoria hechos traumáticos. [N. de la T.]

La neuroplasticidad puede dar lugar a la adaptación del cerebro a un entorno que resulta cada vez más intolerable para la mente psicológica, estética y ética forjada por la historia de la civilización humana. La adaptación neohumana al modo conectivo de comunicación, a la ferocidad de la competencia, a la barbarie y el horror del sometimiento de la vida y la atención a la abstracción financiera podrían tomar la forma de una especie de lobotomía social: la eliminación farmacológica o quirúrgica de lo que en psicología humana es incompatible con el dominio de la abstracción.

Sin embargo, una alternativa posible reside en la capacidad de *autoplasmación* del cerebro consciente. Esto implica la recomposición autónoma de las fuerzas vivas del *general intellect*, un proceso de organización social de los trabajadores cognitivos y la recomposición de su cuerpo social y erótico.

Para poder conceptualizar el desplazamiento de las formas pasadas de acción política, ahora desprovistas de efectividad, hacia el horizonte evolutivo de la conciencia neuronal, primero debemos responder algunas preguntas: ¿cuál es la relación entre conciencia y evolución?, ¿podemos concebir una actividad intencional cuyo objetivo sea la adaptación no determinista del cerebro a la evolución del entorno?, ¿podemos imaginar una actividad consciente para orientar la evolución del cerebro?, ¿podemos gobernar conscientemente la evolución neuronal?

Para responder estas preguntas deberíamos primero considerar la relación entre la sensibilidad estética y los fundamentos epistémicos de la acción social. Solo entonces podremos concentrarnos en la creación de plataformas sociales, culturales, institucionales, artísticas y de neuroingeniería para la autoorganización del *general intellect* y para la recomposición de la actividad en red de millones de trabajadores cognitivos por todo el mundo con sus cuerpos sociales, eróticos y poéticos.

11

EL FIN

MALINCHE

Invocar a Malinche es la mejor manera de hablar del fin.

Los humanos ya han experimentado el fin del mundo, o al menos el fin de un mundo. Un mundo finaliza cuando los signos procedentes de la metamáquina semiótica se hacen indescifrables para una comunidad cultural que se percibe a sí misma como ese mundo.

Un mundo es la proyección de patrones significativos en el espacio que rodea la experiencia viva. Es el compartir un código común cuya clave reside en las formas de vida de la propia comunidad. Cuando flujos de enunciaciones incomprensibles procedentes de la metamáquina invaden el espacio de intercambio simbólico, ese mundo colapsa porque sus habitantes son incapaces de decir nada efectivo acerca de los eventos y cosas que los rodean. Cuando los signos procedentes del entorno ya no son consistentes ni comprensibles dentro del marco de un código compartido, cuando los signos que portan efectividad y potencia escapan al código

cultural compartido, una civilización deja de ser vital y entra en un túnel de desesperanza, se desintegra rápidamente y finalmente se disuelve. Sus miembros mueren o pierden la capacidad de sentirse parte de una realidad común en evolución y aquellos que sobreviven se someten a un proceso de integración dentro del código de una cultura emergente, asimilando el lenguaje y el sistema de valores del colonizador.

Desde el punto de vista de varias culturas indígenas de la Mesoamérica precolombina, la colonización española significó el fin del mundo, el fin de un mundo. Los españoles derrotaron a los pueblos indígenas gracias a su abrumadora fuerza militar, pero la colonización fue esencialmente un proceso de sumisión simbólica y cultural. La "superioridad" del colonizador residió principalmente en la efectividad operacional de sus producciones y expresiones técnicas. Este proceso destruyó el ambiente cultural en el cual habían vivido durante siglos las comunidades indígenas. La tecnología alfabética y el poder de la palabra escrita abrumaron, perjudicaron y, finalmente, suprimieron las culturas aborígenes. El mensaje cristiano se mezcló con las mitologías existentes antes de la colonización, y la cultura moderna mexicana surgió, por ejemplo, como efecto de la rendición ante la semiosis alfabética y como efecto de la contaminación y el sincretismo.

La metamáquina alfabética está basada en la externalización de la memoria y en la posibilidad de transferir información a través del tiempo y el espacio. Gracias a la superioridad funcional de su máquina semiótica, los europeos subyugaron, subsumieron y re-codificaron el universo cultural de los nativos, tanto en México como en otras regiones del continente americano.

Algo similar nos está sucediendo hoy en día. Y por ello debemos intentar responder la siguiente pregunta: ¿qué sucede cuando un mundo muere, cuando los flujos externos de semiosis superan a y son más efectivos que los lenguajes y formas de vida existentes, y todo el mundo de valores, expectativas y códigos morales se desintegra?

En el fondo del inconsciente latinoamericano se encuentra el mito de Malinche. Antes de la llegada de los invasores españoles, Malinche (*Malinalli* en el idioma náhuatl o *Marina* para los españoles), hija de una familia noble azteca, fue vendida como esclava a unos comerciantes de paso luego de que su padre muriera y su madre se volviese a casar.

Para el momento en que llegó Cortés, ella ya había aprendido el dialecto maya que se hablaba en Yucatán y aún retenía su conocimiento del náhuatl, el idioma de los aztecas. Durante muchos años, Malinche (una ingeniosa mujer de una belleza excepcional y brillante nivel intelectual) se convirtió en la amante de Cortés y lo acompañó como su intérprete. Ella tradujo intercambios entre Cortés y Moctezuma, rey azteca de la población de Tenochtitlán, y la palabra del conquistador ante las multitudes indígenas. También tradujo las palabras de los conquistadores cristianos y de los curas a la población náhuatl.

En la novela *Malinche*, Laura Esquivel imagina a Malinalli atrapada entre sus propias creencias, aprendidas de las leyendas populares y del imaginario vívido que le transmitió su amada abuela, y las creencias cristianas a las que la introdujo su maestro y amante.[1] ¿Cómo hizo para traducir la mitología y conceptos éticos cristianos a la mitología del Quetzalcóatl y el Huitzilopochtli? ¿Qué tipo de transformación simbólica y reelaboración involucraron sus traducciones? Desde comienzos de la conquista, en México y en América del Sur en general, la cultura cristiana y la mitología se reconfiguraron de manera sincrética y la ambigüedad fue aceptada como una característica esencial del intercambio religioso. La traductora Malinche fue doblemente traidora. No solo traicionó a su propio pueblo, al crear un vínculo con los invasores, sino que también traicionó a los conquistadores y a su propio amante.

1. Laura Esquivel, *Malinche*, Madrid, Punto de Lectura, 2007.

Utilizo la palabra *traición* aquí únicamente en su sentido técnico; desde un punto de vista moral Malinche no le debía nada a su propio pueblo, que la vendió como esclava y la trató como una sirvienta. Cortés la eligió como su amante y colaboradora y tuvieron un hijo, Martín, quien sería el primer mexicano. Malinche fue extremadamente útil para Cortés en su conquista. En una carta preservada en los archivos españoles, Cortés proclama: "Después de Dios, le debemos la conquista de la Nueva España a doña Marina". El legado de Malinche es controversial; en el México contemporáneo, la palabra *malinche* se usa a veces peyorativamente para describir a alguien que niega su pasado y que valora otras culturas sobre la suya. Si bien ha sido descripta como una traidora, los historiadores afirman que, cuando estalló el conflicto entre los españoles y los pueblos indígenas, Malinche jugó un rol central para evitar derramamientos de sangre. Su actividad como traductora le dio poder para controlar la información y, lo más importante, para traducir conceptos. Octavio Paz la menciona en su obra *El laberinto de la soledad*:

> Por contraposición a Guadalupe, que es la Madre virgen, la Chingada es la Madre violada. [...] Guadalupe es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, aquieta, enjuga las lágrimas, calma las pasiones. La Chingada es aún más pasiva. Su pasividad es abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo. Su mancha es constitucional y reside, según se ha dicho más arriba, en su sexo. Esta pasividad abierta al exterior la lleva a perder su identidad: es la Chingada. Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada. Y, sin embargo, es la atroz encarnación de la condición femenina.
>
> Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es doña Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al Conquistador,

> pero este, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche.[2]

Malinche no solo es la expresión de la mezcla de culturas, sino también la del renacimiento de un mundo a partir del colapso del antiguo. Es considerada tanto un símbolo de sujeción como del surgimiento de un nuevo México, una nueva historia y un nuevo mundo. Pero, sobre todo, es la expresión de la conciencia del fin de su mundo: ella sabía que su mundo, como un sistema consistente de referencias culturales y semióticas, se había desintegrado.

Si los límites de un mundo son los del lenguaje que lo hace consistente y significativo, Malinche es el símbolo del fin de un mundo, así como también de la formación de un nuevo espacio semiótico en la intersección entre dos códigos diferentes. Ella es capaz de transformar el colapso de su civilización en la creación de un nuevo lenguaje y, por lo tanto, de un nuevo mundo que no es ni la continuación del antiguo ni la mera traducción del de los conquistadores.

Solo cuando uno es capaz de ver el colapso como la eliminación de la memoria, la identidad y como el fin del mundo, es posible imaginar uno nuevo. Esta es la lección que debemos aprender de Malinche.

EL AUTÓMATA COGNITIVO Y NOSOTROS

Hoy, a comienzos del siglo XXI, nos encontramos en una posición similar a la de Malinche: el conquistador está aquí,

2. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 96.

pacífico o agresivo, infinitamente superior, inalcanzable e incomprensible. Nosotros le dimos nacimiento, esta cultura neohumana que surgió de nuestra historia y atravesó el océano, destruyendo toda forma de vida existente para crear un nuevo código basado en la pureza y para engendrar al autómata, la lógica de la automatización sin fin.

El autómata bioinformático se forma en el punto de conexión entre máquinas electrónicas, lenguajes digitales y mentes formateadas de manera compatible con sus códigos. Su flujo de enunciación está haciendo emanar un mundo conectivo que los códigos conjuntivos ya no pueden interpretar, un mundo que es semióticamente incompatible con la civilización social que resultó de los cinco siglos de humanismo, pensamiento ilustrado y socialismo. Y yo nunca seré capaz de vivir en paz con el autómata, porque fui formateado en el viejo mundo. Digo, como dice Pris en *Blade Runner*, "entonces moriremos porque somos estúpidos". Mi cuerpo sobrevive porque no puedo encontrar la salida. La raza humana se está convirtiendo en un ejército de sonámbulos: gente sufriendo de la enfermedad de Alzheimer, tomando pastillas, de pie y enfrentando la realidad, sonriendo, diciendo "sí, sí, sí...".

El autómata es la reificación de la actividad cognitiva interconectada de millones de semiotrabajadores de todo el mundo. Solo cuando se vuelven compatibles con el código conectivo pueden entrar en el proceso de interconexión. Esto implica la desactivación de los modos de comunicación y percepción conjuntivos (compasión, empatía, solidaridad, ambigüedad, ironía), y así se sientan las bases para la asimilación del organismo consciente y el autómata digital.

Según la ideología transhumanista, dentro de algunas décadas los autómatas digitales serán capaces de reemplazar perfectamente a los organismos humanos. Ray Kurzweil, por ejemplo, piensa que en un futuro no muy lejano los humanos y las máquinas se harán intercambiables desde el punto de vista de la eficacia cognitiva. Esto es claramente posible. Sin embargo, el supuesto de que el

autómata y los seres humanos se fusionarán es falso, pues el autómata nunca podrá ser asimilado por el humano, ya que la especificidad de este último reside en la relación entre la racionalidad consciente y el inconsciente.

La cognición funcional del autómata es más poderosa que la humana desde un punto de vista operacional. Es más poderosa, más efectiva y, obviamente, más destructiva. Pero la diferencia irreductible entre el organismo consciente y el autómata, por más compleja y refinada que sea, reside en el inconsciente.

El inconsciente del autómata es el hardware material de la maquinaria electromagnética a la que llamamos "la red". Por el contrario, el inconsciente humano es la carne y se caracteriza por la ambigüedad, la inconsecuencia y, lo más importante, por la muerte.

El autómata es pura funcionalidad, incluso cuando está dotado de una evolución autorregulada; subsumirá las competencias cognitivas humanas y las someterá a sus reglas. Por esto, el futuro que tendremos que enfrentar no será la dulce alianza transhumana entre amistosas máquinas hiperinteligentes y seres humanos, sino que más bien se tratará del sometimiento total de los humanos a las reglas de la inteligencia inorgánica del autómata, cuyo comportamiento estará regulado según los criterios en él inscriptos por su creador, el capitalismo biofinanciero.

Seguramente, el autómata será capaz de evolucionar. Pero su creador habrá inscripto el paradigma de su evolución en su código infogenético. Y el creador coincide con las corporaciones más avanzadas del capitalismo biofinanciero, como Google.

En el panorama global actual, luego de la desaparición de las culturas igualitarias, tan solo hay dos actores: el primero es la fuerza omnipresente de la abstracción financiera; el segundo, la proliferación de cuerpos identitarios rencorosos y reaccionarios.

La abstracción financiera se basa en la operatividad sin rostro de los automatismos integrados en dinámicas sociales

desalmadas. Nadie está a cargo realmente, nadie está tomando decisiones conscientemente. En las operaciones económicas las implicaciones lógicas matemáticas han reemplazado a los que decidían, y el algoritmo del capital se ha hecho independiente de las voluntades individuales de sus dueños.

La impersonalidad de la abstracción financiera escapa a cualquier intento de transformación política consciente, y así la gente que ha perdido el control sobre sus vidas se aferra profundamente a un sentimiento de pertenencia ilusorio. La nación, la fe religiosa y la etnicidad otorgan protección frente a la inseguridad y la soledad, y sirven como herramientas para atacar a los competidores.

Las energías conectivas de la nueva generación han sido recombinadas por el autómata tecnofinanciero y reducidas a una condición de precariedad. El pertenecer agresivo es la única forma de cohesión.

¿Será el *general intellect* capaz de autodesvincularse del autómata? ¿Puede la conciencia actuar en la evolución neurológica? ¿Serán capaces los humanos de encontrar un nuevo lenguaje conjuntivo en el reino conectivo del código digital? ¿Encontrarán el placer, los afectos y la empatía maneras de resurgir fuera de su marco conjuntivo? ¿Seremos capaces de traducir a un lenguaje humano el lenguaje conectivo de la semiomáquina automatizada, cuyo zumbido está creciendo en nuestras mentes?

Estas son preguntas que solo Malinche puede intentar responder, por haberse abierto al otro incomprensible, traicionado a su pueblo y reinventado un lenguaje para poder expresar lo inefable.

Agosto de 2014

FUTUROS PRÓXIMOS

La corriente de eventos que conforman nuestra vida cotidiana adquirió en el último tiempo un nuevo y exótico tono. Cada vez con más frecuencia nos sorprendemos desenvolviéndonos en escenarios cuyas características parecen pertenecer más al mundo de la ciencia ficción que a lo que habitualmente interpretamos como realidad, y cuyas claves de comprensión parecieran venir a nosotros desde la proximidad de un futuro inminente antes que del pasado. El modo en que el trabajo y el consumo abandonaron su lugar y tiempo tradicionales para colonizar la totalidad de nuestras vidas, incluyendo aquellos momentos más íntimos y solitarios; el hecho de que la abrumadora mayoría de las preguntas que le hacemos al mundo tienda a resolverse en la superficie de contacto entre la yema de nuestros dedos y el teclado de nuestras computadoras; la inquietante mutación de la subjetividad en un perfil que cotidianamente rediseñamos y compartimos con los demás, y tantas otras manifestaciones del presente, nos invitan a reconsiderar las categorías con las que tradicionalmente pensamos a la sociedad, la política y el arte, y a crear nuevos conceptos allí donde aquellas hayan entrado en una suerte de desfasaje teórico respecto de los fenómenos que intentamos comprender.

El propósito de nuestra colección de nuevos ensayos, *Futuros Próximos*, es promover una escritura experiencial y cargada de afecto que extraiga sus formas de la íntima proximidad que mantiene con su objeto. Un tipo de crítica cultural expandida, de cualidad elástica, con flexibilidad para recibir materiales de fuentes diversas como la teoría política y la música pop, la filosofía y la cultura digital, el pensamiento sobre la técnica y las artes visuales, con el objetivo de elaborar un repertorio de recursos críticos que nos ayude a leer las transformaciones del mundo que nos rodea. Y, por sobre todas las cosas, a sobrevivir en él.

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en junio
de 2017 en Elías Porter y Cía. S.R.L., Plaza 1202,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

<<El primer borrador de este libro lo escribí entre 1996 y 2001. Luego me distancié, atormentado por la derrota política de la nueva generación de trabajadores y las nuevas formas de agresividad política y religiosa. Pero entendí que esos sucesos no pueden comprenderse si no tenemos en cuenta la mutación antropológica que se ha producido en la sensibilidad durante la transición tecnológica. Si se quiere, este es uno de mis libros menos políticos. Aquí no hablo solamente de los trabajadores y del capital, hablo de la piel, del sexo y de la visión: al fin y al cabo, yo diría que refleja mi manera de comprender el significado íntimo de mi actividad social y de mi trabajo teórico.>>

¿Por qué una fenomenología del fin? ¿Qué es lo que está terminando? Lejos del imaginario apocalíptico que en el último tiempo invadió la cultura popular, el filósofo italiano Franco Berardi se pregunta por la transformación que está sufriendo nuestra capacidad de sentir, y por la disolución de la concepción moderna de humanidad implicada en este proceso. Los hombres y las mujeres viven, sufren, intercambian bienes y hacen el amor como antes de la filosofía posthumanista, pero algo ha cambiado en cómo se perciben a sí mismos y a los otros. Entender estos procesos históricos y antropológicos es tarea de las ciencias sociales, pero también de la teoría estética, en tanto su campo de trabajo es lo sensible.

A lo largo de la historia, la abstracción creciente del mundo ha erosionado las huellas de un modelo de interacción basado en el entendimiento empático, fortaleciendo otro basado en la adaptación a una estructura sintáctica y a un código. Con la transición tecnológica hacia el entorno digital hemos llegado a un punto decisivo en la disociación entre empatía y vínculo social. La creciente exposición a un flujo de información frenético nos impide elaborar la masa de estímulos que saturan nuestra sensibilidad y nuestro tiempo de atención. En el ámbito emocional, la consecuencia es un incremento del estrés y la ansiedad; en el del poder, la sustitución de la voluntad política por un diseño biosocial que inserta respuestas automatizadas en nuestra percepción, imaginación y deseo. Este libro busca trazar un mapa de esa transformación, haciendo foco en la resistencia que los cuerpos, el arte y la sensibilidad presentan al determinismo y la trazabilidad de la experiencia.

Traducción / Alejandra López Gabrielidis

COLECCIÓN
FUTUROS PRÓXIMOS

ISBN 978-987-1622-56-6