

El cuerpo posthumano bajo el dominio del alma

The Posthuman Body under The Domain of The Soul

Francesc Núñez Mosteo¹

Resumen: En este artículo queremos argumentar cómo la excarnación (descorporización) del sujeto puede ser una de las consecuencias no previstas del encuentro humanos-tecnologías digitales. Partimos de una caracterización del cuerpo desde el posthumanismo como el resultado del ensamblaje de diferentes elementos (biológicos y no biológicos). El resultado es un cuerpo en movimiento, en constante cambio y transformación. Los espacios de relación electrónica resultantes del ensamblaje cuerpo-tecnología parece imponer un dominio de la “*res cogitans*” que viene caracterizando la construcción de la subjetividad en la modernidad.

Palabras clave: Cuerpo, alma, digitalización, ensamblaje, excarnación, posthumano

Abstract: The aim of this paper is to argue that the excarnation (disembodiment) of the subject could be one of the unforeseen consequences of the encounter between people and digital technologies. We start with a characterization of the body from a posthumanism perspective. From this point of view, the body is the result of the assemblage of different elements (biological and non-biological); it is a body in becoming, in ongoing change and transformation. Virtual relationships, that are a consequence of the body-and-technology assembly, seem to be dominated by the *res cogitans*. This domination characterized the construction of modern subjectivity.

Key words: Body, Soul, Digitalization, assemblage, excarnation, posthumanism

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo es una reflexión sobre el cuerpo que parte de un artículo de Josep Martí “Esfilagarsats i entortolligats: Una ullada als cossos des del posthumanisme” (Martí, 2017). Se defenderá la tesis de que el devenir de los cuerpos posthumanos, en el sentido en que se describirá, resulta entorpecido, pese a lo que pudiera aparentar, por la digitalización, es decir, por nuestra presencia en los espacios de relación virtual. La digitalización tiene como resultado la excarnación (descorporización) de las relaciones humanas y la restitución de la supremacía del “alma”, si es que alguna vez estuvo cuestionada.

¹ Profesor de los Estudios de Artes y Humanidades de la UOC (director del máster en Humanidades: art, literatura y cultura contemporánea).

Partimos de la conocida y repetida afirmación de Spinoza que sigue siendo una fuente de inspiración y reflexión: Nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo. (*Ética*, parte III, proposición II, escolio)². La afirmación de Spinoza, así como todo el escolio de la proposición en que aparece, se puede seguir defendiendo. Pese a su condición de postcartesiano y, por ello mismo, mantenerse en la órbita representacionista, no puede dejar de observar lo ridículo que supone afirmar que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma. Como reconoce Spinoza, es difícil dejar los prejuicios aparte, pues parecen confirmados por la experiencia, y no creer que el cuerpo responde a las órdenes del alma (de la voluntad que reside en el sujeto consciente –pensamiento– que no se identifica con el cuerpo).

«Nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo.»

En el sentido de la argumentación “spinozista” podemos afirmar en lógica posthumana que la acción de un cuerpo no está condicionada por la voluntad del alma (intencionalidad/agencia), sino por los encuentros con otros cuerpos que aumentan o disminuyen su potencia de existir. Podemos entender los cuerpos como productos y efectos relacionales. Esta condición del cuerpo como ente relacional (en constante devenir) nos permite indefinir sus límites y otorgarle la condición de cibernético. La tecnología como una extensión del cuerpo (siempre en constante devenir). Volveremos a ello.

Esta perspectiva posthumanista sobre los cuerpos y su condición protésica la tomamos del artículo de Josep Martí (Martí, 2017)³. A partir de aquí, me propongo plantear que la digitalización de las relaciones personales, de la comunicación interpersonal, de la producción de afectos y ensamblajes “virtuales”, comporta una restitución del alma (de la *res cogitans*) en el gobierno del cuerpo. Los encuentros virtuales son cartesiano-representacionistas a la hora de explicar lo que le pasa (puede) al cuerpo. En la *relación* virtual lo que le pasa-puede el cuerpo está producido por la imaginación (ideas, palabras, imaginarios, estereotipos, imágenes, etc.). La imaginación-alma gobierna-provoca los afectos corporales. El cuerpo se activa a merced de la imaginación-*res cogitans*, y de esta manera devolvemos al alma-intelecto el imperio

²Proposición II. Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay).

Demostración: Todos los modos de pensar tienen a Dios por causa en cuanto que es cosa pensante, y no en cuanto que se explica a través de otro atributo (por la Proposición 6 de la Parte II); por consiguiente, lo que determina al alma a pensar es un modo del pensamiento, y no de la extensión, es decir (por la Definición 1 de la Parte II), no es un cuerpo, que era lo primero. Además, el movimiento y el reposo del cuerpo deben proceder de otro cuerpo, que ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y, en términos absolutos, todo cuanto sucede en un cuerpo ha debido proceder de Dios en cuanto se lo considera afectado por algún modo de la extensión, y no por algún modo del pensamiento (ver la misma Proposición 6 de la Parte II), es decir, no puede proceder del alma, que es un modo del pensamiento (por la Proposición 11 de la Parte II), que era lo segundo. Por consiguiente, ni el cuerpo puede, etc. Q.E.D.

³ «De fet, no som essències, som el resultat d'un joc infinit de relacions. Les entitats són moments concrets d'un constant fluir que es va construint en un complex espai relacional: les coses i els éssers no són sinó formes materialitzades d'una continuïtat creativa» (Martí, 2017: 37)

sobre el cuerpo. Sabemos, como creía saber el ignorante al que alude Spinoza, cómo el alma mueve al cuerpo. Nos excarnamos y la ignorancia se convierte en cálculo.

2. CUERPOS HUMANOS

Desde la perspectiva posthumanista que queremos exponer (Martí, 2017), los cuerpos son conceptualizados como un ensamblaje de diferentes elementos que solo resultan comprensibles a partir de las interacciones con todo lo que les envuelve (K. Barad, 2007), a diferencia de la visión clásica que lo considera un todo orgánico y separado de su entorno. El cuerpo deja de ser una unidad específica para convertirse en un complejo relacional. De esta manera también se rompen los límites entre el adentro y el afuera del cuerpo. No debemos entenderlo como una entidad esencial, es decir, no hay que describirlo en términos de lo que es, sino según sus capacidades de acción y de interacción. En términos deleuzianos el cuerpo se define por su potencia (qué puede un cuerpo) más que por su esencia (Deleuze, 2005).

Esta comprensión del cuerpo entraña una antropología en la que no podría identificarse un sujeto causante y responsable de la acción (agencia) humana, sino que esta debería de comprenderse distribuida, como efectos/productos de sus relaciones. La agencia quedaría así distribuida entre los diferentes efectos que tienen sobre el cuerpo los diferentes encuentros de este con otros cuerpos, no necesariamente humanos, y que deben de ser considerados también como actantes (Latour, 2008), y que son capaces de condicionar la acción. La agencia queda definida así como una cualidad emergente a partir de los encuentros con otros “actantes” (Martí, 2017). Encuentros y el devenir de esos encuentros.

Sin duda, esta antropología implícita en la idea posthumana del cuerpo, que mejor sería considerar una desantropologización de la pregunta kantiana por el hombre, requiere una profunda reflexión ética sobre la responsabilidad de nuestras acciones. No obstante, debemos soslayar la reflexión en este artículo, pero sí que querría apuntar, como línea de investigación que hay que tener en cuenta, que en el cuerpo humano, más allá de su condición de ciborg seguramente podríamos descubrir formas preconceptuales que nuestra estructura corporal (Todes, 2001; Merleau-Ponty, 1984) impone a nuestro actuar en el mundo. En este sentido, pudiera descubrirse un “trasfondo de comprensión” (no conceptual o lingüística), tal vez comparado con otros seres sintientes⁴, que pudiera restituirle una parte de la agencia perdida en sus interacciones y cuando el “alma” se hace dueña de la acción.

⁴La sintiencia es la capacidad de un cuerpo de tener experiencias positivas y negativas. Las neurociencias presentan una posición favorable, con un consenso de tendencia creciente, a la idea que los animales, humanos o no, son seres sintientes. ¿En qué punto se encuentra el debate científico sobre la consciencia animal? ¿Cómo son y cuáles son los cuerpos sintientes? La sintiencia supera el binomio humano-animal abriendo paso a la visión de una geografía post-antropocéntrica de la vulnerabilidad. Frente a la opresión de la vida sintiente no-humana, la neurociencia deviene una brecha entre saberes y prácticas que a la vez ofrece herramientas de análisis para orientar la coexistencia multiespecie y repensarnos en términos de comunidad sintiente. Adrià Voltes (<http://medusa.blogs.uoc.edu/es/2019/02/06/seminarios-posthumanos-ii/>)

En este artículo, no obstante, seguimos la idea de cuerpo posthumano arriba mencionada. El objetivo es mostrar algunas de las “paradojas” a las que esta condición puede abocarnos, concretamente al hecho de que el cuerpo relacional pueda acabar restituyendo al alma (un sujeto ideal/ideacional) como centro de operaciones.

Desde la perspectiva posthumanista que estamos analizando somos criaturas protésicas, seres moleculares (Martí, 2017:33). Esta nueva naturaleza –que requeriría de una nueva ontología– es el resultado de nuestros encuentros con otros seres vivos, algunos de los cuales pueblan “nuestro” cuerpo (bacterias, virus), y con seres no vivos como lo son los productos de las tecnologías. El cuerpo como un *in becoming* (*bodies in becoming*) de relacionalidad. No se trata de una entidad estable y constituida por formas fijas o unidades discretas (molares) sino que estamos ante procesos en movimiento, en constante cambio y transformación. Somos seres múltiples (Martí, 2017:33). En este sentido, debemos alejarnos de la metafísica esencialista que sugiere el paso de la potencia al acto para poder comprender seres en devenir. Las características de estos *cuerpos en devenir* son la relacionalidad, la productividad, la heterogeneidad, el ser generadores de “territorio” (un nuevo espacio de existencia) y el estar constituidos como flujos de agencia (Martí, 2017:33-34). En esto consiste pensarnos como Ensamblajes⁵. Nuestros cuerpos se han de concebir como productos y también como efectos relacionales.

La comprensión del cuerpo propuesta nos permite considerar las tecnologías como una extensión, unas prótesis más de nuestros cuerpos posthumanos. En este sentido, el efecto de las tecnologías ensancha y diversifica nuestra condición de seres en devenir, su ensamblaje con nuestros cuerpos protésicos incorpora y redefine nuevas relaciones. No nos referimos a la instrumentalización de la tecnología, sino al devenir otro tras el encuentro (ensamblaje) con la tecnología.

Si esta comprensión del cuerpo parece no dejarse engañar por el espejismo del alma, como nos advertía Spinoza, los efectos (¿paradójicos?) de la digitalización del cuerpo en los espacios de comunicación y relación virtual sí parecen que restituyan la supremacía del alma (de la *res cogitans*) en el origen de nuestros movimientos, palabras y acciones en general.

3. LA DIGITALIZACIÓN DEL ALMA

3.1. SOLO LA ESENCIA

⁵The concept of “assemblages” provides a useful way to think about social entities as «wholes whose properties emerge from the interactions between the parts» (De Landa cited in Tamboukou 2010: 685). Assemblages are «characterised by relations of exteriority .that] imply that a component part of the assemblage may be detached from it and plugged into a different assemblage in which its interactions are different» (De Landa cited in Tamboukou 2010: 685). There is never a neutral flow of power, (Ringrose and Coleman 2013:132). (Coleman & Ringrose, 2013 :132)

En los espacios de relación virtual (llamémosle a partir de ahora Internet para simplificar la comprensión y englobar todo el mundo digital en general) aquello que podemos encontrar y con lo que llevamos a cabo, principalmente, la comunicación-relación, son las imágenes de las cosas (una forma de representación) o sus esencias, aquello que puede ser expresado en palabras y conceptos. El cuerpo físico (material y carnal) parecería estar evacuado. De hecho, en buena medida Internet se acabará convirtiendo en un espacio de producción, creación y fijación de esencias, que también pueden considerarse o definirse como identidades, categorías, estereotipos o ideas en general. Por decirlo con una metáfora aristotélica: la *hylé* se decanta de la *morfé* y, por consiguiente, en el espacio virtual solo pueden navegar las esencias, como en el mundo ideal de Platón.

No obstante, podemos hablar de Internet como de una extensión-efecto de los ensamblajes tecnológicos, de los cuerpos prótesis. De momento, obviaremos esta hipótesis, aunque no la borramos y no descartamos el interés de analizarla y retomarla en otro momento. Al transportar solo las imágenes-esencias de los cuerpos-cosa (que no desaparecen por completo pues siguen estando en un lado de la mediación) parecería como si con la digitalización los encuentros y relaciones perdieran significación o quedaran de algún modo (o inmediatamente) desactivados. Se disminuirían así, o se inhabilitarían, las características de los “cuerpos en devenir”.

La hipótesis-idea que proponemos desarrollar brevemente es que, como resultado de la digitalización, los encuentros que tienen lugar en el espacio de Internet, los encuentros –llamémosles virtuales– son principalmente ideales (en el sentido cartesiano), como si el mundo virtual, esta vez en la imagen spinozista, solo fuese capaz de reproducir una de las dos expresiones de la sustancia, la que se concibe bajo el atributo del pensamiento. De ahí que podamos afirmar que cuando lo que tiene lugar en la red afecta al cuerpo, i/o lo mueve a la acción, es como si restituyésemos al alma en el control del cuerpo, haciendo verdad el prejuicio del ignorante al que se refería Spinoza.

3.2. INTERNET COMO ESPACIO “EXCARNADO”

La desaparición del cuerpo del *mundo digital* comporta la aparición de una dimensión “excarnada” de relación social. Esta es la dimensión que permite la supremacía del sujeto-alma en un espacio dominado por las palabras, los conceptos y el vasto mundo de la imaginación. De hecho, creemos que Internet solo viene a culminar un proceso que caracteriza la modernidad desde sus orígenes. La situación pone en evidencia la tensión entre dos creencias que podemos considerar parte del acervo del sentido común, una del sentido común de la modernidad cartesiana y de la supremacía del sujeto frente al cuerpo sintiente y sensible y otro del sentido común del posthumanismo y la reivindicación de un cuerpo molecular que se define por sus relaciones y su devenir asociativo. Es en este segundo sentido que el poder del cuerpo no está condicionado por sus capacidades-esencia pues no se define por lo

que es sino por lo que puede (Deleuze, 2005). Pero es justamente ante estos dos sentidos comunes (*doxa*) que se nos presenta *paradoxal* lo que está teniendo lugar en el mundo –y con el mundo– digital. Como nunca podría un cartesiano haber imaginado, Internet se constituye como un espacio de pensamiento e imaginación totalmente independiente del cuerpo-extensión-sintiente. Y, no obstante, esta nueva realidad es el resultado del encuentro (ensamblaje) de un sujeto que se pretende corporal con las tecnologías digitales.

Internet como un espacio excarnado es el resultado, además del encuentro-ensamblaje tecnológico, de diversos procesos sociales que tienen lugar en la modernidad: el individualismo, la razón instrumental y el atomismo social (Taylor, 2014: 697). De hecho, podríamos tomar carrerilla y remontar este proceso de excarnación mucho más atrás: cuando la “nueva tecnología” de la escritura, por ejemplo, afianzó el logos racional y desplazó el poder perturbador de la imaginación y del mito (Vernant, 1982) o cuando Platón nos convenció de que la verdad se decidía en la correcta dirección de la mirada (*noein*), donde el ojo sensible y la intuición corporal era desplazada por la racionalidad. Así, pues, la inercia viene de lejos. Como nos muestra Ch. Taylor en su monumental *La era secular*, nuestra vida espiritual, tan estrechamente ligada a nuestra inexorable dimensión lingüística, se inscribe cada vez menos en formas corporales profundamente significativas y reside más en la cabeza (Taylor, 2014:738.). Cada vez más nos desanclamos del mundo de la realidad encarnada al cual solo se puede acceder a través del cuerpo vivo, ese mismo cuerpo que es negado o engañosamente modelado por el mundo virtual (Taylor, 2014: 640).

No hay que entender el engaño virtual como lo puede ser una mentira intencional que busca un objetivo (o una ocultación). Se trata de la imagen que desde diferentes formas de conocimiento no situado (no encarnado en el cuerpo-vida y en el mundo social que habitamos) vamos teniendo de nosotros mismos. Un conocimiento que, como el científico, podemos considerar desde la “tercera persona” o desde ninguna parte. Es el conocimiento que nos ofrece, del mundo y de nosotros mismos, los medios de comunicación, la medicina, los escáneres o las estadísticas. Un conocimiento de esencias, formal (sin la materialidad de la *hylè*) y estereotipado. Un conocimiento que, a fin y al cabo, se nos propone como representación (idea) de un mundo que nos resulta inalcanzable (Dreyfus-Taylor, 2016)

En los espacios de internet, en las “relaciones electrónicas”, el cuerpo está ausente o, en el mejor de los casos, retirado y como gobernado por la *res cogitans-virtual*. Por más que nos resulte enormemente familiar –y hasta cómodo- navegar por los mundos virtuales y/o comunicarnos a través de la mediación electrónica, cabe preguntarse, cuando no inquietarse, por la manera y la intensidad en la que el cuerpo queda disminuido en su capacidad de actuar, pilotado por el alma-bit y conmovido por los efectos del espacio imaginativo (y guionizado) de Internet (Illouz, 2012:259; Campbell, 1994:78), pero sin la posibilidad de un encuentro-ensamblaje con otro ser-cuerpo como él.

Merleau-Ponty (1984), Tode (2001), Dreyfus (1991) han mostrado profusamente como el mundo está organizado por seres encarnados como nosotros para que podamos enfrentarnos y encontrarnos (ensamblajes) con seres como nosotros.

Por esta razón, la inteligencia artificial que produce muchos de los mundos que habitamos en Internet y en los cuales nos relacionamos, y que interpreta también nuestros deseos y emociones, difícilmente puede comprender el mundo que habitamos fuera de Internet. El cuerpo-carne difícilmente es reproducible en las imágenes o en los algoritmos-bit de Internet.

Como nos dice Dreyfus (1991), Heidegger nos enseñó que es posible revelar el mundo sin representación, pero fue Merleau-Ponty quien se dio cuenta que no había nada mental en ello. Debemos entender que es nuestro cuerpo y sus habilidades para enfrentarse al mundo el que sabe tener control del mundo. Por más que nos sintamos cómodos y muy familiarizados con la manera representacional cartesiana que internet nos ofrece para entender la relación de la mente con el mundo, esta no es la manera como el cuerpo está en el mundo y en relación con el mundo y con otros cuerpos. De hecho, en la vida fuera de la pantalla estamos “directamente” en una interacción dinámica con el mundo y con otras personas sin el intermediario de una representación en la mente (Dreyfus, entrevista web; Dreyfus-Taylor, 2016 etc.) Somos, nos dice Dreyfus a propósito de Merleau-Ponty, una cabeza abierta al mundo. Lejos del tipo de relaciones que posibilita el mundo digital o la inteligencia artificial (y la relación con robots), que supone que tenemos un modelo del mundo sobre la base del que hacer inferencia y actuar. No obstante, así es como acabamos comportándonos en los espacios virtuales. O como la imaginación, por ejemplo, acaba teniendo efectos en nuestra búsqueda de relaciones amorosas. Nunca como ahora la imaginación ha ocupado un lugar central como

«elemento mediante el que organizamos el pensamiento y la experiencia o prevemos lo que hallaremos en el mundo.» (Illouz, 2012: 262)

En la conferencia que Pigem ofreció en Barcelona en el marco del Congreso *Humanities in transition*, el día 24 de octubre de 2018, decía que lo que se perdía en este tipo de interacción, la posibilitada-pilotada por la mente representacional que habita los mundos virtuales, es la interioridad. Justamente esto es lo que no puede recogerse ni reflejarse (porque no puede estar presente) en nuestra comprensión, del mundo y de nosotros mismos, desde la tercera persona; también podemos llamarle, comprensión encarnada. De hecho, nuestra condición encarnada nos enseña que estamos siempre en una situación única y siempre cambiante a la que respondemos y sabemos responder sin usar reglas. Taylor lo explica muy bien describiendo la interacción que se produce en, por ejemplo, al bailar un tango, o cuando Messi coge el balón (Taylor, 2012).

El cuerpo posthumano no puede ser pilotado como supuestamente lo hace la mente-sujeto que navega por la red. El cuerpo sabe estar en el mundo sin pensar, no necesita reglas o normas para saber en cada momento cómo actuar y qué hacer. El cuerpo, a través de los órganos perceptivos y de la experiencia acumulada, como nos ha enseñado Merleau-Ponty, ha ido adquiriendo habilidades que le permiten estar-moverse en el mundo en sintonía con las cosas y lo sabe hacer en concordancia

con cada situación concreta, singular y única. Cada situación en la que nos encontramos, pongamos que corriendo junto con nuestro perro por el bosque, es una situación única en la que nunca antes nos hemos encontrado y en la que nunca nadie más volverá a estar y, no obstante, sabemos sortear los árboles, saltar por encima de las piedras, cruzar los riachuelos. Sabemos cómo actuar, el cuerpo sabe cómo transitar por el bosque, sin necesidad de pensar o de recibir órdenes “conscientes”. H. Dreyfus (de quién hemos tomado esta idea), en una conferencia publicada en Youtube (conferencia a) nos recuerda que Aristóteles se había dado cuenta ya de esta “sabiduría práctica” del cuerpo. Se trata de un aprendizaje basado en la experiencia de la vida, en el ensayo y error, hasta convertirse en un *phronemos*, una persona que tiene experiencia práctica y sabe hacer lo que conviene en el momento oportuno y de forma adecuada.

Sin duda que el aprendizaje de un arte, el de cualquier artesano, no está exento de la capacidad de adquirir conocimientos y normas, pero el dominio de ese arte, como bailar el tango o jugar a fútbol, pasa principalmente por la rutinización de las acciones (corporales) que están implicadas en la práctica de ese arte, lo que Bourdieu llama *habitus*⁶ (Bourdieu, 2000: 30-31).

En cualquier caso, estamos ante un aprendizaje social en el que el cuerpo interactúa con otros cuerpos y genera capacidades y, por seguir con el lenguaje de-leuziano antes aludido, aumenta su potencia para actuar. El sujeto encarnado y situado en el mundo lleva a cabo un aprendizaje en el que el cuerpo tiene un papel relevante pues impone una estructura de significación y de acción (Todes, 2001). Al transportar la acción al dominio electrónico de internet, el cuerpo, como hemos dicho, es evacuado o no está de la misma manera presente en el espacio de la interacción y relación social. Palabras, sonidos e imágenes descarnadas deben llevar a cabo la interacción-mediación entre sujetos, que en estas condiciones y en los dominios electrónicos se sienten –y se perciben– como liberados (separados) del cuerpo. Además, para acentuar el valor de realidad de esta situación, las palabras, sonidos e imágenes generadas en estos contextos no situados producen también efectos (emociones) en el cuerpo aislado. Es como si, contrariando la proposición spinoziana, el alma pudiera determinar al cuerpo al movimiento y al reposo y algunas cosas más (si las hay).

4. CONCLUSIÓN

En esta conclusión, empezaré por destacar lo que creo que no debe ni puede concluirse del análisis y reflexión que hemos hecho. No debemos disociar como si hubiera dos mundos de realidad diferenciada, el de la realidad real en el que reside el

⁶«La evidencia de la *individuación biológica* impide ver que la sociedad existe bajo dos formas inseparables: por un lado, las instituciones, que pueden revestir la forma de cosas físicas, monumentos, libros, instrumentos, etc.; por el otro, las disposiciones adquiridas, las maneras duraderas de ser o de hacer que se encarnan en los cuerpos (y que yo denomino *habitus*). El cuerpo socializado (lo que se llama el individuo o la persona) no se opone a la sociedad: es una de sus formas de existencia. [...] Contra la representación común, que consiste en asociar sociología y colectivo, hay que subrayar que lo colectivo se halla depositado en cada individuo en forma de disposiciones duraderas, como las estructuras mentales.» (Bourdieu, 2000: 30-31)

cuerpo y el de la realidad virtual (¿no real?) en el que puede navegar la mente. Esta diferenciación, por más que desmentida muchas veces, sigue resultando atractiva y podría parecer que aquí queda propuesta. Como hemos argumentado, Internet, que es el nombre que hemos acordado para referirnos a los múltiples espacios de comunicación y relación virtual (mucho más amplios que el propio Internet), es un efecto del ensamblaje humano-tecnología. El mundo al que la digitalización nos abre es un “efecto protésico”, el resultado posibilitado por el encuentro con múltiples tecnologías que nos permiten actuar, en el sentido más amplio del término, a distancia (de nuestro cuerpo carnal) y, superando barreras espacio-temporales, generar nuevos contextos de interacción social. Se trata de un ensanchamiento, si se nos permite decirlo así, de la realidad espaciotemporal de la vida cotidiana.

Mucho antes que se incorporaran a nuestro acervo cultural las tecnologías digitales, los seres humanos (antes de ser posthumanos) ya teníamos la posibilidad de transitar por deferentes universos, finitos, de sentido y de significado. El mundo de las matemáticas, el mundo de los cuentos, el cine, la dimensión religiosa, la erótica, y otros muchos más (Schütz, 1974) en los que no siempre el cuerpo tenía acceso. Soy partidario de considerarlos diferentes dimensiones de la realidad (Gabriel, 2015), pero no es este ahora el punto de discusión.

Tampoco querría que del planteamiento propuesto pudiera llevar a suponer que aquello que tiene lugar en internet, así como todas las entidades (sustentadas en *bits*) que lo pueblan, no son más que una especie de contenidos abstractos (significados-significantes) que de ningún modo pueden afectar (en el sentido en que lo hace un afecto) a nuestro cuerpo. En este sentido recuperamos el concepto de “significancia” (Martí, 2017) para destacar la dimensión afectiva de los símbolos (de lo conceptual y simbólico) y los efectos que pueden tener en el cuerpo. La significancia hace referencia a cómo un objeto semiótico afecta a un individuo y que no es el significado a lo que nos remite algo en cualidad de signo. Una imagen virtual, por ejemplo, puede afectarnos como individuos (encarnados) tanto por su capacidad representativa como por la fuerza en que nos conmueve y produce en nosotros determinados efectos. De alguna manera, en el lenguaje spinocista que nos ha servido para iniciar la reflexión, las imágenes se situarían, o tendrían una doble expresión, entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

Brevemente, la conclusión que propongo, como corroboración de la hipótesis de partida, en la que afirmábamos que los encuentros virtuales en la red parecían tener lugar solo en ámbito de la *res extensa*, no quiere negar la singularidad y ambigüedad de las imágenes y de las entidades que pueblan Internet, entendiendo por Internet esa realidad que tiene lugar como resultado del encuentro humanos-tecnología.

Lo que nos llamaba la atención y en lo que queremos poner el acento es en lo que podríamos considerar un efecto no previsto (¿no deseado?) de la digitalización: la excarnación o descorporización a la que nos vemos sometidos en la interacción virtual tiene como resultado una primacía del alma (la mente, el intelecto, la conciencia, etc.) que actúa como guía y rectora de nuestras acciones. Parecería como si el alma tuviera la absoluta capacidad de mover el cuerpo. En cualquier caso, esta

situación, aunque fuera aparente, acaba apuntalando y profundizando una posición excarnada del sujeto moderno cuyos efectos en la constitución de nuestra subjetividad están todavía por explorar.

BIBLIOGRAFIA

Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham & London: Duke University Press.

Braidotti, R. & Hlavajova M. (Ed.) (2018). *Posthuman Glossary*. London: Bloomsbury.

Bourdieu, P. (2000). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo.

Campbell, Colin (1994). *The Romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Cambridge, MA.: Blakwell Publishers.

Coleman, R. & Ringrose J. (Ed.) (2013). *Deleuze and Research Methodologies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Deleuze, G. (2005). *En medio de Spinoza*. Cactus: Buenos Aires

Dreyfus, H. (2001). *On the Internet*. London and New York: Routledge.

Dreyfus, H. Y Taylor, Ch. (2016). *Recuperar el realismo*. Madrid: Rialp.

Dreyfus, Hubert L. (1991). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: MIT Press.

Dreyfus, H. (Entrevistas):

a) <http://globetrotter.berkeley.edu/people5/Dreyfus/dreyfus-con0.html> Fecha de acceso: 28 de febrero de 2019

b) <https://www.revolvy.com/page/Hubert-Dreyfus> Fecha de acceso: 28 de febrero de 2019

Gabriel, Markus. (2015). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado & Presente.

Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Madrid: Katz.o

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

MARTÍ, J. (2017) Esfilagarsats i entorlligats: Una ullada als cossos del posthumanisme. INMATERIAL. *Diseño, Arte y Sociedad*, [S.l.], v. 2, n. 3, jul. 2017. Disponible en: <<https://www.inmaterialdesign.com/index.php/mag/article/view/26>>. Fecha de acceso: 27 feb. 2019.

Merleau-Ponty M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix-Barral.

- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Shütz, A. (1974). “Sobre las realidades múltiples”, dentro de *El problema de la realidad social* Amorrorrtu: Buenos Aires.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional.
- Taylor, Ch. (2014). *La era secular*. Tomo II. Barcelona: Gedisa.
- Taylor, Ch. (2012). *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Todes, S. (2001). *Body and World*. Cambridge: The MIT press.
- Vernant, Jean-Pierre (1982). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: S. XXI.