

Herramienta – Escritura – Elemento.

Desde una fenomenología de los medios hacia una diafenomenología

Emmanuel Alloa¹

Universidad de Sankt Gallen (Suiza)

0. El *mouse* de Heidegger

“Hoy – declaraba Heidegger – “todo lo presente está igualmente cerca y lejos. Prevalece la ausencia de distancia”². Estas palabras, Heidegger las pronuncia en 1950, en ocasión de la conferencia *La cosa* que gira en torno a un tema familiar a la modernidad, conceptualizado de manera hermosa en la *Conquista de la ubicuidad* de Paul Valéry³: la tecnología salva las distancias y permite la presencia ubicua. Mientras estamos aquí, podemos acceder a lo que está alejado. En tanto extensión de nuestro cuerpo, la tecnología nos hace recordar que *Dasein* literalmente significa que estamos “allí” – *da* – más que “aquí”. Podemos decir que el mundo está a nuestra disposición en nuestra pantalla, el mundo se convierte en una “imagen del mundo”⁴ y cualquier punto del mundo está virtualmente a un clic de distancia. Sin embargo la pregunta sigue sin ser respondida: ¿dónde estamos exactamente cuándo clicamos?

179

FEBRERO
2016

Identificamos nuestra posición con el puntero blancuzco en la pantalla y no con el hecho de estar en nuestra silla o mesa con la mano sobre el *mouse pad*. Al utilizar el dispositivo señalador ya estamos “delante” de nosotros. Mientras estamos atentos al puntero, que señala el espacio de acción potencial, esta pequeña pieza que descansa perfectamente bajo la palma de nuestra mano tiende a fundirse con nuestro cuerpo y a anesthesiarse a sí misma cuando estamos absorbidos en nuestra tarea. Utilizando una reconocida caracterización de Martin Heidegger, podemos decir que el *mouse* está “zuhanden”, en nuestra mano, a mano o, como

¹ Emmanuel Alloa es profesor de filosofía en la universidad de Sankt Gallen (Suiza) y actualmente Visiting Fellow de la Columbia University de New York. Sus investigaciones acerca de fenomenología alemana y francesa, filosofía contemporánea, estética, y teoría de la imagen. En castellano está disponible el libro *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*, con un prefacio de Renaud Barbaras, Buenos Aires: Nueva Visión 2009.

² Martin Heidegger, “Das Ding“ (1950), in: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske, 1994: 157-180, 170.

³ Paul Valéry, “La conquête de l’ubiquité” (1928), in: *Œuvres*, vol. II, Pièces sur l’art, Paris : Gallimard, Pléiade, 1960: 1283-1287 (trad. cast. “La conquista de la ubicuidad” (1928), *Piezas sobre arte*, Madrid: Visor 1999)

⁴ Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes” (1938), *Holzwege*, GA 5, Frankfurt: Klostermann, 1977: 87-94.

dice la traducción oficial de Heidegger, “a la mano”. O bien, de manera más literal todavía, y utilizando un término que Heidegger mismo utilizó en clases tempranas y abandonó posteriormente, podemos decir que el *mouse* está en un estado de *Unterhandenheit*, un ser-bajo-la-mano⁵.

La estructura de la “ocupación” (*Besorgen*) implica que al actuar a través de la herramienta móvil, el “ser-en” (*Sein-in*) se convierte en un “ser-en-medio-de” (*Sein-bei*). Nuestra atención no está enfocada en el *mouse* sobre el *pad*, sino en el puntero deíctico en la pantalla, que nos indica dónde estamos.

Sin embargo, en algunas situaciones este estado de *Unterhandenheit* – en el que el *mouse* descansa inadvertidamente bajo la palma de nuestra mano – llega a un fin repentino. Aunque nuestro espacio operativo parezca infinitamente amplio, nuestra mano, que controla el puntero, ha llegado al final del *mouse-pad* y los movimientos virtuales y físicos ya no coinciden. Este mismo efecto de discrepancia ocurre cuando las baterías de nuestro *mouse* inalámbrico se agotan y nuestros movimientos dejan de transmitirse a la pantalla. Súbitamente el *mouse* ingresa en nuestro campo de atención; al interrumpirse el uso que hacemos de él, se presenta a sí mismo en su materialidad desnuda como una pieza de Acrilonitrilo Butadieno Estireno, de plástico duro que, con el cese de la señal lumínica en su parte inferior, ha perdido hasta su último signo de vitalidad. El *mouse* yace allí, literalmente “ante nuestra mano”, y nos confronta, en su mera materialidad, con los límites de nuestro campo de acción.

En el §16 de *Ser y tiempo*, Heidegger distingue tres niveles o momentos de esta “presencia a la mano” (*Vorhandenheit*), desde una “llamatividad” (*Auffälligkeit*) inicial a través de una forma de “apremiosidad” (*Aufdringlichkeit*) hasta una pura “rebeldía” (*Aufsässigkeit*). Cuando se interrumpe la transmisión del movimiento al puntero de la pantalla – y, por consiguiente, la operación deíctica – podemos hablar, en forma muy literal, de una “perturbación de la referencia” (*Störung der Verweisung*)⁶. De repente nuestra atención ya no está más allí, en la pantalla, sino aquí mismo, en el *mouse-pad*, la herramienta se revierte a un estado de objetualidad pura, recalcitrante. El *mouse* vuelve a un estado de factualidad verificable que Heidegger, en los seminarios de Zollikon, también describe como una

5 Ver en particular las descripciones en *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926), GA 22, ed. Franz-Karl Blust, Frankfurt/M: Klostermann, 1993: 171sqq.

6 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1927: 74.

situación en la que el objeto factual no es más que “un ratón al lado de otra cosa” (eine Maus neben etwas anderem)⁷.

*

Los tiempos en los que el pensamiento de Martin Heidegger se consideraba profundamente anti-tecnológico parecen muy lejanos. Los conceptos de Heidegger fueron utilizados ya en la década de los 80 por Winograd y Flores para describir la inteligencia artificial y las interfaces humano máquina, mientras que, recientemente (y sólo para mencionar dos ejemplos), Robert Scharff los utiliza para elucidar nuestra experiencia con las laptops y Paul Dourish para describir justamente la interacción con el mouse de la computadora⁸. En pocas palabras, se ha convertido en una práctica común aplicar la fenomenología a los medios y, específicamente, a los nuevos medios. Paradójicamente, entre todos los fenomenólogos, Heidegger en particular ha sido favorecido como el candidato para orientar una tal fenomenología de los nuevos medios. En algunas ocasiones se recuerda el pasaje de una carta de Heidegger en la que este describe de manera condescendiente la manera en que Husserl y sus estudiantes debatieron por un semestre acerca de las variaciones ideales de un buzón⁹. Ciertamente Heidegger habla en *Ser y tiempo* acerca de los nuevos sistemas de luces parpadeantes para autos, en *La cosa*¹⁰ menciona técnicas de montaje cinematográfico y en *Lenguaje tradicional y lenguaje tecnológico*¹¹, analiza las visiones cibernéticas. Luego de una condena original de Heidegger como un anti-modernista tecnófobo, parece que ahora el péndulo ha oscilado hacia el otro extremo. En estudios recientes, se lo presenta a Heidegger como la figura clave para un “realismo instrumental”¹², para una “object-oriented philosophy”¹³ o directamente para una “fenomenología de los medios”¹⁴. Ha finalizado la época en que Habermas leía la

7 Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegespräche – Seminare*, ed. By Medard Boss, Frankfurt: Klostermann, 2006: 198.

8 Terry Winograd, Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition. A New Foundation for Design*, New York: Ablex, 1986. Robert Scharff, “Why Heideggerian’s can Love Their Laptops Without Guilt”. Paul Dourish, *Where the Action is: The foundations of Embodied interaction*, Cambridge: MIT Press, 2001: 109sq.

9 Martin Heidegger, *Ontologie - Hermeneutik der Faktizität* (1923), GA 63, ed. Kate Bröcker-Oltmanns, Frankfurt: Klostermann, 1988: 110.

10 Martin Heidegger, “Das Ding,” (1950) in: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske, 1994: 157.

11 Martin Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (1962), ed. Hermann Heidegger, St. Gallen: Erker, 1989.

12 Don Ihde, *Instrumental Realism: The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*, Bloomington: Indiana University Press, 1991.

13 Graham Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago: Open Court, 2002.

14 Boris Groys, *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*, Munich: Hanser, 2000.

caracterización heideggeriana de la tecnología como un síntoma patente de nacionalsocialismo¹⁵.

Pero ¿el pensamiento de Heidegger acerca de la técnica es realmente coherente con los usos contemporáneos que se hacen de él? ¿acaso su descripción de las herramientas a la mano puede generalizarse hasta lograr una fenomenología de los medios como extensiones del hombre? Y, en términos más generales ¿puede pacificarse tan fácilmente la relación entre tecnología y fenomenología? Como intentaré mostrar en tres pasos, el pensamiento de Heidegger es (I) íntimamente refractario a la teoría de McLuhan sobre los medios como extensiones del hombre y este mismo hecho es, antes que nada, fundamentado filosóficamente: en tanto crítica de una representación mediada cualquier filosofía inspirada por la fenomenología debe ser fundamentalmente contraria a la medialidad. En la segunda parte (II) se investigarán las razones de esta relación problemática con la medialidad. Abrevando en la lectura derrideana de Husserl, se mostrará por qué el principio de la auto-donación (*Selbstgebung*) vivo alberga, en su propio núcleo, un redoblamiento prostético de lo dado en dirección a la escritura (*écriture*). A pesar de las brechas fundamentales, la lectura derrideana de Husserl, al demostrar cómo una mediatez ineliminable contamina toda filosofía de la inmediatez como la fenomenología, su rescate de la mediación como escritura eclipsó la dimensión visualizadora de la técnica. En consecuencia, la tercera parte (III) explora las perspectivas alternativas de lo que puede denominarse (redefiniendo una expresión acuñada por Gaston Bachelard) como “fenomenotécnica”, acerca de las tecnologías del aparecer. Lévinas, Merlau-Ponty y Nancy, en vez de partir del equipo instrumental, la herramienta o la tecnología, ofrecen otros puntos de partida para pensar un tipo de medialidad que precede al simple medio.

I. Huellas de la mano. Fenomenología de los medios

I.1 Herramientas como extensiones del hombre

En *La galaxia Gutenberg*, Marshall McLuhan hace una referencia famosa – y crítica – a Heidegger como [un pensador] que hace surf en la ola de nuestro entorno orgánico

15 Jürgen Habermas, „Zu Veröffentlichungen von Vorlesungen vom Jahre 1935,“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 julio 1953 (ahora en: Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1971: 67-75).

electrónico¹⁶. Desde ese entonces, el análisis de las herramientas a menudo ha sido leído a la luz de la tesis de McLuhan de los medios como extensiones del hombre. Sin embargo, no hay nada que pueda desorientar más.

La tesis misma de McLuhan tiene sus precursores en la antropología del siglo XIX, en concreto, en el influyente *Grundlinien der Philosophie der Technik* (1877) de Ernst Kapp. La idea principal de Kapp es que toda tecnología nueva no es más que la “proyección de un órgano”, es decir, que ésta expande estructuras somáticas básicas: el martillo es la extensión del brazo y el puño, las transmisiones telegráficas son análogas a las transmisiones nerviosas y el tráfico de autos es una extensión de la circulación sanguínea. En 1900, el físico Otto Wiener acuña una expresión [que caracteriza] a los medios como “extensiones de los sentidos” (*Erweiterung der Sinne*)¹⁷. La genealogía de este concepto extensional de los medios ha sido retrotraída a Freud, quien, en *El malestar de la cultura*, habla del hombre como “una suerte de Dios-prótesis” (*eine Art Prothesengott*)¹⁸. Esta tradición aparentemente continua que va de Kapp, Wiener y Freud hasta McLuhan y Heidegger sirvió como justificación para una fenomenología de los medios: si los medios son extensiones de nuestro cuerpo, entonces las descripciones fenomenológicas de nuestra experiencia corporal podrían extenderse a las experiencias de los medios en general.

183

FEBRERO
2016

Desde una perspectiva heideggeriana, el error deductivo yace en la tendencia antropomórfica (lo cual explicaría por qué el “humanista” Ernst Cassirer se refiere favorablemente a Kapp en su *Filosofía de las formas simbólicas*¹⁹). Sin duda Kapp afirma que las herramientas están moldeadas a partir de la figura de los órganos humanos. Pero el término “proyección” debe tomarse seriamente. Más que como un alargamiento orgánico – como ha sostenido Friedrich Kittler – debemos pensar la *Organprojection* en términos de una externalización: de esta forma Kapp transfiere la lectura feuerbachiana de la religión a los fundamentos de la

16 Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxis. The Making of Typographic Man*, Toronto: University of Toronto Press, 1962: 248.

17 Otto Heinrich Wiener, *Die Erweiterung unserer Sinne*, Akademische Antrittsvorlesung, gehalten am 19. Mai 1900, Leipzig: Barth 1900.

18 Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929/30), *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, 1976, vol. XIV, 419-506: 451. (“El malestar de la cultura”, incluido en *Obras completas*, tomo XXI, Trad José Luis Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1976, p.90)

19 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil Das mythische Denken*, Hamburg: Meiner, *Gesammelte Werke*, 2002, 257. Ver también “Form und Technik (1930)”, en: Ernst Cassirer, *Symbol Technik Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, ed. Ernst Wolfgang Orth and John Michael Krois, Hamburg: Meiner, 1985, 39-91: 72.

tecnología y, mientras que para Feuerbach el hombre proyecta sus propias cualidades en un dios, para Kapp, el hombre moderno proyecta sus rasgos somáticos en objetos²⁰. A su vez, esto también arroja una nueva luz sobre la fórmula freudiana del hombre como un dios-prótesis: lo esencial acerca de la prótesis es que, de hecho, no surge a partir del organismo. De allí la explicación de Freud: “El hombre se ha convertido en una suerte de dios-prótesis, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares; pero estos no se han integrado con él, y en ocasiones le dan todavía mucho trabajo”²¹. A pesar de la apropiación prometeica de lo que, hasta el momento, estaba fuera del alcance del hombre, la experiencia de la resistencia del objeto hace que el hombre se dé cuenta de que no puede actuar a través del objeto tal como lo haría a través de sus miembros.

I.2 Instrumentalidad y apertura. Objetualidad vs Facultad

La proyección – y su contraparte: la objetivación – no sólo constituyen el fundamento de la crítica de Heidegger a la “estructura de emplazamiento”, la Ge-Stell, sino que también, en tanto términos negativos, demarcan el espacio de lo que caracteriza positivamente al Dasein encarnado: tener una capacidad (Fähigsein). Mientras que la herramienta, cuando se actúa sobre ella, siempre está completamente actualizada, la forma del miembro corporal posibilita metamorfosis potenciales. Para Heidegger, que adopta la explicación aristotélica de las facultades del alma, el martillo es distinto del brazo y de la mano en tanto excluye cualquier posible metamorfosis en una forma nueva. Cuando Aristóteles afirma que la mano puede ser a la vez “zarpa, garra, cuerno, espada o lanza”²² la considera no tanto como una herramienta sino como un organon organōn, “herramienta de herramientas”²³. En palabras de Hegel, la mano humana representa una “herramienta absoluta [...] capaz de un número infinito de expresiones de la voluntad”²⁴.

Para Heidegger el animal puede tener órganos de prensión. Sin embargo no está equipado con ningún órgano de comprensión como la mano: “Los simios, por ejemplo, tienen órganos capaces de sujetar, pero no tienen mano. La mano es infinitamente diferente de todos los

20 Friedrich Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, Munich: Fink, 2000, p. 205.

21 Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929/30), *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, 1976. vol. XIV, 419-506: 451 (trad. cast. p.90)

22 Aristóteles, *De partibus animalium* IV, 10; 687a, 23sq.

23 Aristóteles, *De partibus animalium* IV 10, 687a 10; cf. también *De anima* III 8.

24 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), §411, Anmerkung, *Werke* vol. 10, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt/M: Suhrkamp 1970: 193

órganos que sujetan – patas, garras o colmillos –, esto es, diferente por un abismo de esencia”²⁵. De manera muy aristotélica, Heidegger relaciona de esta forma la mano con el *logos*: no es por una diferencia fisiológica que el hombre tiene una mano sino que posee el *logos* como capacidad para comprender cualquier forma posible en la que el órgano del hombre es una mano, a saber, una forma que, básicamente, comprende cualquier otra forma. Cuando discute con Anaxágoras, Aristóteles declara que el hombre no es inteligente porque tiene una mano, sino que por ser inteligente tiene una mano²⁶.

La mano es muy diferente a una herramienta instrumental, en tanto muestra una apertura fundamental; literalmente: una potencialidad. Mientras que la herramienta está cerrada en sí misma y puede ser volteada en todas direcciones, no podemos darle la vuelta un órgano que siempre está fundamentalmente injertado, insertado en un organismo. Mientras que la herramienta (*Werkzeug*) se define a través de su disposición, el órgano se define como una facultad: “El órgano es la posesión de una facultad”²⁷, afirma Heidegger, y aclara: “El ser-capaz se proporciona órganos, no es que los órganos estén provistos de capacidades o siquiera de disposiciones” (*Das Fähigsein verschafft sich Organe, nicht werden Organe mit Fähigkeiten oder gar Fertigkeiten ausgestattet*).²⁸

Una tal apertura que precede a cualquier objetivación, y que, según Heidegger, es común a la mano humana y al *logos*, se interrumpe ahora en las prótesis instrumentales del organismo. Lejos de ser una simple extensión, la herramienta individualizada ya está alejada del organismo vivido originariamente y de sus órganos. No actuamos sobre nuestra mano, nosotros *somos* nuestra mano y actuamos *a través de* ella: el hombre mismo actúa a través de la mano (*Der Mensch selbst ,handelt’ durch die Hand*)²⁹. El estilo de su acción constituye, de manera muy literal, su huella de mano – su *handprint* – a través de la mano su compromiso en el mundo recibe su sello o estilo particular, tal como en la *Fenomenología del espíritu* Hegel

25 Heidegger, *Was heißt Denken?* (1951/52), Tübingen: Niemeyer, 1984: 51.

26 Aristóteles, *De partibus animalium* IV 10; 687a sqq.

27 Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30: 324 – Trad.cast p.273.

28 Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30: 324 – Trad.cast p.273

29 Martin Heidegger, *Parmenides*: 118.

habló de la particularidad (*Besonderheit*) en términos de una huella de mano o firma (*Handschrift*)³⁰.

I.3 El diktat de la máquina. Tipologías de los medios

Esta relación es la que se invierte en la modernidad con la invención de la máquina de escribir. El hombre moderno no está *en* la máquina de escribir como estaría en su mano, dice Heidegger, la utiliza como una herramienta y, por ello, escribe *con* la máquina y dicta algo *en* la máquina (*Der moderne Mensch schreibt nicht umsonst ‚mit‘ der Schreibmaschine und ‚diktiert‘ [...] ‚in‘ die Maschine*)³¹. Pero lo que parece un *diktat* del hombre sobre la máquina revela lo opuesto: al reducir todas las potencialidades a un conjunto finito de posibilidades, el hombre ahora se ve obligado a seguir el lenguaje estandarizado de la máquina. No es el hombre el que escribe en la máquina, sino que más bien es la máquina de escribir la que “dicta” e impone un nuevo *typos* o tipología a la existencia humana³². Por consiguiente, la tecnología moderna produce la subordinación de la naturaleza y la vida a la acción de un sujeto autónomo, que Heidegger caracteriza en términos de *Gestell* y del poner al mundo como un objeto “emplazado” erguido frente al sujeto. Inversamente, es el sujeto el que ahora se convierte en un subordinado de la *Gestell* que creó, una suerte de “Angestellter des Bestellers”³³. Mientras que Nietzsche afirmaba que el hombre es un “animal aún no fijado” (*nicht festgestelltes Thier*), la transición que va de la escritura a mano a la escritura a máquina produce un nuevo tipo de humanidad fija y determinada. Cuando Nietzsche dice que está hecho del mismo material que su máquina de escribir danesa – de hierro³⁴ – (*Schreibkugel ist ein Ding gleich mir: von Eisen*) solamente anticipa la conclusión de Heidegger acerca del modo en que la tecnología moderna vierte la existencia en un molde fijo.

Siguiendo a Friedrich Kittler uno podría argumentar que con los textos escritos a máquina de Nietzsche, “la metafísica de la mano”³⁵ ha llegado a su fin. O, si queremos expresar esto con

30 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke vol. 3, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp 1970: 238.

31 Martin Heidegger, *Parmenides* (1942/43), GA 54, ed. M. Frings, Frankfurt: Klostermann, 1982. Traducción al castellano del pasaje: “no es casual que el hombre moderno escriba “con” máquina de escribir y “dicte” [...] “en” una máquina.” Traducción de Carlos Másmela, Akal, p.105

32 *Ibidem*.

33 Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*: 30

34 Carta a Elisabeth Nietzsche, 27.4.1883, Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe Briefe*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin-New York, 1981, vol. III/1: 369.

35 Friedrich Kittler, „Nietzsche, der mechanisierte Philosoph“, in: *KulturRevolution* 9 (1985), 25-29: 25.

un poco más de sobriedad, evidentemente Heidegger critica lo que se ha denominado teoría *instrumental* de los medios: éstos nunca son instrumentos neutrales, sino que modifican esencialmente a sus usuarios. Con la estandarización del *Prägung*, de una *tipología* tan generalizada, la industrialización de la producción llevó inevitablemente a la masificación y la anonimización.

Esto deriva, en última instancia, en la notoria y controversial comparación que Heidegger hace en la conferencia *Das Ge-Stell* de 1949: “En el presente la agricultura es una industria alimentaria motorizada – en esencia, es igual a la manufactura de cuerpos en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, es igual al bloqueo y hambreado de las naciones [Heidegger se refiere al bloqueo de Berlín], es igual a la fabricación de bombas de hidrógeno”³⁶. La discusión heideggeriana acerca de la tecnología y los medios conduce directamente a la historia del nihilismo, lo cual no es sino afirmar que el problema del ser ha sido reducido a un problema óntico. A partir de este antecedente Lévinas pudo afirmar que la diferencia entre lo óntico y lo ontológico lleva a Auschwitz en tanto, en última instancia, lleva a situar la agricultura y el exterminio de los judíos europeos en el mismo nivel – es decir, en lo *óntico*.

I.4. Günther Anders. Una lectura “colaboracionista” de los medios

De manera interesante, otro filósofo judío, Günter Stern (él mismo un estudiante de Heidegger, primer marido de Hannah Arendt y posteriormente conocido como Günther Anders), al criticar a Heidegger por su *Gleichschaltung* político-filosófica, retomará los mismos argumentos acerca de la uniformización producida por la tecnología. En su reconocido libro *Die Antiquiertheit des Menschen* publicado en 1956, Günther Anders hace una lectura de los medios masivos desde una perspectiva heideggeriana y considera que los eventos de la segunda guerra mundial y de la *Gleichschaltung* fueron un efecto directo de la tecnología. Mientras que tanto Heidegger como Anders critican cualquier posición instrumentalista acerca de la tecnología, Anders va más allá en la definición de los medios.

Para Anders, los medios son fundamentalmente dependientes, no toman ninguna iniciativa, pero tampoco son simplemente pasivos. Más bien, son como la “voz media”, esto es, ni

36 Martin Heidegger, “Das Ge-Stell” (1949), en: *Freiburger und Bremer Vorträge*: 27.

activos ni pasivos sino que pertenecen a un tercer tipo que Anders llama “Mit-Tun”³⁷. Como tales, ellos amplifican y generalizan cualquier movimiento que los rodea y se les impone. En consecuencia, según Anders, hay un aspecto fundamentalmente “colaboracionista” de los medios. Para Anders, el lanzamiento de la bomba atómica ejemplifica en qué sentido la tecnología amplifica hasta un punto dramático lo que es un pequeño paso o gesto del hombre: con la simple activación de un mecanismo por parte del piloto es capaz de provocar la muerte de un número infinito de hombres. Lejos de haber introducido un nuevo régimen del mal, los asesinatos en masa arrojan luz sobre el nuevo “apriori del no-saber”. Al aceptar deliberadamente no saber cómo funcionan los dispositivos que está usando, el sujeto moderno se libera de la carga ética de actuar de acuerdo a un principio individual. Gracias a la agencia semi-autónoma de la máquina, el sujeto humano obtiene una nueva virginidad moral, que obtiene a través de la renuncia a conocer directamente las cosas mismas³⁸.

*

El *telos* de la crítica de Günther Anders a la tecnología no sólo está en sintonía con la lectura de Heidegger, sino que ambos, aunque a primera vista parezcan estar muy alejados, evidencian estar sorpresivamente cerca del ímpetu inicial del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, del cual ambos fueron alumnos en Freiburg en la década del 20. Ahora bien, mientras que los intentos más recientes de una fenomenología de la tecnología han legitimado su esfuerzo afirmando que la fenomenología, al estar arraigada en el mundo de la vida³⁹, debía describir todos los aspectos de éste – incluso los tecnológicos –, a mí me gustaría recordar que la fenomenología de Husserl es, por razones fundamentales, contraria a la tecnología y a la mediación en general.

En la parte II, me gustaría argumentar a favor de dos afirmaciones. En primer lugar, que la fenomenología implica, en su mismo núcleo, una *negación de los medios y de la mediación*. En segundo lugar, que la mediación, a pesar de haber sido negada en un principio, inevitablemente vuelve a ingresar al corazón del proyecto fenomenológico, debido al carácter esencialmente *finito* de la experiencia descrita por la fenomenología. A partir del trasfondo

37 Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: C.H. Beck 1956: 184.

38 *Ibidem*: 291sq.

39 Ver, por ejemplo, Don Ihde, *Technology and the Lifeworld*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

de esta tensión, la parte III explorará en qué sentido la medialidad (*mediality*) no es un problema accesorio para la fenomenología, sino que obliga a repensar sus procedimientos constitutivos, lo que, ulteriormente, permitirá una nueva concepción no instrumental de los medios.

II. La paradoja de la *Selbstgebung*. Fenomenología y mediación

II.1. Una vuelta a la inmediatez.

“A Husserl, y esto puede decirse de manera muy general, no le gustan los medios” (*Husserl, das kann man so allgemein sagen, mag Medien nicht*). Esta afirmación, hecha en el marco de un estudio reciente acerca de la relación de Husserl con las operaciones técnicas⁴⁰, requiere una contextualización. El motivo inicial de Husserl es, de hecho, socavar el problema de la mediación. El duradero argumento acerca de la posible unidad de alma y cuerpo, mente y mundo, *res cogitans* y *res extensa*, no perdura en la fenomenología: no hay dos cosas, una externa y la otra en nuestra conciencia. Más bien la cosa en nuestra conciencia es idéntica al objeto al cual se refiere. Como dice Husserl: “el objeto intencional de una representación [*Vorstellung*] es el mismo que su objeto real [*wirklicher Gegenstand*]”⁴¹. En lugar de una mediación o representación, en lugar de un signo o un representante dentro de la mente, el concepto de intencionalidad tiene como fin la superación de la división entre sujeto y objeto. Al percibir, imaginar, pensar o soñar un cierto objeto no me estoy refiriendo a una imagen, un concepto o una fantasía sino a la cosa en sí misma.

Como indica Lévinas, aquello que une a la fenomenología no es tanto una tesis enunciada por su fundador sino un procedimiento común o, como Lévinas lo llama en su ensayo *Réflexions sur la “technique” phénoménologique*, una “técnica” en común⁴². Su modo de operación consiste en la eliminación de todos los intermediarios, de todas esas figuras mediadoras que la filosofía moderna introdujo a fin de superar la brecha que ella misma produjo anteriormente. El grito de batalla “¡Volver a las cosas en sí mismas!” (*Zurück zu den Sachen selbst!*) debe entenderse como un rechazo de cualquier mediación representacional. Todos esos esfuerzos

40 Daniel Tyradellis, *Untiefen. Husserls Begriffsebene zwischen Formalismus und Lebenswelt*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006: 13.

41 Edmund Husserl, *Logische Untersuchung V*, Appendix to § 11 and 20, Hua XIX/2: 439.

42 Emmanuel Lévinas, „Réflexions sur la ,technique‘ phénoménologique », en : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2nd edition (1967), Paris : Vrin 2001 : 155-172.

de “Vermittlung”, esto es, de superar la brecha entre concepto e intuición, sean hegelianos o neokantianos, deben ser completamente rechazados. Desde un punto de vista fenomenológico, una cosa en sí (*Ding an sich*) es un sinsentido o, en el mejor de los casos, constituye uno más [entre todos] los aspectos modales de la relación intencional. En efecto, debe entenderse en este sentido el acento que pone Heidegger en un pasaje del *Opus Postumum* de Kant, en el que dice: “la cosa en sí misma (*ens per se*) no es otro objeto, sino otra relación (*respectus*) de la representación con el mismo objeto”⁴³. La mismidad o identidad (*Selbstheit*) del objeto a través de los diversos modos intencionales de relacionarse con él es, por esto, esencial a la fenomenología y Husserl opone el concepto de darse-en-sí-mismo (*Selbstgebung*) a cualquier tipo de representacionalismo: no como un mero representante, sino como él mismo (*nicht als ein blosser Repräsentant, sondern als es selbst*)⁴⁴.

Es más, la fenomenología de Husserl se distancia de una perspectiva kantiana en tanto su concepto de *Anschauung* tiene un sentido mucho más amplio que el de la mera percepción sensorial. Ahora *Anschauung* se refiere a cualquier tipo de evidencia inmediata, no sólo de tipo perceptual, sino también la evidencia intelectual. “En los actos de intuición inmediata intuimos un “ello mismo”; sobre las apercepciones propias de estos actos no se erigen apercepciones de orden superior; no se tiene, pues, conciencia de nada de lo cual pudiera funcionar lo intuido como “signo” o “imagen”. Y justo por esto se dice que está intuido inmediatamente “ello mismo””⁴⁵.

190

FEBRERO
2016

Hay una auto-evidencia, dice Husserl, de que “2+1” y “1+2” son equivalentes. Por lo tanto, esta clase de *Selbstgebung* evidencial no está restringida a la esfera perceptual de los sentidos: *Selbstgebung* indica, en mayor medida, un grado de adecuación al que se puede acceder mejor en la operación matemática que en la esfera sensorial.

Imaginemos que estamos pensando en un cubo a fin de realizar un conjunto de operaciones geométricas en él. El “cubo en el pensamiento” nos dará una intuición adecuada, veré todas sus determinaciones esenciales, lo que equivale a decir que su intuición no puede

43 Immanuel Kant, *Opus postumum*, Akademie-Ausgabe vol. XXII, Berlin-Leipzig: De Gruyter, 1938: 26 (*Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum)*, trad. Felix Duque, Anthropos: Madrid, 1991: 510)

44 Husserl, *Logische Untersuchungen* § 27: 117.

45 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, ed. K. Schumann, Den Haag: Nijhoff 1976, Hua III/1, § 43: 99. (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, México D.F.: Fondo de cultura económica, 1962, p. 98).

intensificarse más. Sin embargo, mientras que el hexaedro conceptual está completamente determinado en su esencia por el géometra, en la percepción un cubo sólido de seis lados nunca es, en el mejor de los casos, más que un cuerpo triédrico. Yo puedo caminar alrededor del cubo y mirar sus caras posteriores: en tanto seres encarnados no puede haber – en un sentido estricto – ninguna cara posterior en tanto éstas se presentan como una cara frontal más. La condición de posibilidad de una cara frontal es el ocultamiento de algunas otras caras posteriores. De aquí se deriva la indeterminación esencial de ciertos objetos: “Hay objetos que no pueden darse con determinación completa y con intuitividad asimismo completa en una conciencia cerrada” (*Es gibt Gegenstände [...] die in keinem abgeschlossenen Bewusstsein in vollständiger Bestimmtheit und in ebenso vollständiger Anschaulichkeit gegeben sein können*)⁴⁶. Y estos objetos son objetos del mundo sensible. Sin embargo, a pesar de que estos objetos carecen de la posibilidad de una intuición adecuada, ellos manifiestan otra característica de la cual, por su parte, carece el objeto ideal: su presencia corporal o *Leibhaftigkeit*. La percepción es incapaz de referirse a objetos pasados o futuros, a cosas pensadas intelectualmente o imaginadas en la fantasía, pero testifica inevitablemente la posición espacio-temporal del objeto percibido que se presenta a sí mismo *en presencia*.

II.2 Los dos principios: darse-en-sí-mismo y adecuación.

191

FEBRERO
2016

La fenomenología de Husserl está orientada por dos principios que dirigen igualmente su esfuerzo pero que son mutuamente excluyentes: el principio de *Leibhaftigkeit* (y, por ello, de presencia corporal) y el *principio de adecuación* (y, por ello, de completitud). En la percepción, el objeto aparece en sí mismo, *leibhaftig*, pero no en su totalidad y, por esto, no en su adecuación a la cosa como tal, mientras que el objeto matemático puede ser intuido adecuadamente, pero carece de presencia corporal. Jan Patočka resume los dos principios opuestos: “el hecho de que el objeto aparezca originalmente no implica que *aparece como sí mismo [...] sí mismo y como sí mismo* no son idénticos”⁴⁷. Los comentaristas han insistido sobre esta tensión inherente dentro de la obra de Husserl y Husserl mismo no pareció ser siempre consciente de la polaridad de esos dos principios, en la medida en que no siempre

46 Husserl, *Ideen I*, Hua III/1, §143: 351. Trad.cast. p.342

47 Jan Patočka, *Vom Erscheinen als solchen. Texte aus dem Nachlass*, ed. Helga Blaschek-Hahn and Karel Novotny, Freiburg-Munich: Alber 2000 : 94. „Dass das Ding im Original erscheint, braucht nicht zu bedeuten, dass [es] in sich selbst erscheint [...] als es selbst und in sich selbst sind nicht identisch“.

distingue entre *Leibhaftigkeit* e intuición adecuada⁴⁸. El hecho de que Husserl, quien comenzó [su carrera] con la aritmética y recuerda frecuentemente el *axioma de completitud* de Hilbert, nunca haya abandonado el ideal de adecuación completa, incluso al ampliar el campo de su investigación al mundo sensible, se torna visible cuando dice que la concepción de una percepción adecuada permanece, pero en términos de una “Idee im kantischen Sinne”, es decir, como un ideal regulativo⁴⁹. Sólo si rastreamos la concepción de ese *telos* final de completitud podremos entender por qué Husserl declara que “la percepción externa es la constante pretensión de lograr algo que, por su misma naturaleza, no está en posición de lograr. Y de esta manera, es como si abrigara una contradicción esencial” (*Die äussere Wahrnehmung ist eine beständige Präntention etwas zu leisten, was sie ihrem eigenen Wesen nach zu leisten ausserstande ist. Also gewissermaßen ein Widerspruch gehört zu ihrem Wesen*)⁵⁰.

Por un lado, Husserl declara que la percepción es el modo privilegiado de alcanzar una donación originaria (“Wahrnehmung, ganz allgemein gesprochen, ist Originalbewusstsein”), por otro lado, la percepción siempre es fundamentalmente incompleta: “tenemos, sin embargo, un curioso cisma en la percepción externa: la conciencia original sólo es posible en la forma de un tener-conciencia actual y genuinamente original de las caras y un tener-co-conciencia [*Mitbewussthaben*] de las otras caras, en tanto las caras no visibles también están allí ciertamente para la conciencia, tanto co-referidas como co-presentes”⁵¹. Husserl dice que, más que ser representadas, estas caras invisibles son “co-presentes” (*mitgegenwärtig*). Aunque la percepción implique actualmente percibir sólo la cara frontal, cuando percibimos una casa no percibimos sólo una fachada vacía, sino más bien la casa completa. Al percibir anticipamos las caras no vistas actualmente a las que llegaremos una vez que caminemos alrededor de la casa: desde la perspectiva de Husserl, la percepción [no sólo] implica un salto hacia actualidades futuras, sino también la memoria de actualidades pasadas. Las modulaciones que no son visibles, porque no son actuales, son, entonces – y este en cierto

48 Bernhard Rang, „Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls“, in *Phänomenologie heute. Phänomenologische Forschungen* 1, ed. E. W. Orth, Freiburg-Munich: Alber 1975: 105-137. Renaud Barbaras, „Critique de la phénoménologie transcendante“, in: *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris : Vrin 1999 : 31-61.

49 Husserl, *Ideen I*, Hua III/1, §143.

50 Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Hua XI, ed. Margot Fleischer, Den Haag: Nijhoff, 1966: 3.

51 *Ibidem*: 4.

sentido es todo el punto de la demostración – tanto el horizonte como la condición de posibilidad, tanto el *telos* como el *apriori*.

La estructura horizontal (o, mejor dicho, horizontal) de lo sensible apunta tanto a la finitud como a la infinitización, esto es, dado que el horizonte mismo depende de una perspectiva, es móvil y, puesto que la perspectiva es móvil, es fundamentalmente inconcluso. “En otras palabras, todo lo que aparece genuinamente es una cosa que aparece sólo en virtud del hecho de estar entrelazada y permeada por un horizonte intencional vacío, en virtud de estar rodeada por un halo de vaciedad [*erscheinungsmässiger Leere*] propio de la aparición. Es un vacío que no es una nada, sino un vacío que tiene que ser llenado, una cierta indeterminación”⁵². Husserl describe este proceso como uno de “plenificación” (*Erfüllung*) que constituye algo como un sí-mismo, pero en el mismo llenado, se producen nuevos vacíos (*Leeren*). “De esta manera, una idea que descansa en lo infinito pertenece a toda percepción externa, la idea del objeto completamente determinado, del objeto que estaría determinado completamente, conocido completamente, en el que cada una de sus determinaciones sería purificada de toda indeterminación”⁵³.

II.3. Escritura. La necesidad de la transmisión

193

La limitación es el concepto clave que nos permite comprender qué está en juego aquí. Así como Descartes nos recuerda que la mente humana no es un *intellectus archetypus* y no puede razonar simultáneamente sino sólo secuencialmente, analizando un elemento de la cadena después del otro, Husserl también habla en términos de secuencias intuitivas. La pregunta que surge ahora es ¿qué ocurre con los elementos previos de la cadena que una conciencia finita no puede comprender? Mientras que Descartes solamente estaba preocupado por la posibilidad de que un *esprit* malévolo pueda, mientras tanto, actuar sobre ello, Husserl está más preocupado con la pregunta sintética: ¿cómo sintetizamos todo lo que no se da en este momento? En otras palabras ¿cómo trabaja el *sin-* de la síntesis o el *mit-* de *Mitgegenwärtigung*? Según Husserl, lo que se describe aquí meramente en términos de categorías individuales ahora debe generalizarse en una perspectiva intersubjetiva e histórica. Es en este contexto donde Husserl introduce la discusión acerca de la escritura y de otros dispositivos culturales de transmisión, los cuales permiten que una idealidad circule incluso

FEBRERO
2016

⁵² *Ibidem*: 6.

⁵³ *Ibidem*: 20.

más allá de la finitud de la conciencia que efectivamente la ha ideado. Tal como dice Husserl en *El origen de la geometría*, el “medio de la escritura” permite una comunicación (*Mitteilung*) de idealidades más allá de la expresión inmediata: “Lo que falta es la *existencia persistente* de los “objetos ideales” inclusive durante los períodos en los que el inventor y sus colegas ya no están tan conectados en vigilia o ya no están vivos. Lo que falta es su continuarse incluso cuando nadie los ha realizado en la auto-evidencia. La función importante de la expresión escrita, lingüísticamente documentada es que posibilita la comunicación sin dirigirse mediata o inmediatamente a una persona; la comunicación que, por así decir, deviene virtual” [*sozusagen virtuell gewordene Mitteilung*]⁵⁴. En esta comunicación literalmente virtual la existencia común de la humanidad se eleva a un nuevo nivel, en tanto se acerca a un mayor entendimiento. En pocas palabras: si el programa de la compleción de la esencia se realizara algún día – esta es la conclusión paradójica – debe tomar un desvío a través de la historicidad, es decir, a través de mediaciones inesenciales⁵⁵.

En el diálogo *Menón*, a través de la famosa demostración del esclavo, Platón intenta mostrar que cualquiera puede demostrar el teorema de Pitágoras – siempre y cuando hable griego⁵⁶. Husserl rechaza esta posición por ser metafísica: el teorema no es un principio atemporal en un cielo platónico, sino que fue descubierto y formulado en un momento histórico preciso. A lo largo de toda su obra, desde la *Filosofía de la aritmética* hasta la tardía *Krisis*, Husserl intenta mostrar que las idealidades están fundamentalmente arraigadas en el mundo de la vida y en su historicidad. Aislar principios puros o *Geltungen* implica cortar su fundación originaria, separar la validez de su génesis. No obstante, volver a la génesis supone, como Derrida ha demostrado de manera convincente, que el origen ya se considera como algo constituido, mientras que la constitución finita sólo puede concebirse, dentro de la teleología esbozada, como el fin de la variación⁵⁷. De hecho, la génesis no puede hallarse dentro de la historicidad constituida, pero tampoco puede caer fuera de ella, si es que Husserl no quiere tomar el riesgo de restablecer algún tipo de metafísica del origen. Al abreviar en las técnicas

54 Edmund Husserl, “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als Intentional historisches Problem“, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. W. Biemel, Den Haag: Kluwer 1954, Hua VI, 365–386: 371.

55 Esto ha sido resaltado por Véronique Havelange en su ensayo “De l’outil à la médiation constitutive : pour une réévaluation phénoménologique, biologique et anthropologique de la technique“, Arob@se, www.univ-rouen.fr/arobase, volume 1 (2005), 8-45.

56 Plato, *Meno*, 82b.

57 Ver el comentario de Derrida en Edmund Husserl, *L’Origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

de *Mitgegenwärtigung*, la fenomenología sigue avanzando hacia su meta y, simultáneamente, retrocede tras ella, en tanto ya no puede cumplir el principio de los principios. “El medio” dice Derrida “es al mismo tiempo la condición de la idealidad y la condición que produce la crisis”⁵⁸.

En el marco de este trabajo no nos adentraremos más en la cuestión de la escritura y en los desarrollos de Derrida en pos de un concepto del suplemento del origen, sino que nos preguntaremos acerca del rango específico del prefijo *Mit-*. Mientras que en la mayoría de las descripciones de Husserl, el *mit-* toma la forma de una sombra que acompaña lo que se da en sí mismo, como el *ap-* de *apresentación* acompaña a la *presentación*, el problema de la transmisión parece desplegar otra concepción. Lo que se da inesencialmente, porque sólo es co-dado (*mitgegeben*), es no obstante la condición del darse (*gegebenheit*) como tal, y por esto no sólo acompaña a lo que se da-en-sí-mismo (*self-given*) como una sombra acechante, sino que es aquello gracias a lo cual (*mit*) algo se da en sí mismo. Desde un *parergon* marginal, el “mit” accede a una función generativa.

III. Entre nosotros. Fenomenología medial.

“Tecnología”, *téchnē* surge de la raíz Indo-Europea *tek que significa “ensamblar”, “encajar”, “juntar”. Por esto, desde un principio, *téchnē* se refiere a la relacionalidad y no a los objetos. En este sentido, Heidegger está en lo correcto cuando afirma que la esencia de la tecnología no es en sí misma tecnológica. A pesar de la llamativa pertinencia que pueda tener en la elucidación de la vida cotidiana, el análisis heideggeriano de la herramienta – como he intentado mostrar – no puede generalizarse en una fenomenología general de los medios (y Heidegger mismo no lo hubiera hecho). Pero ¿cómo se puede pensar la tecnología de manera no instrumental? En lo que resta se analizarán tres posiciones que intentan concebir una medialidad operativa de esa clase: Lévinas, Merlau-Ponty y Nancy. Estos tres autores, al tiempo que se comprometen críticamente con la herencia fenomenológica de Heidegger y Husserl, constituyen diferentes acercamientos para una remodelación de la fenomenología, a

58 Jacques Derrida, “Fragen an die Phänomenologie - Abschied vom Prinzipiellen?“, (transcripción de una discusión pública en Viena 1985) in: *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, ed by. Michael Benedikt and Rudolf Burger, Vienna: Österreichische Staatsdruckerei, 1986, 169-179.

partir de su negación inicial de la mediación hacia el reconocimiento de que medialidad no implica necesariamente instrumentalidad.

III.1. Lévinas. Lo elemental

A pesar de que en *Totalidad e infinito* Lévinas acepta en gran medida el análisis heideggeriano de la herramienta, él considera que “la condena de la tecnología [...] se ha convertido en sí misma en en una retórica cómoda” (*la condamnation de la technique [...] est devenue, elle aussi, une rhétorique confortable*)⁵⁹. Oponer al pensamiento utilitario del instrumento un retorno al arraigo primordial en el Lugar, afirma Lévinas en *Heidegger, Gagarin y nosotros*, reinstaura un pensamiento de la presencia inmediata al que denomina una renovación del paganismo: “en este sentido la tecnología es menos peligrosa que los espíritus del lugar [*génies de lieu*]”⁶⁰. Brevemente, Heidegger sería culpable de reemplazar la mediación instrumental con un nuevo mito de un retorno a la inmediatez de los *genii loci*. Esta interpretación, sea correcta o no, puede explicar por qué Lévinas explora los intermediarios entre el transitivo ser-para-el-fin y el retorno a las cosas en sí mismas sin ninguna mediación. Por lo tanto, a pesar de que tome el análisis de la herramienta como el caso emblemático de un ser-en-vistas-de (*en vue de*), considera que la herramienta sólo es una concretización encarnada a partir de un elemento más amplio en el que la existencia está inmersa.

196

FEBRERO
2016

Para Lévinas, la razón por la cual las herramientas pueden operar *en* el mundo reside en el hecho de que las herramientas están hechas del mismo material del que está compuesto el mundo. Mientras que la herramienta puede ser un medio de ser *para* el mundo, su propia medialidad está hecha *del* medio del mundo. El medio es irreductible a las referencias operacionales y, por esto, a la instrumentalidad. A diferencia de las cosas que emergen a partir del medio, el medio en sí mismo no puede ser apropiado. “Toda relación o posesión se sitúa en el seno de lo que no se puede poseer, que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto. Lo llamamos lo elemental”(*Toute relation ou possession se situe au sein du non-possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou*

59 Emmanuel Lévinas, “Sécularisation et faim,” in: *Herméneutique de la sécularisation*, ed. Enrico Castelli, Paris : Aubier, 1976, 101-109: 107.

60 Emmanuel Lévinas, “Heidegger, Gagarine et nous,” (1961) in: *Difficile liberté*, 2ª edición, Paris: Le Livre de Poche, 1984, 347-352.

enveloppé. Nous l'appelons l'élémental)⁶¹. Según Lévinas, el medio elemental no es una extensión de nuestro cuerpo o un compuesto atomizado, sino más bien un ambiente (*milieu*)⁶².

Lo elemental se convierte en otra de las figuras de la crítica de Lévinas a la representación. El elemento no puede ser objetivado o puesto frente a los ojos en términos de una *Vor-stellung*: “Verdaderamente, el elemento no tiene totalmente cara. No se lo aborda. La relación adecuada a su esencia lo descubre precisamente como un medio: se baña en él. Al elemento le soy siempre interior.”⁶³. Pero precisamente al inscribir lo elemental en la perspectiva de la historia de una “ruina de la representación”, provocada por la fenomenología de Husserl⁶⁴, Lévinas devela y oculta la potencia del medio. Mientras que, por un lado, revela que la medialidad no coincide necesariamente con la instrumentalidad, [por otro lado] degrada su operatividad a la mera pasividad. El medio “real”, no instrumental, es el de la pura *jouissance*, lo que indica a la vez qué es aquello en lo que vivimos (*ce dont on jouit*) y qué constituye el gozo (*jouissance*): “Las cosas, en el gozo, no se abisman en la finalidad técnica que las organiza en sistema”⁶⁵. Desde esta óptica de la *jouissance*, la existencia de las cosas “no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña, como la existencia de martillos, agujas o máquinas. Son siempre, en cierta medida – y aun los martillos, agujas y las máquinas lo son – objetos del gozo, que se ofrecen al “gusto”, ya adornados, embellecidos”⁶⁶. De esta forma, Lévinas vuelve a introducir, hasta cierto punto, la alternativa agustiniana entre “uso” (*usus*) y “gozo” (*fruitio*) que Heidegger mismo retomó en su ontología de la facticidad de los tempranos años 20. Desde este punto de vista, el mundo como “alimento y medio” (*aliment et milieu*) ciertamente queda librado de su carácter utilitario pero es arrastrado en demasía hacia un polo de contemplación pasiva. Sólo la obra tardía de Merleau-Ponty podrá otorgarnos una descripción de la dimensión co-constitutiva del aparecer a través del elemento.

61 Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye : Nijhoff, 1961 : 104 (*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel Guillot, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 150)

62 *Ibidem*: 104 (trad. cast. p. 130).

63 *Ibidem* : 104 (trad. cast.150)

64 Emmanuel Lévinas, “La ruine de la représentation” (1959), en : *En découvrant l'essence et l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 2001 : 173-188.

65 Lévinas, *Totalité et infini, ibidem: 104 (trad. cast. p. 149)*

66 *Ibidem*: 82 (trad. cast. p. 129)

III.2. Merleau-Ponty. Carne

Como mencionamos anteriormente, el apéndice a *Krisis der europäischen Wissenschaften* de Husserl, conocido como *El origen de la geometría*, el cual se ocupa del problema de la fundación histórico-empírica de las idealidades, fue traducido y comentado por Derrida en 1962 y dio origen a los primeros desarrollos de su concepto de *écriture*. Lo que no es tan conocido es que, algunos años antes, Maurice Merleau-Ponty había dedicado una parte de su clase en el Collège de France a ese mismo manuscrito, resaltando las mismas tensiones entre el polo de adecuación matemática y el polo de la encarnación empírica dentro del intento husserliano⁶⁷. Mientras que Derrida ve la necesidad de *Verleiblichung* como una forma particular de trazado material, Merleau-Ponty, por el contrario, ve la necesidad de archivar a través de la escritura como un síntoma de la necesidad general de encarnación⁶⁸. Si seguimos la hipótesis de que, luego de 1945, Merleau-Ponty se enfrentó cada vez más con el problema de la idealidad a través de la confrontación con el fenómeno del lenguaje⁶⁹, los dos polos de la encarnación y de la idealidad se modifican mutuamente con respecto a la filosofía temprana de la percepción de Merleau-Ponty. Mientras que *El origen de la geometría* da testimonio acerca del esfuerzo de Husserl de hallar una fundamentación en el mundo de la vida para las intuiciones ideales, el pensamiento tardío de Merleau-Ponty podría resumirse como el esfuerzo por encontrar un terreno común tanto para las cosas como para el yo encarnado, ya no derivando el primero del último. En lugar de partir del cuerpo personal (*Eigenleib*) singular, este nuevo pensamiento de la encarnación partiría desde aquello que yace entre los cuerpos, de su “intercorporalidad” (*intercorporéité*).

En sus notas de trabajo tardías a *Lo visible y lo invisible*, y específicamente a través de una re-evaluación de la concepción presocrática de los elementos (*stoicheia*) como el entramado del mundo⁷⁰, Merleau-Ponty dio forma al concepto de una textura común de lo sensible a la que

67 Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, ed. R. Barbaras, Paris : PUF, 1998.

68 Para las convergencias y divergencias entre las lecturas de Derrida y Merleau-Ponty de *El origen de la geometría* ver el artículo excelente de Leonard Lawlor, “The Legacy of Husserl’s ‘The Origin of Geometry’: Merleau-Ponty and Derrida at the Limits of Phenomenology,” en *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, ed. Ted Toadvine and Lester Embree, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002: 201-226.

69 Mauro Carbone, “La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure”, *Recherches sur la philosophie et le langage* 15 (“Merleau-Ponty: le philosophe et son langage”), ed. F. Heidsieck, Grenoble 1993 : 83-99.

70 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, suivi de notes de travail, ed. Claude Lefort, Paris: Gallimard, 1964 : 184.

denominará “*la chair*”, la “carne”. Este término ha dado lugar a muchos malentendidos. Actualmente la situación interpretativa parece ser bastante clara. En vez de pensar a la textura del mundo como una extensión de las estructuras corporales (como todavía tenía la tentación de hacer en el período de la *Fenomenología de la percepción*), más bien sería lo contrario: los cuerpos emergen como singularidades individuadas en el trasfondo de un entramado común del mundo sensible. En otras palabras, no somos seres carnales porque tenemos un cuerpo (*corps*) sino que tenemos un cuerpo porque estamos hechos de la carne de lo sensible (*chair du sensible*)⁷¹. Esta “carne” no es otra entidad misteriosa u oculta más, como el homúnculo en el cerebro de Descartes, sino una matriz operativa que es co-constitutiva en cualquier aparición individual, un “medio formativo del sujeto y el objeto” (*milieu formateur de l’objet et du sujet*)⁷². Merleau-Ponty da un ejemplo revelador (telling) del carácter medial de la “carne” cuando describe la piscina en Le Tholonet:

“Cuando veo a través del espesor del agua el embaldosado en el fondo de la piscina, no lo veo a pesar del agua, a pesar de los reflejos ; lo veo justamente a través de los reflejos, por ellos./Si no hubiera estas distorsiones, estos rayados de sol, si viera sin esta carne la geometría del embaldosado, entonces dejaría de verlo como es, dónde está, a saber: más lejos que todo lugar idéntico. El agua misma, la potencia acuosa, el elemento espeso y espejeante, no puedo decir que esté en el espacio: no está en otra parte pero tampoco en la piscina. Ella la habita, allí se materializa pero no es con tenida, y si levanto los ojos hacia la pantalla de los cipreses en la que juega la red de los reflejos, no puedo negar que también la visita el agua, o por lo menos que ella envía su esencia activa y viviente.”⁷³

199

FEBRERO
2016

Este pasaje muestra muy claramente que la carne no debe ser pensada en términos de una alegorización de las estructuras corporales, sino que se refiere a un medio sensible en general, caracterizado por el “trans-aparecer”: lo que aparece siempre *aparece a través de*, en el doble sentido de la palabra, es decir, que aparece (causalmente) a través de la operación de un medio así como el hecho de que en toda aparición, lo que la hace aparecer – el medio – brilla a través de sí mismo, como una especie de marca de agua, como el *estilo* del medio. De esta forma, la filosofía tardía de Merleau-Ponty se acerca a una diafenomenología, en la que el

71 Para una argumentación más detallada ver mi artículo “La carne como diacrítico encarnado”, in: *Merleau-Ponty viviente*, ed. Mario Teodoro Ramírez Cobián, Barcelona: Anthropos, 2012, p. 137-152.

72 Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*: 193.

73 Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, trad. Jorge Romero Brest, Barcelona: Paidós, 1986, p. 53.

prefijo *día-* indica tanto un sentido locativo como factivo: *día-* como el aparecer *en medio* del medio, pero también en virtud de él, *a través de él*.

III.3. Nancy. Estar-en-el-entre

De manera muy general, puede decirse que la filosofía de Jean Luc Nancy se coloca bajo el signo de la crítica a cualquier pensamiento de la propiedad al tiempo que resalta la inexorable inter-relacionalidad de los seres. Su crítica al “cuerpo propio” en la tradición cristiana occidental – y su fórmula característica *hoc est corpus meum* – tiene su correlato en una crítica al concepto centrado en el ego de la intencionalidad corporal en la fenomenología. La descripción de la intencionalidad como una orientación corporal, aunque debilite el prejuicio intelectualista, sigue confirmando el primado del yo, a pesar de ser un yo somático. Un tal concepto del yo centrado en el ego llevará inevitablemente a considerar la tecnología como una compensación de los límites del yo. Pero, tal como escribe Nancy en *Un pensamiento finito*: “ ‘tecnología’ es una palabra-fetiché que cubre nuestra incompreensión de la finitud” (*‘la technique’ est un mot fétiche qui couvre notre incomprehension de notre finitude*)⁷⁴. Esta comprensión defectuosa de la finitud la concibe como una limitación (e implica la ilimitación de lo que yace más allá)⁷⁵. El paradigma extensional, analizado anteriormente, permanecería intacto. Por el contrario, para Nancy la finitud significa “el apriori irreductible del espaciamento” (*l’a priori irréductible de l’espacement*), esto es, la naturaleza ex-tática de la presencia misma⁷⁶. La presencia misma nunca está presente sino que siempre está por venir – como un continuo “nacimiento a la presencia” – y nunca puede alcanzarse un sentido último, ilimitado. Más bien el sentido mismo siempre es únicamente finito, escindido, distribuido y, por eso, compartido.

En su lectura de la fenomenología, Nancy enfatiza el modo en que Husserl, repetidamente, llega a los límites del núcleo yoico y debe colocar un mundo de la vida común como la condición de la existencia del yo (y no al revés), mientras que el *ser-con* (*mit-sein*) heideggeriano no es una determinación ulterior del *Dasein*, sino su condición fundamental⁷⁷. El concepto central de la fenomenología – el aparecer – debe redefinirse⁷⁸. En

74 Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Paris : Galilée, 1990 : 4.

75 *Ibidem*: 49.

76 *Ibidem*.

77 Jean-Luc Nancy, *Etre singulier pluriel*, Paris : Galilée, 1996: 82 (*Ser singular plural*, trad. Antonio Tudela, Madrid: Arena Libros, 2006).

las descripciones de Husserl de la percepción, el objeto sólo aparece en virtud del hecho de que, más allá de la cara frontal del objeto, las otras caras están co-dadas (*mitgegeben*). Pero, de hecho, estas caras no sólo acompañan pasivamente a la cara frontal, sino que co-constituyen el objeto: aunque siempre tenga disponible al cubo como una cara, yo no percibo una cara del cubo, sino un cubo como tal. El co-darse (*Mitgegebenheit*) es, por esto, una co-donación (*Mitgebung*). Al situar estas observaciones en los fundamentos del ser existencial, Nancy afirma que el mundo no sólo aparece a través del *Dasein*, sino que es fundamentalmente dependiente de los Otros, siempre co-dados y co-dando apariciones. En breve, debemos entender que todo aparecer es un comparecer (*comparution*).

Este término se explica en *Ser singular plural*:

La comparecencia debe entonces significar – tal es en adelante la apuesta – que el “aparecer”, es decir, la llegada al mundo y el ser en el mundo, la existencia como tal, es estrictamente inseparable, indistinguible del cum, del con en el que no sólo tiene su lugar y su tener-lugar, sino también – y es la misma cosa – su estructura ontológica fundamental.

*(La comparution doit donc signifier – tel est désormais l’enjeu que le “paraître”, c’est-à-dire la venue au monde et l’être au monde, l’existence comme telle, est strictement inseparable, indiscernable du cum, de l’avec, où il a non seulement son lieu et son avoir-lieu, mais aussi – et c’est la même chose – sa structure ontologique fondamentale).*⁷⁹

En tanto la aparición (tal como la presencia) no es algo que está *dado*, sino que siempre es algo que *llega*, en tanto las apariciones (tal como las presencias) son generadas y surgen a partir de un mundo común, la fenomenalidad y la tecnicidad están inextricablemente enredadas, si entendemos la tecnicidad – en un sentido bastante amplio – como el traer a la presencia y a la aparición. De esta manera, debemos suponer, dice Nancy, que hay una “tecnicidad originaria”. Antes de describir dispositivos individuales o extensiones de los cuerpos, la *téchnē* nombra el espaciamento de los cuerpos, su disposición y exposición

78 Ver mi lectura de Nancy como un desafío para un concepto de fenomenología como la ciencia del “puro aparecer” (*reines Erscheinen*): “L’apparaître appareillé”, en: *Appareil et intermédialité*, ed. por Jean-Louis Déotte, Marion Froger and Silvestra Mariniello, Paris: L’Harmattan, 2007: 17-29.

79 Jean-Luc Nancy, *Etre singulier pluriel*, p. 83. (trad.cast. p. 77)

recíproca: “la *téchnē* es la de la repartición de los cuerpos o de su comparecencia: los diversos modos de dar lugar a los trazados de arealidad a lo largo de los cuales *nosotros estamos expuestos conjuntamente*, es decir, *ni presupuestos en algún otro Sujeto, ni pospuestos en algún fin particular y/o universal*. Pero expuestos, cuerpo a cuerpo, borde a borde, tocados y espaciados, *próximo de puro no tener nada para asumir en común, sino solamente el entre-nosotros de nuestros trazados partes extra partes*.”⁸⁰. La intuición filosófica fundamental de Nancy puede resumirse en esta ecuación: “Entre nosotros: filosofía primera”⁸¹.

*

Ahora pasaré a las conclusiones. Tal como quedó claro a lo largo de este análisis, la relación entre fenomenología y tecnología está atravesada por una tensión fundamental, debida a la negación inicial de cualquier clase de mediación. Por esto, la actitud hacia la tecnología oscila entre una condena tecnofóbica de los dispositivos, equipos y artefactos o, por el contrario, en una abierta rehabilitación de las herramientas como mejoras del cuerpo viviente. Sin embargo, en ambos casos la división sujeto-objeto es apenas subvertida, dado que la primera posición se focaliza en la tecnología en tanto procede a una objetivación general, mientras que la segunda considera a los medios como recursos del sujeto para vencer su finitud. Herramientas como el *mouse* de la computadora serán pensadas como una extensión de la mano o como un mero objeto sobre el cual se puede actuar, en lo cual resuena la observación de Heidegger acerca del “ratón al lado de otra cosa” (*Maus neben etwas andern*). Entre la conveniencia de la herramienta y sus determinaciones objetivas, emplazando el rango de acción del sujeto, la medialidad siempre se modela a partir del polo subjetivo y objetivo. Atribuir la iniciativa al agente humano o, más bien, como Günter Anders, a la tecnología emplazante, deja sólo dos alternativas: un hacer-con (*Tun-mit*) instrumentalista y un ser-actuado-a-través-de (*Mit-tun*) colaboracionista. La referencia a la plasticidad generativa del medio (*Milieu*) dentro del cual emergen los agentes y los pacientes, los sujetos y los objetos, no puede más que obviarse partiendo desde ese punto.

Al criticar la división sujeto-objeto inherente a la fenomenología husserliana, Lévinas, Merleau-Ponty y Nancy han buscado provocar, desde distintos puntos de vista, un

80 Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris : Métaillié, 1992 : 80 (*Corpus*, trad. Patricio Bulnes, Madrid: Arena Libros, 2003, p. 64)

81 Nancy, *Etre singulier pluriel* (trad. cast. p. 37)

desplazamiento de la filosofía desde un pensar opositivo a un pensar a partir del intervalo. Una fenomenología medial, que todavía no existe, partiría de las operaciones correlativas del medio y sería testigo del hecho de que no hay un puro aparecer sino que todo aparecer siempre es, inevitablemente, un aparecer-a-través-de. El medio, como aquello que a la vez espacia y conecta, comparte e individualiza, precede a la alternativa entre naturaleza y artefacto al tiempo que tiene una densidad propia. Más allá de la fenomenología, una interrogación tal acerca de la medialidad antes que de los medios, puede llevar a una nueva elucidación acerca de cómo pensar la experiencia en una era multimedial.

