

## Viscera, vivencia y dispositivo. Fenomenología y transhumanismo

**Pablo Posada Varela**

Bergische Universität Wuppertal – Université Paris Sorbonne

pabloposadavarela@gmail.com

*A mi amigo Pelayo Pérez García,  
ejemplo de entusiasmo y generosidad*

### Sumario

#### I. Lo visceral y lo transcendental: preliminares fenomenológicos

1.1. *Adentro, afuera y frontera*

1.2. *Interioridad visceral e interioridad transcendental*

1.3. *Afuera transcendental y afuera visceral. El recinto y el horizonte*

#### II. El adentro acuciado

2.1. *Fronteras del animal humano en la época contemporánea: algunas pistas fenomenológicas*

2.2. *Lo transcendental y lo visceral: dependencia en desajuste*

2.3. *Premura algorítmica, desenraizamiento cinestésico, difuminación sinestésica: el arrumbamiento de la interioridad transcendental*

2.4. *La trampa de una ergonomía perfecta*

45

Marzo  
2018

### I. Lo visceral y lo transcendental: preliminares fenomenológicos

Intentaremos, en las páginas que siguen, lo que apenas será un mero planteamiento de la problemática del transhumanismo desde la fenomenología<sup>1</sup>. De ahí que nos centremos en ciertos fundamentales fenomenológicos. No espere pues el lector –al menos no en estas líneas – un recorrido exhaustivo por el transhumanismo.

---

<sup>1</sup> El presente trabajo debe mucho a la incitación y ánimos de mi buen amigo Pelayo Pérez García, director de *Eikasía*, para traducir y refundir (las modificaciones y añadidos han terminado siendo muchos) dos artículos escritos en francés en el número 78 de *Eikasía*, a saber "[Le visceral et le transcendental. Préliminaires phénoménologiques sur la frontière](#)", in *Eikasía*, n° 78, 2017, 359-364 y "[Le dedans entamé. Enjeux et paradoxes du frontalier contemporain](#)", in *Eikasía* n° 78, 2017, 413-421.

De hecho, apenas hablaremos de “transhumanismo” de modo explícito y, con todo, será el transhumanismo lo que, implícitamente, polarice la preocupación (en el sentido más neutro del término) o el interés de estas líneas.

Para entrar en la cuestión, quisiéramos, en primer lugar, ahondar en ciertos aspectos fundamentales del ser humano, relevantes, por lo tanto, para el transhumanismo. Son aspectos básicos que siempre han estado ahí, pero que ahora, a tenor de la acuciante presencia de dispositivos (crecientemente ergonómicos y, por lo tanto, inadvertidos), aparecen como límites que las estructuras de nuestra facticidad transcendental le imponen al “hombre aumentado” con el que sueña el transhumanismo. Uno de esos aspectos, fundamental a la hora de pensar la adherencia de dispositivos tecnológicos al organismo<sup>2</sup>, no es otro que la diferencia, esencial en todo ser vivo, entre un adentro y un afuera. Esta cuestión se concentra, a su vez, en la del límite o la frontera *viva* entre el adentro y el afuera del viviente, del ser vivo.

### 1.1. Adentro, afuera y frontera

Efectivamente, si la cuestión de la frontera admite cierto interés, es porque toca de modo muy profundo con la esencia de la vida humana y, como veremos, también con la esencia de lo viviente en general. Efectivamente, la frontera entre un adentro y un afuera es algo *constitutivo* no sólo del ser humano sino de lo viviente en general. Sólo entonces podremos plantear debidamente la cuestión del transhumanismo, y de la situación contemporánea, caracterizada por una proliferación de prótesis y dispositivos en torno a (e incluso dentro de) la interioridad “visceral”, afectando de ese modo a otro interior, a saber, el interior o adentro “transcendental”. Trataremos enseguida de esa distinción que nos limitamos, ahora, a adelante. Pero antes de llegar a ello, preguntemos: ¿qué es una frontera? ¿qué delimita – y cómo se delimita – en los seres vivos adentro y afuera?

Una frontera delimita dos espacios. En rigor, un adentro de un afuera. De lo contrario, nos las habríamos con una mera partición. La frontera, en lo viviente, delimita pues un adentro respecto de un afuera al efecto de impedir la exposición

---

<sup>2</sup> Las modificaciones genéticas directas son una vertiente del transhumanismo que constituye un caso aparte que no trataremos aquí.

excesiva del adentro al afuera. En rigor, se trata de evitar una exposición total para generar, en cambio, una exposición parcial, regulada, *filtrada*<sup>3</sup>. De hecho, la frontera ni es ni debe ser una impermeabilidad perfecta. Es siempre un filtro<sup>4</sup>. En los seres vivos, la frontera no puede delimitar compartimentos estancos. Ello supondría la muerte. Así, en el caso de los seres vivos en general, el adentro del organismo y el afuera del medio han de estar comunicados, obviando, claro está, una total exposición de lo primero a lo segundo.

Guardando en mente lo que acabamos de decir sobre la frontera, es hora de volver sobre el ser humano y lo humano en general. El ser humano es, para empezar, un animal. Todo animal se encuentra en un medio. Ahora bien, este animal no se limita a estar “contenido” en su medio, y probablemente ese es uno de los aportes fundamentales de la fenomenología, a saber, el concepto de objeto intencional e intencionalidad en general. Gustavo Bueno, por caso, recoge con gran provecho este aporte siempre que habla de la presencia apotética de los objetos. Solo así cabe pensar el cuerpo operatorio. Ahora bien, el aporte de Husserl – y quizá sea esto lo que G. Bueno no reconoce<sup>5</sup> – no está tanto en la intencionalidad como tal (ya presente en algunos escolásticos, en la neo-escolástica y en Brentano), cuanto de la comprensión husserliana de la intencionalidad como *transcendental* y, por ende, como susceptible de producir una modificación fundamental de la topología sujeto-mundo, de tal suerte que ésta no puede entenderse ya en términos de inclusión y pertenencia<sup>6</sup>. El ser humano está en el mundo comprendiéndolo, dando sentido y, en suma, viviéndolo, experienciándolo.

---

<sup>3</sup> Sobre estos aspectos y otros que comentamos inmediatamente después, cf. el lúcido ensayo de Debray, Régis, *Éloge des frontières*, Gallimard, Paris, 2010, que inspira, aquí, parte de nuestros desarrollos.

<sup>4</sup> Incluso desde el punto de vista geopolítico, la frontera no es un muro infranqueable sino, antes bien, un filtro con una vía de entrada y otra de salida.

<sup>5</sup> Toda vez que, a mi parecer de modo errado, Bueno parangona a Husserl con Brentano y la neoescolástica. No. Husserl inaugura algo *enteramente distinto* (inaudito en historia de la filosofía) que precisamente depende del descubrimiento del carácter *transcendental* de la intencionalidad. La semilla de este descubrimiento estaba ya de modo implícito en *Investigaciones Lógicas*, pero sólo a partir de 1905 (con las *Lecciones sobre la conciencia del tiempo interno*) y, sobre todo, 1907 (con *La idea de la fenomenología*), se desarrollará de veras. La fenomenología negocia y conjuga de un modo distinto al del materialismo filosófico la co-presencia de causalidad y motivación, así como la de lo paratético y lo apotético.

<sup>6</sup> La hemos entendido, en varios trabajos, en términos mereológicos, precisamente como opuestos a los términos conjuntistas. Pueden consultarse algunos trabajos disponibles aquí: <https://paris->

El animal es aquel viviente *animado* que tiene la facultad – al menos potencialmente – de desplazarse, desplazando consigo – esto es esencial – su adentro, su “medio interno” como decía Claude Bernard, inventor del término. Ese medio interno distingue lo vivo de la materia inerte. Tener un “adentro” es lo propio de los seres vivos. Vivir es guardarlo y preservarlo. De hecho, hacerlo es la fundamental condición de la supervivencia. Incluso en el caso de la unidad viva mínima, la célula, la citada especificidad de lo vivo halla confirmación. La cuestión de la frontera aparece pues en el nivel más amplio, inclusivo y básico de lo vivo, y aparece como elemento diferencial respecto de la materia inerte. Lo no vivo es, precisamente, lo que carece de fronteras. Lo no vivo o inerte corresponde al ámbito de la mera contigüidad indiferente. Evidentemente, los “trozos” de materia tienen su adentro, pero este adentro es perfectamente contingente y, a fin de cuentas, reemplazable y reversible. El adentro de una piedra podría ser su afuera. De ahí que pueda uno triturar y mezclar la materia de que se compone lo inerte, del mismo modo que cabe fundir y refundir un metal, dándole una forma distinta sin importar que el perímetro esté ahora formado por las partes interiores que formaban la anterior figura metálica. Lo inerte “sobrevive” a una reversión adentro-afuera. Nada de eso sucede en el caso de la materia viva. Ni en la célula ni, *a fortiori*, en el organismo, son adentro y afuera intercambiables. La materia viva conoce una organización intrínseca. Sus partes están recíprocamente orientadas, y orientadas, en general, respecto del afuera del medio. Lo vivo, para sobrevivir, ha de mantener y proteger su medio interno y, en primer lugar, respetar y hacer respetar su esencial no reversibilidad.

Atendamos ahora a la cuestión de la frontera *como tal*. Efectivamente, si hay un adentro (un adentro visceral) es porque se da una delimitación con el afuera. En el ser humano, esa delimitación empírica corresponde, precisamente, a la *piel*. De hecho, la no reversibilidad entre adentro y afuera se ratifica y concentra en las dos caras de la piel misma. Tener una parte de la piel “en carne viva” no es otra cosa que tener el adentro de la piel expuesto al afuera. La exposición es entonces *demasiada*.

---

[sorbonne.academia.edu/PabloPosadaVarela](http://sorbonne.academia.edu/PabloPosadaVarela). Sobre la especificidad – inédita en la historia de la filosofía – de la relación de transcendencia (alteridad y exterioridad) que establece la fenomenología, Cf. Posada Varela, Pablo, [¿Concrescencia de disyuntos? La idea de reducción mereológica y su extensión a una arquitectónica fenomenológica](#) in *Apeiron*. Estudios de Filosofía. N.º 3, 2015, pp. 99-114.

Todo nos hiere: no ya el mínimo roce, sino incluso el aire (no en vano el despellejamiento es una de las torturas más crueles).

Pues bien, la frontera que corresponde a la piel en el ser humano, nos la encontramos en lo vivo (y, por ende, también dentro del organismo humano) bajo el nombre, genérico, de “*membrana*”. Es lo que hace que una célula sea una célula y no un mero amasijo de átomos. La membrana es pues esa primera frontera, específica de lo vivo, y que delimita un adentro respecto de un afuera. Como habíamos señalado más arriba, esa membrana jamás es estanca o impermeable: filtra y regula los intercambios con el afuera. La piel absorbe y trasuda. El cuerpo ingiere y evacúa. Sea como fuere, un contacto con el afuera, incluso una asimilación del afuera, es necesaria toda vez que lo vivo no es autosuficiente. Lo vivo necesita un exterior que lo alimente. El adentro está pues, en todos y cada uno de los niveles de lo vivo, de la célula al cuerpo, y se organiza en esa doble relación de asimilación y evacuación respecto del afuera (extra-corpóreo, extra-celular, extra-orgánico). La porosidad de la piel incluye ya esa doble relación de sudoración y asimilación. Las relaciones entre el adentro y el afuera han de ser – decíamos – reguladas de tal suerte que el adentro se alimente de un afuera al tiempo que se protege de él. Los tejidos digestivos, pasado el peaje de la boca, la masticación y la deglución, hacen las veces de esa protección o no total exposición, incluso después de la ingesta. He ahí la sutileza del carácter regulador de la membrana (o de la piel como última membrana), aun cuando los órganos internos también tienen membranas, junto con su medio externo, su riesgo de hemorragias internas etc. En resumidas cuentas: demasiada exposición resultaría destructora, pero una cerrazón excesiva conduce también a la muerte del adentro y, en definitiva, del organismo vivo.

Ahora bien, las cosas se complican tan pronto como nos percatamos de que no cabe pensar ese intercambio entre el afuera y el adentro en términos meramente alimentarios y materiales, en orden a una lógica simplemente conjuntista y paratética (en la que rige la causalidad química). No bien ampliamos los términos del intercambio, así como sus límites, empezaremos a dilucidar *otra* interioridad, una interioridad “transcendental”, que no se confunde con la interioridad “visceral”, sin ser tampoco enteramente independiente de la misma, y que tiene *su* propia exterioridad (mediante presencias apotéticas o transcendencias intencionales o pre-intencionales).

## 1.2. Interioridad visceral e interioridad trascendental

El viviente *animal* es aquel viviente que, más allá de vivir, posee asimismo la facultad de desplazarse. Es lo que lo distingue del viviente vegetal. El animal *se desplaza*. La planta o el árbol *crecen*. Si se mueven, lo hacen *in situ*, enraizados o desde sus raíces. Ambos – plantas y animales – tienen, en la medida en que son seres vivos, un adentro *per se*, no intercambiable con el afuera, y con una geometría orientada. Ahora bien, los animales, además, se mueven, transportan su adentro. Su medio interno no tiene raíces. Es más: han de transportar ese adentro so pena de morir. El animal está obligado a desplazarse, a desplazar su adentro para mantenerlo en vida protegiéndolo, abrigándolo, alimentándolo.

Al crisol de toda esta serie de ejemplos de seres vivos cada más más complejos empieza a dar la cara la diferencia entre el adentro trascendental y el adentro visceral. Se da entre ambos adentros una cuasi-superposición o una superposición desajustada de dos tipos de interioridades, irreductibles entre sí. El animal, precisamente porque ha de transportar su medio interno para sobrevivir, tiene su límite más allá de la piel, del pelaje, de las escamas. En otras palabras: el “recinto vital” del animal no coincide con su piel. Su recinto no es sólo el recinto biológico más acá del cual estarían las vísceras y el interior del cuerpo. El recinto del animal es *territorial*, geográfico. El animal, más allá de su piel, se proyecta desde su adentro trascendental, es decir, desde un foco inmanente de sentido ante el que aparecen presencias apotéticas, y lo hace en el “interior” de un territorio. En ocasiones, por la fuerza de la necesidad (por ejemplo, por falta de alimentos o por modificaciones climáticas) se desplaza hacia territorios desconocidos que quisiera, precisamente, transformar en terruño, en adentro virtual. Bien pensado, el animal quiere asegurarse y domesticar *su afuera*, *su territorio*. “*Su*” territorio es el lugar en el que se siente a gusto, en el que se siente “como en casa”. Se trata, claro está, de un espacio que, obviamente, va más allá de su piel y le ofrece una mínima serenidad desde la que reponerse y sentir-*se* (volveremos más adelante sobre este último punto, relativo a lo que se llama no ya “*cinestesia*” sino “*sinestesia*”). “*Su*” territorio es un espacio extra-visceral que asegura tanto necesidades de asimilación (dicho territorio habrá de

contar con suficientes recursos naturales, fundamentalmente alimenticios) como de protección (protección climática – un techo – y protección frente a otros animales o potenciales depredadores – un recinto). Esa especie de adentro extra-visceral (pero en coalescencia con el adentro transcendental, como iremos viendo) provee un exterior que nutre y protege. El territorio es aquel exterior visceral transcendentamente interiorizado (según una determinada declinación de la transcendencia en la inmanencia) sobre el que el animal puede contar.

Evidentemente, esa seguridad puede fallar y faltar. Será entonces cuando el animal haya de buscar otros medios o territorios. Dicho en los términos que tratamos de ir aquilatando: el animal habrá de buscar otros exteriores extra-viscerales donde desplegar su interioridad transcendental, de tal suerte que esa transcendencia en la inmanencia se convierta en mundo propio, en mundo hogar o *“Heimwelt”* como diría Husserl. En el ser humano, los fenómenos migratorios responden a esa misma lógica de fondo. En otras especies, la migración es la norma. Es el caso de las aves migratorias, de no pocos peces, de ciertos insectos o de algunos mamíferos trashumantes, pastoreados o salvajes. La migración delimita aquí, con sus extremos y escalas, una suerte de meta-territorio provisional.

En el animal observamos, en suma, un entreveramiento de recintos donde se combinan interior/exterior visceral y transcendental. Padece éste, para empezar, como una necesidad “visceral” de recintos y parapetos (por lo tanto, de fronteras) siquiera para mantener, ya en términos energéticos, su medio interno, su adentro. La estrategia de hibernación no es sino una exacerbación de esas fronteras, toda vez que se renuncia a la conciencia como factor de protección de ese medio interno. Así, la falta de alertas apotéticas – debido al sueño – ha de suplirse con una alimentación previa suficiente y un escondite recóndito (o, en caso contrario, un camuflaje efectivo), es decir, una protección membranal suplementaria que compense la desventaja adaptativa que supone la exposición al afuera propia del sueño. Sólo anticipando y compensando esa desventaja se convierte la ventaja alternativa del ahorro energético propio de la hibernación en realmente adaptativa. En definitiva, todas estas estrategias, desde la migración a la hibernación, buscan hacerle frente a la entropía cuya obra consiste, precisamente, en indiferenciar el adentro del afuera.

Pues bien, esta necesidad de multiplicar los recintos, ya presente en el animal, se exagera en el animal humano. Sabemos que, al nacer, el ser humano es poco menos



que el animal más desprovisto e indigente de todos. Es un mamífero prematuro si se lo compara a otros animales. Todo sucede como si el recinto materno hubiera de prolongarse artificialmente, por necesidades de supervivencia del bebé, bajo la forma de cuidados prodigados al recién nacido con el fin de proteger un adentro, el suyo, que el bebé no está aún en capacidad de proteger por sí mismo. Los cuidados prodigados son cuasi-constantemente y representan una suerte de prolongación virtual del útero materno.

Sabemos también que la piel del animal humano es insuficiente respecto de la de cualquier animal o de la de la planta. Es más: la insuficiencia de la piel humana (a efectos de proteger su medio interno de agresiones o de una excesiva pérdida energética) no desaparece nunca. Es extrema en el bebé, pero no se subsana jamás. No hay pues remedio para dicha insuficiencia que no requiera de un suplemento técnico. Crecer sólo sirve para aprender a gestionar mejor esa insuficiencia. De ahí que nos haga siempre falta revestir esa piel de esa capa suplementaria en que consiste la ropa o, genéricamente, el abrigo (esté este hecho de ropajes o de meras mantas o pieles).

A las ropas se añaden otras “pieles” suplementarias como una casa, un techo, una ciudad, un país, un estado con su ejército, pero también un grupo, una cultura: otras tantas membranas suplementarias que le permiten a nuestro adentro “aguantar” o “plantarle cara” a un afuera que no cede en su labor entrópica, en el propósito, anónimo, de distender e indiferenciar la no reversibilidad entre adentro y afuera que han de observar los seres vivos so pena de perecer. Frente a todo ello, la inercia entrópica del afuera aplana y difumina la no indiferencia topológica característica del adentro vivo para convertirlo en un espacio liso, dispuesto *partes extra partes*, literalmente *eviscerado*. Precisamente eso mismo es lo que empieza a suceder con un cadáver. La piel de un cadáver ya no protege un adentro. Ya no es piel sino simple bulto. Que esté en la periferia del cuerpo ya no es funcional, sino mero accidente, atribuible al estado del cuerpo justo antes de estar en capacidad de generar la energía que le había estado permitiendo ser anti-entrópico (mediante estrategias neguentrópicas varias). En la piel de un cadáver no hay ya *per se* anverso y reverso.

Tengamos presente lo que ya habíamos señalado más arriba: estas membranas a que nos referimos, más o menos complejas, más o menos sutiles, son de doble



sentido: cumplen una labor de protección, pero también de asimilación (y consiguiente) evacuación. Es la razón por la cual, si tomamos el ejemplo de uno de estos recintos, a saber, la casa, advertimos que ésta no cuenta, exclusivamente, con muros. Tiene puertas y ventanas. También desagües y chimeneas. Se trata de un espacio topológico replegado pero abierto. Para sobrevivir en ella, un cuerpo debe poder entrar (para resguardarse) pero también salir (por lo pronto, para alimentarse, o para sintetizar vitamina D). Para un cuerpo, una casa que no tuviera puertas ni ventanas, que no estuviese hecha más que de muros y un techo sería, sencillamente, una tumba. Efectivamente, la tumba representa una figura topológica que no corresponde a la del cuerpo (ni a la de la casa): es una bola cerrada. La casa, en cambio, protege al cuerpo porque, en cierto modo, mimetiza o calca su figura topológica, a saber, la que se denomina “toro”. Los organismos vivos son, topológicamente, “toros” y no bolas cerradas. Son espacios relativamente replegados (i.e. con un adentro no reversible) provistos de una entrada y de una salida. Dicho esto, estamos ya suficientemente equipados para volver a la citada dualidad entre lo visceral y lo transcendental. Ambas interioridades son vertientes esenciales resumidas en la fórmula cuasi-oximórica de “facticidad transcendental” (o de la libertad encarnada), que es, al fin y al cabo, lo que somos.

Evidentemente, en el hombre, más aún que en animal, los recintos no sólo proliferan, sino que, además, no se limitan a ser únicamente espaciales u organizados en términos de continente y contenido, lo cual – sugeríamos ya más arriba – complica mucho las cosas. Efectivamente, nos las hemos de nuevo, aquí, con ese factor de vida en que consiste la no-coincidencia o el desajuste entre subjetividad empírica y subjetividad transcendental. Los cuidados maternos ya evocados son, *mutatis mutandis*, una membrana. Ahora bien, esa membrana difusa crea un espacio (que bien puede ser “espacio transicional” en el sentido de Winnicott; volveremos sobre este aspecto) en el interior del cual empiezan a darse *relaciones de intencionalidad que no contemplan ya la relación meramente fisicalista entre continente y contenido*. Sin embargo, fácticamente dependen de ellas. Una vez más nos asalta el problema difícil, en rigor indecible, de la dependencia mutua y desajustada, en inminencia de autonomización (autonomización nunca cumplida y siempre fallida), entre lo transcendental y lo visceral.

El despliegue de lo trascendental, y no ya el mantenimiento y salvaguarda del medio interno, requiere, fácticamente, de cuidados maternos que suplen la imposibilidad del pequeño animal de orientarse. El recién nacido no dispone de los conocimientos apotéticos o, según Husserl, de las sedimentaciones transcendentales de sentido que le permitan protegerse y alimentarse en el medio. Efectivamente, el animal recién nacido no puede cazar, como tampoco puede defenderse o desplazarse: no ya por debilidad fisiológica (como hemos visto antes, respecto de la interioridad visceral) sino por inmadurez trascendental, por la breve historia de constituciones de su subjetividad, por el parco acervo de hábitos, de instauraciones de sentido (*Urstiftungen* y *Stiftungen*), depositado en su ego puro<sup>7</sup>. En ese recinto cuyo carácter fisicalista o literalmente envolvente (i.e. la piel como caso antonomástico) empieza a desvanecerse, se insertan otros suplementos membranales más o menos virtuales como puedan ser la técnica, el lenguaje y el medio cultural en general<sup>8</sup>, al efecto no sólo de proteger, sino de crear vínculos apotéticos con el medio.

Así, poco a poco, el espacio primero del regazo materno se *virtualiza* – como señala Richir interpretando a Winnicott – en lo que se convertirá en “espacio transicional”. El proceso se prosigue a lo largo de la vida: conforme el ser humano crece y se impregna de cultura, el espacio transicional, es decir, ese espacio más o

<sup>7</sup> Por eso resulta de todo punto absurdo sostener que la fenomenología (trátase de la Husserl, de la de Merleau-Ponty, de la de Richir, o de la de Ortiz de Urbina) rechaza lo que sería el equivalente del “ego trascendental” en el sistema del materialismo filosófico. Ocurre, simplemente, que hay constituciones pasivas (como la temporalidad o los campos sensoriales, o las proto-cinestesis pulsionales, o ciertos territorios de la *phantasia*) que cursan – y sólo pueden cursar – sin la intervención del ego puro. Precisamente por eso la fenomenología no es un idealismo. Esa no participación no quiere decir que el ego puro pueda desaparecer. Esos registros arquitectónicos básicos no tendrían comparecencia alguna ni podrían retomarse en otros niveles – por resonancia y transposición – de no existir otros registros que sí requieren la intervención del ego puro. Ahora bien, el ego puro está directamente operativo, como ha puesto de manifiesto Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, en el nivel en que empiezan a darse síntesis de identidad. Siendo así, es absurdo decir que el “materialismo fenomenológico” de Ricardo S. Ortiz de Urbina “rechaza” el ego trascendental. Lo único que hace – que, ciertamente, no es poco – es residenciarlo (que no “relativizarlo”) arquitectónicamente. Sucede, empero, que las críticas a esta renuncia no tienen en cuenta este importante matiz y sólo contemplan un rechazo frontal que, sin embargo, no se produce. La diferencia no está en la aceptación o no del ego trascendental, sino en el hecho de que el materialismo filosófico, contrariamente al fenomenológico, no observa una pluralidad irreductible de niveles de experiencia. Cf. Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Brumaria/Eikasía, Madrid, 2015.

<sup>8</sup> Cuando éste se reifica y se cierra en recinto, nos encontramos con los fenómenos de nacionalismo identitario burdo que conllevan, precisamente, la implosión del horizonte de creatividad e intercambio transcendentales. Evidentemente, un aperturismo descerebrado propio de un pensamiento-Alicia resulta también pernicioso y es altamente irresponsable (sobre todo con quienes menos medios tienen para protegerse).

menos protegido (suerte de visceralidad externa) en el que el adentro transcendental puede desplegarse, adquiere vida propia y una independencia relativa respecto de lo empírico. Ahora bien, una vez más – y en ello estriba la irreductible complejidad del concepto de facticidad transcendental – “virtualización” no quiere decir completa independencia, sino presencia virtual apoyada sobre un mínimo de presencia real. Bien pensado, nos las habemos aquí, nada más y nada menos que de la estructura de la *phantasia* perceptiva. Volveremos más adelante sobre el particular; pero, antes de proseguir, hagamos una breve recapitulación.

### 1.3. Afuera transcendental y afuera visceral. El recinto y el horizonte

Recapitemos para tender puentes hacia la segunda parte de este trabajo: hemos observado hasta qué punto la frontera o lo fronterizo constituyen un aspecto íntimamente inscrito en la naturaleza bio-topológica del hombre (primero como viviente, luego como animal y, por último, como ser humano). Nos consta la importancia “visceral” de la frontera. La cuestión se complica al empezar a tener en cuenta modalidades de identidad y diferencia – de relativo solapamiento – entre una interioridad visceral y otra transcendental. Nos las habemos pues con dos formas cuasi-coincidentes de interioridad, a su vez refundidas en el término, irreductiblemente dual, de facticidad transcendental o libertad incorporada.

Mientras que el adentro visceral admite una simple definición conjuntista (en términos de inclusión y pertenencia) toda vez que se trata de aquello que está envuelto por la piel y en contacto *paratético* con su cara interna, el adentro transcendental corresponde, en cambio, a esa otra forma de la interioridad<sup>9</sup> que es la vivencia transcendental (y transcendentalmente reducida), en contacto *apotético* (por retomar aquí la distinción de Gustavo Bueno<sup>10</sup>) con elementos o estromas de un exterior cuya fenomenicidad no es reductible ni formalmente imputable a una casualidad paratética, contra lo que sostenían distintas teorías del conocimiento (la intencionalidad apotética precisamente encabalga la proximidad inmediata o incluso

---

<sup>9</sup> Cf. Mazzù, Antonino, *L'intériorité phénoménologique. La question du psychologisme transcendantal chez Husserl*, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Vol. IV, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais, 2005.

<sup>10</sup> Ver sobre todo las geniales intuiciones fenomenológicas presentes en: Bueno, Gustavo *Televisión: Apariencia y Verdad*, Gedisa, Barcelona, 2000.

el contacto directo). A su vez, el adentro transcendental, que entiende la exterioridad de modo horizontal, puede generar (como hemos visto) recintos y parapetos extracorpóreos pero que mimetizan la topología en términos de continente-contenido propia del adentro visceral, para así proteger el medio interno. Ambas lógicas (mereológica y conjuntistas) se combinan y entrelazan.

La interioridad transcendental es, en suma, un “adentro” no espacial (sino espacializante). Es el adentro espacializante del sentido o lo que la fenomenología entiende como la inmanencia de la vivencia transcendental. La aludida no coincidencia da cierto juego – nada está fijado, y las fronteras lo están cada vez menos – y alienta despliegues<sup>11</sup>, pero promueve asimismo desarreglos que acucian en las proximidades de varios umbrales de no retorno. Tenemos, por caso, ese umbral que es la piel, y captos que van insertándose en el adentro de esa frontera (por ejemplo, chips implantados), allende la cual toda manipulación apotética con el dispositivo mismo se hace ya imposible<sup>12</sup>. Sea como fuere, vivimos rodeados de toda una maraña de dispositivos adheridos al cuerpo y que han generado desarreglos psiquiátricos *sui generis*, propios de nuestro tiempo y de los tiempos que se instalan. Notemos las perturbaciones de la subjetividad transcendental a la hora de gestionar continuas co-presencias multiplicadas mediante dispositivos situados prácticamente a flor de piel (el teléfono móvil, pronto integrado en un reloj o en unas gafas) que son otras tantas ventanas apotéticas: los teléfonos móviles no son más que un primer caso, relativamente básico.

---

<sup>11</sup> Que pueden ir, claro está, del despliegue imperial (Gustavo Bueno) interestatal (pero intraplanetario) al despliegue interplanetario (pero intraestelar) de las civilizaciones o imperios de tipo 1, al interestelar (pero intragaláctico) de las civilizaciones de tipo 2, o al intergaláctico de las civilizaciones de tipo 3. Esta última clasificación se debe al físico estadounidense Michio Kaku, unos de los creadores de la teoría de cuerdas. La clasificación de imperios que propone M. Kaku depende, frente a la clasificación de G. Bueno (que se sitúa, claro está, a una escala distinta), de las fuentes de energía movilizadas y el alcance de su implementación.

<sup>12</sup> De ahí el carácter letal del veneno ingerido. Desde el momento en que el veneno atraviesa la frontera de la piel (por los poros o por la boca), más allá de la deglución, más allá del espacio aún cinestésico de la cavidad bucal, la operatoriedad apotética queda cegada, inoperante (cabe, todo lo más, provocar el vómito; pero esa “operación” no es comparable a la precisión literalmente quirúrgica – ejecutables con las manos – de las operaciones apotéticas posibles allende la piel). Estos ejemplos muestran la intrincación de lo visceral y lo transcendental, de los recintos en clave de continente-contenido y los recintos en clave de horizonte transcendental abierto. Ambas “topologías” – la una conjuntista, la otra mereológica – se combinan y se superponen.

Cumple insistir, en este apartado, en que la no coincidencia (ora cuasi-coincidencia, ora inminencia de autonomía) entre ambos interiores es doble, y conviene aclararlo antes de que cristalicen algunos malentendidos. Como ya hemos dicho, la inmanencia visceral no coincide con la inmanencia de la vivencia trascendental. Ahora bien, a esa no coincidencia se añade otra más: la *exterioridad* mundana extra-visceral tampoco coincide con la transcendencia intencional o proto-intencional que está en coalescencia con la inmanencia trascendental. Efectivamente, la diferencia entre interior y exterior es asimismo distinta en ambos casos. Así, la exterioridad trascendental recibe el nombre de transcendencia en la inmanencia. Cuando la reducción se lleva a término, en una suerte de movimiento fenomenologizante ideal, hemos de tener en cuenta que, desde la perspectiva que la reducción otorga, i.e. desde la perspectiva de la fenomenología trascendental, tanto el adentro visceral como el adentro psicológico se consideran exteriores o transcendencias respecto de la interioridad trascendental, se consideran transcendencias constituidas por la vida trascendental. Sin embargo, una vez más, la relación de transcendencia o exterioridad es distinta a la mundana. No se trata de la exterioridad propia de un recinto, sino de una transcendencia en la inmanencia<sup>13</sup> abierta en horizonte.

El ser humano conjuga ambas lógicas: la mereológica (abierta al horizonte desde una interioridad trascendental en coalescencia con su propia inmanencia) y la conjuntista (organizada en recintos, en un sistema de muñecas rusas cuyo último término, a escala antropológico – que no biológico – es, en cierto modo, el medio interno). Sólo porque hay un desajuste entre ambas lógicas, caben los cambios y avances, las incursiones, el desplazamiento de fronteras, la proliferación de recintos más allá de la piel, pero que reproducen, en un afuera apotético, la estructura del medio interno y la membrana (por ejemplo una nación y sus fronteras políticas; una ciudad y sus murallas). Obviamente, no todo es susceptible de volverse territorio. La luna, el espacio interplanetario, el fondo de un agujero negro (si es que existen y no son una interpretación teórica errada, como sugiere Jean-Pierre Petit) o el “*great*

---

<sup>13</sup> Transcendencia en la inmanencia que, en los casos de las constituciones pasivas y/o pulsionales y proto-objetuales, tampoco cabe confundir con lo que lo que Gustavo Bueno, por lo demás con mucho tino, denomina “presencia apotética”, en una recuperación relevante de la fenomenología frente a materialismos meramente fisicalistas que tienen a la causalidad paratética como único modo de relación entre los entes, vivos o inertes.

*repeller*” (que empuja a nuestra propia galaxia lejos de un vacío inter-galáctico carente de galaxias o el más mísero planeta o asteroide) son afueras transcendentales, pero no parecen convertibles en recintos susceptibles de dar protección e incluso de albergar un espacio transicional capaz de relanzar el despliegue transcendental. Tampoco el fondo del mar, el puro centro de un desierto, el pico del Everest, la superficie del Sol, el magma del interior de la Tierra o las esplanadas heladas de Neptuno parece aptas para ser lo que Husserl llamaba un *Heimwelt*. Todos estos lugares son transcendencias en la inmanencia, pero no son colonizables y por lo tanto no son transformables – al menos no directamente y sin una profusión de prótesis y demás membranas tecnológicas – en *Heimwelten*.

En la segunda parte de nuestro artículo lanzaremos algunas pistas sobre las relaciones específicamente contemporáneas – filtradas, por lo tanto, por todo género de prótesis tecnológicas – entre el yo transcendental y el yo empírico.

## II. El adentro acuciado

Nuestro vivir, nuestro hacer sentido, se lleva a cabo, a día de hoy, en situación de mundialización más o menos efectiva. Este nuevo estado de cosas, tanto jurídico-económico como tecnológico, conlleva una difuminación de las fronteras o, cuando menos, de una transformación específicamente contemporánea de lo fronterizo. Frontera ha de tomarse aquí en el sentido más amplio del término. Tras haber planteado, en el primera parte del artículo, algunos hitos relativos a la frontera, tanto en su inscripción bio-topológica cuanto en su inscripción – o encarnación – transcendental, nos proponemos, en lo que sigue, examinar el efecto de la situación contemporánea sobre la doble vertiente, transcendental y visceral, de la frontera en el ser humano. Se trata de captar el fenómeno en toda su amplitud, pero también en su carácter matricial, no tanto para oponerle un juicio de valor cuanto, por lo pronto, para exhibir las paradojas y aporías que se desprenden de él. Intentamos, en suma, ganar algo de lucidez sobre nuestra situación contemporánea, a decir verdad, acuciante. Seamos algo más precisos: efectivamente, si en virtud de esta especificidad contemporánea de lo fronterizo – especificidad tecnológica y jurídico-económica – crecen las aporías, antes bien hemos de preguntarnos, más *en concreto*, qué aspectos del ser humano sufren las aporías de la situación tecnológica contemporánea.



## 2.1. Fronteras del animal humano en la época contemporánea: algunas pistas fenomenológicas

La fenomenología ha de tener voz en este capítulo de la historia humana que está empezando a escribirse. Es posible que nos hallemos ante transformaciones del ser sujetos sin apenas parangón en la historia de la humanidad, tanto por su profundidad como por su extrema densidad temporal. La fenomenología tiene el mérito de haber puesto de manifiesto la irreductibilidad de una “interioridad” transcendental que no se confunde ni con la interioridad psicológica (confusión que suelen cometer los críticos de la fenomenología husserliana), ni con la interioridad visceral. Ese adentro transcendental es un núcleo o matriz del sentido y, a fin de cuentas, fuente esencial de lo propiamente humano.

La frontera entre el adentro y el afuera cobra un sentido enteramente distinto desde la fenomenología. El “adentro” transcendental, como decíamos en la primera sección de este trabajo, se aparta de un adentro delimitado por una frontera interpretada en orden a una topología propia de la actitud natural, a saber, desde una topología propia de un espacio isótropo, y que nos ha legado la ciencia moderna. De hecho, no es del todo baladí señalar de entrada la diferencia entre *Lebenswelt*<sup>14</sup> o “mundo de la vida” y “actitud natural”: esta diferencia, muchas veces ignorada (como si el “mundo de la vida” fuera una especie de versión profunda de la actitud natural cuando, en realidad, es algo por principio diferente), se solapa, precisamente, con la diferencia a la que acabamos de aludir. De ahí que se combinen, como decíamos en la primera parte de este trabajo, lo extra-visceral organizado en recintos concéntricos (con el medio interno como núcleo primigenio) con lo transcendente respecto de la inmanencia de la vivencia transcendental, desplegado según horizontes.

---

<sup>14</sup> Concepto husserliano esencial a toda perspectiva decolonial, y que éstas suelen olvidar o escamotear, al menos en la carga, esencial, de anti-relativismo que contiene. Sobre este aspecto, el lector puede referirse a los meritorios y necesarios trabajos de Javier San Martín. Cf. entre otros: San Martín, Javier, *Para una superación del relativismo cultural: Antropología cultural y antropología filosófica*, Ed. Tecnos, Madrid, 2009.



No obstante, antes de enfrentarnos a los problemas que se avecinan, conviene que hagamos una suerte de puesta a punto metódica y nos preguntemos cuál es la naturaleza de la conminación fenomenológica. ¿A qué nos obliga hacer fenomenología y qué forma concreta cobra dicha conminación en el caso específico de nuestra temática, a saber y, para empezar, el de la de la relación del mamífero humano con los dispositivos que le cercan y la posibilidad “aureolar” (por retomar este término de G. Bueno) de un transhumanismo<sup>15</sup>?

En el fondo, hemos de obligarnos, *pese a y por entre* las muchas intrincaciones tecnológicas (económicas y jurídicas) contemporáneas, a re-con-ducir todo sentido a su foco o matriz, es decir, a ese “adentro” o “inmanencia” del experimentar (que, insistimos, nada tiene de una especie de oquedad, bóveda o cavidad) que subyace al sentido, que lo subtiende de forma inadvertida pero constante. Este *factum transcendental* – el *factum* del a priori de correlación fenomenológico – no tiene *edad*, es perfectamente inmune a toda historicidad, inasequible a cualquier declinación hermenéutica<sup>16</sup>. En otras palabras, y por acercarnos al tema que nos ocupa y declinarlo en forma de desafío: podrán inventarse todas las prótesis y mediaciones tecnológicas que se quiera, que jamás podrá prescindirse de la experiencia vivida de uno (o varios) sujetos (en últimas, de la intersubjetividad transcendental como última instancia viva del sentido). Topamos pues con la instancia fáctica irreductible del sentido: un cuerpo, una vida encarnada y vivida desde dentro. Ahora bien,

---

<sup>15</sup> Repito que nos centramos aquí en el transhumanismo que se desprende de la adherencia de dispositivos a ras de o incluso en el interior del “adentro” visceral, calibrando así las modificaciones que este acuciamiento o inyección producen en el adentro transcendental, en la inmanencia (ni psicológica ni visceral) de la vivencia transcendental. Dejamos pues de lado la cuestión, formalmente distinta, de las modificaciones genéticas directas, que requerirán otro tipo de “crítica”, primero en el sentido kantiano del término: la crítica de una hipérbola que se sale del cauce que la posibilita de modo esencial (del mismo modo que la metafísica hace un uso indebido de la lógica formal, como genialmente muestra Kant en la dialéctica transcendental).

<sup>16</sup> Miguel García-Baró ha insistido con mucho tino en este aspecto de la fenomenología; aspecto exacerbado, como explica García-Baró en varios textos y conferencias, en el caso de Michel Henry. Efectivamente, Michel Henry ha captado la raíz fenomenológica no ya ideal (no directamente contemplada en los *Prolegómenos a la lógica pura*) sino vivencial de toda crítica al historicismo y otras formas de relativismo. La auto-afección de la vida por sí misma es inasequible a toda declinación histórica, y eso incluye, claro está, la historia de la técnica. Hay en la vida un núcleo fenomenológico indeclinable que no es soluble en hermenéutica, que permanece “idéntico”... con la relevante salvedad de que esa “identidad” – que, por lo tanto, precisa, aquí, de comillas – no se aplica a lo ideal. Obviamente, la obra de Michel Henry desempeñará un papel fundamental en la respuesta que la fenomenología haya de dar, en los próximos años, al proyecto transhumanista (y posthumanista en general). Otro tanto puede decirse de las obras de Richir y Maine de Biran.

precisamente – y es la razón profunda del matiz entre adversativo y concesivo de esos “*pese a y por entre*” anteriores – la difuminación tecnológica y jurídico-económica de las fronteras en la época contemporánea nos conmina, más que nunca, a pensar de nuevo desde los fundamentos de la fenomenología trascendental. Sólo la fenomenología permite pensar con radicalidad esos lugares de experiencia del sentido, a día de hoy a caballo entre lo que otrora fueron fronteras clásicas y nuevos territorios abiertos por la tecnología.

Sin embargo, no todo puede liquidarse sin más; no puede hacerse sin incurrir en contradicciones no ya lógicas, sino transcendentales<sup>17</sup>, lo que condena a la intersubjetividad trascendental, en su despliegue histórico (en su historia trascendental de constitución) a aporías más o menos perniciosas, y acaso a su desaparición<sup>18</sup>. Las transformaciones del humano vivir que asoman por el horizonte son enormes, como enormes son las inercias que vehiculan. Creemos que sólo desde la fenomenología cabe medir el alcance de estas transformaciones y ensayar una crítica fenomenológica de las mismas que se aleje tanto de un sociologismo desencarnado, como de un personalismo moralista. En este trabajo nos limitamos a ofrecer algunas pistas útiles para futuros estudios más sistemáticos y con mayor rigor arquitectónico, i.e. donde aparezca claramente el orden de las dependencias transcendentales, con el fin de situar con claridad el origen de determinadas inercias catastróficas, el momento, en la historia trascendental de constitución de un sujeto o

<sup>17</sup> Citemos en este punto un agudo pasaje de Miguel García-Baró: “[...] esa mirada [scil. del yo puro] va cargada ya con tales *habituales transcendentales*. Hay, pues, un sentido trascendental de las palabras ‘infancia’, ‘madurez’ y ‘vejez’, y, por ejemplo, es por razones esenciales por lo que un niño no puede ser moralmente sabio”, García-Baró, Miguel, *Edmund Husserl*, Ed. Del Orto, Madrid, 1997, p. 47. Efectivamente, si bien el significado “niño moralmente sabio” no representa una contradicción *lógica*, sí constituye una contradicción *trascendental*.

<sup>18</sup> Evidentemente, las contradicciones “trascendentales” admiten cierto despliegue. Sólo muy al cabo de las mismas, acaso cuando ya es demasiado tarde para revertir la inercia, espera la catástrofe. Otro caso de lo mismo es el que constituye la economía que, a día de hoy, funciona algorítmicamente, como la lógica del capitalismo mismo. La vida trascendental que inadvertidamente le da soporte no es sino un factor más, acaso prescindible, en aras a un mero cálculo de rendimiento. Cf. Henry, Michel, *Marx I. Une philosophie de la réalité*, Gallimard, Paris, 1976, y *Marx II. Une philosophie de l'économie*, Gallimard, Paris, 1976. Ver también la interesantísima obra de González Guardiola, Joan, *Mercancía y Deuda. Aportación de una fenomenología del dinero a los fundamentos de la teoría monetaria*, Jitanjáfora, México, 2017. También puede consultarse el magnífico artículo del mismo autor “Ontología y funciones del dinero. Una aproximación fenomenológica” in *Investigaciones Fenomenológicas, vol monográfico nº 3, Fenomenología y Política*, 2011, pp. 223-236. Obviamente, la fenomenología sirve para mostrar cómo el ser humano es un recalcitrante especialista en segar la rama sobre la que está sentado. El funcionamiento de la economía es un claro exponente de este triste extremo.

un grupo humano, en que se producen bifurcaciones contraproducentes o directamente catastróficas.

Rige indeclinable – decíamos – la verdad del a priori de correlación. Rige sean cuales sean las difuminaciones contemporáneas recién evocadas merced a la acuciante adherencia de dispositivos y la conectividad instantánea (i.e. la ampliación del campo apotético del aquí absoluto, fundamentalmente mediante internet), y a pesar de que los lugares y tiempos de esos focos de sentido conozcan, a día de hoy, inauditas ampliaciones (al menos aparentemente; pues, al cabo, somos nuestro cuerpo, nuestro aquí y nuestro ahora). Efectivamente, estamos sujetos a irrealidades *efectivas* o *virtualidades* de todo orden, así como al carácter instantáneo de las comunicaciones. Todo ello parece prometer una suerte de independencia *relativa* del tiempo y del espacio del aquí absoluto y encarnado del sentido. Independencia “*relativa*”: en ello radica todo el problema, a saber, en la medida de esa no absolutez. Lo cierto es que, si bien se piensa, esas presuntas liberaciones – conviene insistir en este punto – se viven necesariamente desde una subjetividad transcendental encarnada y, por lo tanto, necesariamente nimbada por un aquí y ahora absolutos. Dicho de otro modo: “aquí” y “ahora” son partes concrescentes necesariamente coalescentes con el “adentro” transcendental. También ellas pertenecen a la archifactividad transcendental. Son momentos no independientes que contribuyen necesariamente a la concreción de la propia vivencia transcendental<sup>19</sup>. Que la ventana apotética de un dispositivo nos ponga en contacto inmediato con una realidad situada a miles de kilómetros no quiere decir que ese contacto no haya de hacerse, necesariamente, desde un aquí y un ahora coextensivos de mi carne transcendental, de la instancia viva e incorporada que vive el sentido.

Viendo las cosas desde esta inadvertida estructura de la archifactividad transcendental, nos percatamos de que los avances tecnológicos de la época en que vivimos vehiculan una pseudo-libertad que, rompiendo los límites entre adentro y afuera viscerales y factuales, y suspendiendo sus particiones clásicas, amenazan la humanidad misma de lo humano. El campo cinestésico del hombre se ve, a día de hoy, multiplicado, pero también deportado y estallado, comprimido o volatilizado.

---

<sup>19</sup> La ciencia ficción produce declinaciones llevadas al extremo que ponen a prueba esta verdad. Y, con todo, esas declinaciones extremas sólo sirven para confirmarla. El análisis filosófico de algunos de estos casos extremos es, aquí, de suma relevancia. Cf. Pierobon, Frank, *Le symptôme Avatar*. J. Vrin, Paris, 2012 o también Badiou, Alain et al. *Matrix. Machine Philosophique*, Ellipses, 2003.

Lo humano parece haberse desconectado de sí mismo. Su vida, cada vez más trabada de prótesis tecnológicas (todo cuerpo acarrea múltiples interfaces apotéticos), presenta el aspecto de una huida hacia adelante.

No se trata de deplorar el hogaño implorando un retorno al mundo de antaño. Entroncando con lo que tematizábamos al principio de este trabajo, hemos de repensar la relación entre lo humano (y el estatuto tecnológicamente transformado de su “adentro” transcendental) y las modalidades del afuera, es decir, las fronteras de ese adentro. El “adentro transcendental” no se solapa – veámos – con el “adentro visceral”. Este no solapamiento es ley o cuestión esencial. Cosa bien distinta es cómo la época contemporánea incide en el intersticio. Que tal intersticio o no solapamiento exista es esencial a la vida humana; pero abre, a la vez, a extremos de no coincidencia contraproducentes. Una vez más, es esencial la cuestión de las condiciones de posibilidad factuales que soportan el despliegue de la constitución transcendental. Declinada la cuestión según el caso que nos ocupa, si el adentro visceral del ser humano está demasiado acuciado por un afuera de prótesis y algoritmos, el adentro transcendental no puede desplegarse. Así y todo, no es fácil determinar de antemano qué avances tecnológicos ahogan o ahogarán el foco del sentido, el adentro transcendental. Sea como fuere, y aunque el adentro transcendental sea distinto del adentro visceral, no reducible a este último, no por ello deja de depender de él: si el *Körper* sufre modificaciones – adherencias, infiltraciones (por ej. chips bajo la piel, y que, así, pasan el umbral de la operatividad corpórea) – el *Leib* no sale indemne del trance. Tengamos presente, por lo pronto, que *pese a y por entre* la efervescencia tecnológica (que pliega el espacio y el tiempo, y pronto los cuerpos mismos, de un modo inédito), hemos de re-con-ducir todo sentido a su foco vivo, es decir, al adentro de la experiencia que lo subtiende, que lo vive. Mal podrá una máquina tener réditos, mal un algoritmo arrojar un resultado con sentido, si no subyace un comprender, o un formar o un hacer o dar sentido *vividos* desde una vida transcendental.

## 2.2. *Lo transcendental y lo visceral: dependencia en desajuste*

Evidentemente, la dificultad de los asuntos que nos vienen ocupando se cifra en el carácter crecientemente difuso de ese “adentro” transcendental. Pensemos, por caso, en la atmosferización creciente de la fuerza de trabajo que, asumida por las

máquinas (los instrumentos varios que exteriorizan las operaciones físicas, pero también los algoritmos que exteriorizan las operaciones “mentales” u operaciones manuales simbolizadas<sup>20</sup>), empuja a lo humano a un papel testimonial pues genera un pliegue de ese foco del adentro transcendental, otrora en coalescencia con las cinestésias, matriz de la capacidad reflexionante (en el sentido kantiano) del ser humano.

En realidad, el juicio reflexionante aparece, a la luz de los algoritmos contemporáneos, como una suerte de demora infértil cuando no costosa. El rendimiento de las operaciones determinantes que se dejan de ejecutar son su coste de oportunidad, y éste es enorme. Sabemos que los algoritmos pueden perfectamente cumplir la parte determinante de los juicios (de hecho, bastante mejor que cualquier ser humano: en menos tiempo y con mayor fiabilidad). Ahora bien, una pericia técnica y gestión masiva de datos (*big data*) permite hoy lo que no deja de ser una suerte de simulación de juicio reflexionante por superposición de juicios determinantes. No obstante, por no reflexionante que sea lo aquí puesto en juego, los resultados de esta superposición masiva de juicios determinantes e incluso empíricos arroja resultados cuando menos útiles. Así, por ejemplo, los *big data* se usan cada vez más en el ámbito de lo jurídico, por ejemplo para elaborar estrategias de acusación o defensa que anegan de jurisprudencia al mejor informado de los jueces. Se usan también en el ámbito médico. De hecho, hace poco, la ingente anuencia de datos clínicos de diferentes hospitales, unida a la superposición de múltiples historiales, permitió la elaboración de una vacuna cuyo hallazgo por las vías clásicas habría requerido años de investigación y calibración. El resultado arrojado por los *big data* ha preterido el ejercicio reflexionante del juicio por parte de un investigador o grupo de investigadores. El investigador se sitúa en una posición metatécnica de interpretación de los datos arrojados por la máquina. Asimismo, en física teórica, la investigación empieza a confundirse, peligrosamente, con la simulación, con la puesta en marcha de modelos de simulación informática (una vez más acarreado una enorme cantidad de datos que los ordenadores de hoy sí pueden procesar).

Entendámonos bien sobre un punto: no estamos sugiriendo que la exteriorización – en máquinas y/o algoritmos – de las operaciones corpóreas empuje al adentro transcendental a un interior del cuerpo (*Körper*) cada vez más recóndito.

---

<sup>20</sup> Ver en este punto los trabajos de Bernard Stiegler et de Michel Serres.

No. Alegamos, en esencia, que la *Leiblichkeit* transcendental resulta cada vez más difícil de localizar; lo es incluso para el propio sujeto (respecto de su *Leiblichkeit* transcendental). Efectivamente, la efervescencia de prótesis adheridas al cuerpo (en el sentido de *Körper*) produce una difuminación de la vida transcendental y traba la *sinestesia* que le es propia. Ahora bien, la potencia y capacidad ejecutiva de la vida también puede verse multiplicada – la efectividad del dar sentido – mediante la técnica, provocando la ilusión de una independencia de lo transcendental respecto de lo empírico.

Pensemos, por caso, en la confluencia entre la robótica y las telecomunicaciones (permitiendo, por ejemplo, llevar a cabo operaciones médico-quirúrgicas a distancia) o en la nueva era militar (ciertamente preocupante) inaugurada por los drones y que elimina un antiguo factor de disuasión según el cual, antaño, para que una vida infligiera daño a otra, la primera había de exponer su cuerpo (operador y ejecutor del daño) a la represalia de la segunda. En cierto sentido, estas tecnologías, coordinadas, claro está, a la telecomunicación por satélite, producen una ampliación de la potencia y alcance del campo cinestésico. Con todo y con ello, se plantea otra cuestión: la de saber si esta ampliación del campo cinestésico lo es también del campo sinestésico, es decir, del modo en que siento mi adentro. En pocas palabras: si lo sinestésico sigue a lo cinestésico en esa ampliación. Indudable es que lo subjetivo se ha visto deportado, transportado y, en ocasiones, escindido. Así, un instrumento de comunicación instantánea a distancia como *skype* permite posibilidades de empatía que se emancipan del dictado de la mera contigüidad espacial. Pese a no compartir un mismo aquí real, puede generarse una empatía y un trasvase de *Leiblichkeit* entre los miembros de una comunidad internáutica. Algo inmediato puede prender a pesar de la distancia espacial (hoy en día, la distancia temporal del contacto epistolar se ha anulado): algo así como un foco de sentido grupal, un adentro transcendental intersubjetivo que, gracias a la técnica, no depende ya de la necesidad de una co-presencia efectiva, empírica.

Sin embargo, la cuestión de los límites transcendentales de las prótesis tecnológicas vuelve a plantearse tan pronto como tomamos conciencia de que existen casos en que la empatía requiere una presencia real. Si bien sea posible llevar a cabo intervenciones médico-quirúrgicas a distancia, es lícito preguntarse si, en cambio, es de veras posibles realizar una terapia psicológica a distancia, sin que terapeuta y



paciente compartan, de cuerpo presente, un mismo espacio. Según parece, la terapia no puede prescindir de la relativa contigüidad real de los cuerpos del paciente y del terapeuta. El terapeuta ha de estar de cuerpo presente. Más aún en las llamadas “terapias corporales” que, en cierto modo, son una reacción a las terapias basadas en el intercambio e interpretación de significantes. La terapia no puede escatimar un co-presencia efectiva. Ni siquiera las terapias de tipo lacaniano. Paciente y terapeuta han de compartir un mismo “aquí” espacial y real donde se dé una verdadera exposición recíproca de dos aquíes absolutos *encarnados* (hay en esto último pleonasma, pero no es baladí incidir en ello).

La época contemporánea se caracteriza por una desaparición paulatina del “*Aussenleib*” del campo de la sinestesia. De ahí los crecientes casos de autismo y de *asperger*, sin duda vinculados y potenciados por la multiplicación de dispositivos que son otras tantas ventanas apotéticas que cargamos con nuestro cuerpo. Hemos dejado de sentir el modo en que somos también la cara externa de nuestro cuerpo, y el modo, genuino en que es el otro – y no nosotros – quien tiene una donación originaria de nuestro propio *Aussenleib* (i.e. de esa cara externa de nuestro adentro)<sup>21</sup>. Husserl describió con maestría este equilibrio quiásmico en sus *Meditaciones Cartesianas*.

Volviendo al caso de la terapia psicológica, nótese que tampoco estamos sugiriendo que en psiquiatría (es decir, en el intercambio o contacto terapéutico) lo empírico tenga un ascendente sobre lo transcendental. No. Queremos más bien decir que algo hay en lo transcendental (i.e. en ese foco de sentido irradiado desde la inmanencia vivida de una donación de sentido) que, precisamente, es irreductible a lo empírico, a lo corpóreo, a la condición encarnada. Se trata de la vertiente *fáctica* del oxímoron “*facticidad transcendental*”. Por mucho que esta facticidad transcendental no pueda reducirse a una simple factualidad empírica, determinadas “cosas” o “asuntos” (*Sachen*) no pueden *pasar* o *transitar* – o no consiguen encarnarse – si no es bajo condición de efectividad, de presencia efectiva. Solo así puede el sentido – puede lo transcendental – tener *efectividad* e incluso auto-reconocerse como tal, notarse, palpase por dentro. El tope que representa la facticidad, su asiento material,

---

<sup>21</sup> Aspecto que, en ocasiones, Lévinas ha obviado a la hora de criticar la fenomenología husserliana de la intersubjetividad, a saber, el hecho de que, según Husserl, es el otro – y no yo – quien tiene la originaria dación de mi propio *Aussenleib*.



es condición de posibilidad de la sinestesia del dar sentido. Notarse comprendiendo, queriendo, proyectando, ideando, requiere encarnación y, a través de ello, un roce con lo otro que yo. He ahí, de hecho, y como veremos más adelante de modo explícito, uno de los grandes problemas de la tendencia a una ergonomía perfecta.

Al objeto de captar mejor lo que está aquí en juego, obsérvese que el concepto husserliano – retomado con gran fecundidad por Marc Richir – de *phantasia* “perceptiva” es prueba fehaciente del juego que da esta irrenunciable dualidad<sup>22</sup>. Lo *perzeptiv* de determinadas *phantasiai* no es una limitación o un lastre; antes bien, se requiere la efectividad de una realidad, su consistencia, para que una *phantasia* pueda *transitar*<sup>23</sup>. La parte de efectividad de la *phantasia* perceptiva no es tanto un lastre cuanto una suerte de contramedida (o lastre, aunque en otro sentido) frente a la imaginación; una contramedida que permite decantar la especificidad y pureza de la *phantasia* (como contradistinta de la conciencia de imagen, cuya estructura dual de acto – *Bildobjekt* y *Bildsujet* – es igual a la de la imaginación). No hay, pues, contradicción en hacer notar que esta consistencia de lo real sería, en este caso, no ya *wahrgenommen* (percibida, entendiendo el término en sentido clásico) sino *perzipiert* (“percibida”, tomado en el sentido no de algo tomado por real sino, antes bien, entendido como puro estilo de aparecer, como una determinada granulosidad o estopa apareciente; es difícil transmitir lo que Husserl entendía por “*Perzeption*” en su diferencia con la “*Wahrnehmung*”).

En rigor, todo esto pone de manifiesto que las riquezas de lo real (y de la obra de constitución transcendental) no asumen en exclusiva el destino teleológico de la “*Wahr-nehmung*”. Lo real, entendido aquí en sentido amplísimo, admite bifurcaciones que, desde luego, ponen en solfa la pertinencia del primer proyecto fenomenológico de Merleau-Ponty de una fenomenología de la percepción entendida como fundante

---

<sup>22</sup> Ver a este respecto el texto de Richir publicado en este mismo número de *Eikasía*.

<sup>23</sup> Cf. Richir, Marc, *Phantasia, imagination, affectivité*, J. Millon, Grenoble, 2004. Ver sobre todo el § 7 del Apéndice, titulado “Del objeto y de los fenómenos transicionales (Winnicott): El acceso a la realidad y su paradoja”, pp. 497-520. En este mismo número de *Eikasía* hemos traducido el § A titulado “El juego teatral según Husserl” y donde Richir, comentando el texto n°18 de Hua XXIII, extrae el concepto de *phantasia* “perceptiva”, esencial en la arquitectónica richiriana, y que más adelante le servirá (vid. § B) para interpretar el concepto de objeto – y espacio – transicional en Winnicott. Se trata de un lugar estratégico de la obra de Richir. Lo es en la medida en que conecta la *phantasia* con la cuestión de lo real. Tener presente este aspecto evita muchos malentendidos sobre la obra de Richir resultantes de malinterpretar la primacía arquitectónica de la *phantasia*, gesto richiriano que, en ocasiones, ha podido entenderse como una forma de darle la espalda a la realidad o a la efectividad.

de los demás ámbitos de constitución. Lo real puede bifurcar ya desde su carácter de aparición “perceptiva”, y así, ya desde lo “perceptivo” como estilo de aparición, aventar otras concreciones, otro tipo de actos fundados (sin ir más lejos, una *phantasia* “perceptiva”). Quizá una posible fuente de confusión procede del hecho de que *Wahrnehmung* y *Perzeption* no son opuestos situados en un mismo nivel de complejidad estructural. La clave está aquí en entender que ambos actos se sitúan en niveles de fundación o complejidad estructural distinta. Así pues, no son, *stricto sensu*, términos exclusivos el uno del otro. De hecho, la *Wahrnehmung* se funda sobre la *Perzeption*. La *phantasia* “perceptiva” también. Ocurre, no obstante, que ambas hacen un uso diferente de esta base “perceptiva” (base no quiere decir aquí “acto” simple o monoradial; la “*Perzeption*” como tal no es ni puede ser un acto). *Phantasia* “perceptiva” y *Wahrnehmung* son dos modos distintos de exceder una misma base de *Perzeption*, son ramas de una bifurcación que tiene en la *Perzeption* una raíz común. Es importante insistir, evitando así algún posible malentendido, que la *Perzeption* como tal no tiene la suficiente consistencia mereológica como para ser, de suyo, un acto. Sería un error pensar, por ejemplo, y como erróneamente se ha creído en ocasiones, que la *Perzeption* sería algo así como una *Wahrnehmung* neutralizada, una *Wahrnehmung* a la que le quitáramos todo carácter posicional. La neutralidad es una posicionalidad suspendida. No hay pues “acto” de *Perzeption* sino diferentes formas en que lo *perzeptiv* puede integrar los actos.

Tras este paréntesis por el que buscamos aclarar por analogía la irreductible polaridad de la “facticidad transcendental”, volvamos a la cuestión de la superposición entre adentro visceral y transcendental teniendo presente que el adentro transcendental no es etéreo, sino que precisa de un grado mínimo de incorporación.

### **2.3. Premura algorítmica, desenraizamiento cinestésico, difuminación sinestésica: el arrumbamiento de la interioridad transcendental**

El ser humano, aumentado merced a las prótesis permanentes que le brinda la tecnología, parece trasponer antiguas fronteras: la clásica diferencia entre lo adentro y lo afuera, lo próximo y lo lejano, lo instantáneo y lo diferido. Ahora bien, este franqueamiento suele desencadenarse a costa de una ruptura de la “serenidad

sinestésica” del individuo. Esta serenidad requiere – dicho en términos relativamente vagos – una cierta unidad, un mínimo de continuidad y cierta calma que ampare nuestras acciones, que les dé la posibilidad de afinarse, de retomarse. No lanzamos aquí *desiderata* vanos o vagamente espiritualistas, como si la serenidad sinestésica fuera algo “bueno” o “benefactor”. Antes bien nos basamos en la estructura misma del tiempo inmanente al evocar esa mismidad y esa continuidad. Por lo demás, estos últimos aspectos guardan a su vez no poca relación con lo que D. W. Winnicott llamaba el espacio transicional. En otras palabras, el espacio transicional tan sólo admite construirse sobre la base de cierta mismidad y continuidad en los actos de un sujeto. Las estructuras de la subjetividad son las que son. Sin embargo, el entorno empírico puede ponerlas o prueba o castigarlas con mayor o menor beneficio u oportunidad.

Mentamos aquí, una vez más, condiciones empíricas – no determinables *a priori* y, sin embargo, existentes – del hacer o dar sentido. El despliegue de un espacio transicional no es pues indiferente a las circunstancias empíricas de su incorporación. O, si se quiere, no todo objeto puede convertirse (y menos aún para el recién nacido, con la operatividad restringida e hipersensible que le es propia) en “objeto transicional”, un objeto cortante, o uno masivo, u otro ínfimo, o inconsistente, o continuamente cambiante, en suma, todo objeto renuente a toda presión y a un mínimo de manipulabilidad no puede ofrecer un asiento suficiente al despliegue de la *phantasia* perceptiva. El objeto ha de ofrecer una forma, consistencia y superficie hápticas suficientes para que una interacción o juego cinestésico pueda establecerse; sólo entonces se irá abriendo camino su carácter transicional.

Así y todo, la plasticidad de la subjetividad transcendental – o, como dice H. Maldiney, su transpasibilidad – nos prohíbe levantar un inventario de los caracteres empíricos por principio inaptos a fundar una relación transicional en el sentido de Winnicott. La vida transcendental, con sus múltiples e inesperados recursos, no dejará nunca de sorprendernos. No dejará de sorprendernos lo que el sujeto humano – no ya el adulto, sino incluso el bebé – se muestra capaz, contra todo pronóstico, de “transicionalizar”. No obstante, y sin perjuicio de lo dicho, que no seamos capaces de delimitar unívocamente el contenido de este *a priori* empírico no quiere en absoluto decir que no exista como condición indeterminada de posibilidad, susceptible, por

ende, de cambiar y, por lo tanto, de historiarse. De hecho, así sucede en una vida: hay una historicidad de los objetos transicionales.

Este nuevo excursus por Winnicott nos ofrece nuevas formulaciones para algunos de los problemas que venimos planteándonos: ¿qué nuevas formas cobra hoy el espacio transicional y hasta qué punto está amenazado? El ser humano, estallado en todo género de prótesis, no parece poder coincidir de veras consigo. De ahí que quepa sospechar que ese exceso de prótesis tecnológicas (en el sentido de una exteriorización – y alienación – creciente de la operatividad transcendental del sujeto) entraña una crisis de la “sinestesia”, es decir, de una cierta unidad y presencia a sí mismas de las cinestesis. La capacidad sinestésica de sentirse dando sentido y comprendiendo, pero de tal suerte que ese asistir al sentido contribuya de un modo esencial, aunque inconmensurable (pues hay necesaria inconmensurabilidad entre sinestesia y cinestesis), a lo que se está haciendo (i.e. mediante la operatividad transcendental o las cinestesis del *Leib* o del *Phantasieleib*) parece haberse evaporado. Persiste, claro está, la conciencia, pero ésta está desconectada de las operaciones. Asiste a ellas sin asistirlas (en transitivo). No engrana con ellas, sino que contempla cómo le desbordan. No hay un muñir sentido vivido y sufrido en primera persona<sup>24</sup>, no hay roce de creación sino una operatividad vertiginosa y anónima sobre la que resbalamos y a cuyo desencadenamiento asistimos sin poder ser arte ni parte.

Hoy por hoy, la exteriorización de la operatividad física y “mental”, corpórea y virtual, se antoja incontrolable. Asistimos al desplazamiento e integración de las cinestesis en los dispositivos mismos. Las mediaciones instrumentales y algorítmicas han tomado la delantera respecto de lo cinestésico, cada vez menos en relación directa con lo que es producido. Así, los dispositivos rompen la inconmensurable ligazón entre la reflexividad – reflexionante – de la sinestesia con las varias cinestesis. Lo sinestésico tiene a volverse superfluo o no pertinente a ojos de parámetros de eficacia. Lo cinestésico, a su vez, se ve distanciado del producto sintético de las operaciones por la mediación de los dispositivos. La operatividad sintética *sentida*, vivida por dentro, se ha deportado al dispositivo mismo. Las cinestesis vividas son “digitales” para empezar en el primer sentido del término: son movimientos de los dedos (por lo tanto, muy ergonómicos) que a su vez imperan

---

<sup>24</sup> Cf. los importantes análisis de Joëlle Mesnil. Mesnil, Joëlle; “[La désymbolisation dans la culture contemporaine](#)”, pp. 525-864., Tesis disponible en *Eikasía* n° 66, 2015.

sobre los movimientos no cinestésicos (i.e. no sentidos) del útil inerte sobre la materia. Lo vivido o sentido no está ya en contacto con la materia que forma. Las cinestesias vividas son pues *meta-cinestesias* que *digitan* movimientos a las operaciones (“cinestesias” inertes) de los aparatos. Estos ejecutan las operaciones de grado cero que está de veras en contacto con las cosas, con aquello que devendrá en producto sintético de las operaciones. La cinestesia viva ni siquiera siente ya la vibración de ese contacto del útil con su material (como sucede con cualquier instrumento clásico).

Así, a día de hoy, es inconcebible reparar un coche abriendo el capó y manipulando directamente las piezas. Todo se ha vuelto electrónico. Las manipulaciones cinestésicas se reducen a la manipulación de un teclado o al juego de los dedos sobre una pantalla táctil. La holgura sinestésica de la cinestesia se ha evacuado. La operatividad ya no se busca a sí misma, ya no busca, en un medio sinestésico, su óptimo operatorio en contacto de roce con su objeto, asistido a la vez por una vigilia sinestésica. Los efectos sobre lo real están predeterminados y se hacen a través de un cuadro de mandos. La presencia sinestésica a las operaciones sobre una palanca o tuerca abría la posibilidad de improvisar alguna solución inaudita; había una suerte de continuo entre la sinestesia, la cinestesia aplicada al útil, y las vibraciones que el útil le transmitía al cuerpo vivo, como si éste pudiera palpar la materia desde el instrumento. Esta cuasi-encarnadura del instrumento (muy importante, por ejemplo, en el bastón de un ciego) se ha perdido. El movimiento del brazo empuñando instrumentos se resume en un movimiento cada vez más mediado y que se hace con los dedos sobre un teclado, o desplazando un ratón y cliqueando.

Por lo mismo, la paleta de las operaciones posibles está formateada y predeterminada por entero. Se ha evaporado el espacio de una holgura operatoria. No existe ya el toque especial, el tino táctil, el poder reparar “a nuestro modo”. El producto de nuestras cinestesias se ha alejado, mediante varias superposiciones de dispositivos, de las cinestesias mismas. Mandamos sobre otros movimientos externos que, a su vez, están en contacto directo con el producto (lo que se ha de transformar, lo que se ha de reparar). Evidentemente, es ello esencial a todo instrumento. Ciertamente; pero en nuestro asistirlo, lo real aún nos transmitía, como venimos sugiriendo, las vibraciones de su granulosidad. Nada de eso ocurre ahora. La cinestesia viva nada empuña, ningún instrumento a cuyos extremos sintamos, por una especie de cuasi-

empatía con el útil, la resistencia de lo real. La cinestesia viva – la parte “vivida” de la operación – “teclea” o “clickea” en un panel de control<sup>25</sup>. De ahí que las consideremos meta-cinestesis: digitan “cinestesis” muertas, ejecutadas por materia inerte con la que *no estamos ya* en contacto (consecuencia de ello es que las respuestas que cabe dar desde el cuadro de mandos estén ya pre-figuradas).

En resumidas cuentas, no hay manera humana de insertarse de veras en el proceso de creación o de producción real. Tan sólo nos es dado desencadenar acciones predeterminadas. Ha desaparecido todo palpar o tantear – instrumento y vibraciones mediante – a sobrehaz de objeto, mediante instrumentos directamente sentidos, empuñables y manejables de formas no absolutamente determinadas, según sistemas cinestésicos complejos y titubeantes, asistidos por una *vigilia* sinestésica y la co-presencia de un adentro transcendental; movimientos que se sienten a sí mismos en su palpar, como si el juicio reflexionante se hubiese desplazado a la *Leiblichkeit* y a la *Phantasieleiblichkeit*. Todo está recortado, toda posible manipulación está previamente algoritmizada.

Así, dicho sea de paso, las empresas pueden insertar en los algoritmos mismos de interacción con los dispositivos toda una serie de parámetros inasequibles a nuestras operaciones quirúrgicas – que, repito, se han convertido en meta-operaciones extremadamente pobres, aunque presuntamente hiper-ergonómicas (volveremos sobre ello) –, parámetros que, por ejemplo, aseguran la obsolescencia programada del propio dispositivo. Ya no es posible “cuidar” un instrumento. Hagamos lo que hagamos, el aparato terminará estropeándose (el caso de las impresoras es, por ejemplo, especialmente escandaloso, por no hablar de los teléfonos móviles; no en vano, los que más duran son los más antiguos, aquellos que no contenían esos algoritmos de disfunción y obsolescencia programada). De hecho, la única forma de romper el ciclo de la obsolescencia programada de un dispositivo requiere algún tipo de manipulación que se escapa de los parámetros o posibilidades que ofrece su cuadro de mandos, una suerte de atajo y manipulación directa que busca puentear el nivel meta-operatorio (cinestésicamente pobre – exclusivamente digital y digitante de posibilidades predeterminadas – y sinestésicamente testimonial y exento) para actuar directamente sobre el dispositivo mismo.

---

<sup>25</sup> Cf. sobre este punto, el notable libro de : Morozov, Evgeny, *Pour tout résoudre, cliquez ici. L'aberration du solutionnisme technologique*, Éditions FYP, 2014.



Por todo lo anterior, el precio a pagar es, cuando menos, doble (aunque, como señalábamos, no son sino las dos vertientes de un mismo efecto): por un lado, el adentro transcendental del sentido queda arrumbado y, por el otro, el producto, formateado por algoritmos, es resultado exclusivo de operaciones no directamente vividas y necesariamente determinantes. En la paleta de posibilidades cinestésicas, cada vez hay menos sitio para una operatividad reflexionante (una vez más en el sentido de Kant); de ahí que la unidad y continuidad sinestésicas de las cinestesis se evacúe, no tenga razón de ser: sentirse haciendo, operando es el lugar de la inventiva, del tanteo. La sinestesia operativa se desvanece conforme lo cinestésico se va alejando de su producto. Hoy se actúa a distancia, sin fricciones, en situación de ergonomía cuasi-perfecta. La fricción que produce y da forma se ha trasladado a lo inerte, ni tan ya siquiera a una “empuñadura” de lo inerte que transmitiera por vibración las fricciones que sufre; no sólo no tenemos acceso a la materia, sino que ni siquiera lo tenemos a la parte instrumental inerte que está en contacto con esa materia. La parte viva de la operatividad empieza y termina en un movimiento de dedos sobre una pantalla táctil. Eso hace que el tanteo que busca la solución no tiene ya razón de ser (si no es en el ámbito meta-operatorio de los algoritmos). Es, sencillamente, imposible. Con todo ello se va toda una porción de ingenio e inventiva sinestésicamente conjugada con la operatividad.

El fenómeno que describimos tiene un análogo en arte. Se resume más o menos en la diferencia que existe entre, de un lado, un escultor que trabaja con instrumentos a sobrehaz de su producto, asistiendo a sus gestos desde dentro y sabiendo que sus titubeos, sus presiones y efectos de palanca dejarán una huella singular en el producto y, de otro, artistas, como por ejemplo el celeberrimo y multimillonario Damien Hirst que encarga esculturas en impresoras 3D o manda imprimir sus cuadros hechos de puntos de colores perfectamente geométricos.

#### 2.4. La trampa de una ergonomía perfecta

Al no estar ya cabe la materia o *a pie de* materia, las cinestesis no padecen esa resistencia que permite el surgimiento de un sentirse, a saber, de su sinestesia, de un exceso sensible de la operatividad, organizada entonces en conjunto operatorio, en amalgama de gestos. No es baladí que, en los tiempos que corren, proliferen los casos



de *asperger*. No lo es si tenemos en cuenta que uno de los síntomas es, precisamente, el de una descoordinación en los movimientos, que es justamente lo que resulta de una evacuación de la sinestesia. Las cinestesis se multiplican, pero se vuelven dispares, no se organizan ya en gestos armónicos. La profusión contemporánea de dispositivos ha colmado el desajuste interno en el que la vertiente reflexionante del gesto podría hallar sus espacios de creatividad e innovación. No se da ya ese ámbito de repliegue y retroceso que le permite al gesto buscar-se con vistas a realizaciones no determinadas de antemano y, por ende, necesariamente singulares, en absoluto resultantes de una caja negra que contenga el catálogo predeterminado de las operaciones posibles (suerte de realización tecnológica del ideal transcendental kantiano).

Pasó ya en muchos ámbitos el tiempo en el que el hacer del sentido frotaba o rozaba con su materia, en el que roce y chirrío indicaban la oportunidad de un ajuste. El objetivo no se obtenía de entrada. Sin embargo, ese fracaso producía una reflexividad sinestésica del conjunto de las cinestesis: nos sentíamos hacer, nos sentíamos intentar, nos notábamos a greñas con las cosas mismas. Efectivamente, ese chirrío, ese grazno o roce, esa rugosidad y granularidad permite a las cinestesis un sentirse desde dentro (permite pues un adentro sinestésico) y, de ese modo, establecer una diferencia entre un espacio de creatividad y el espacio de ejecutividad de las operaciones mismas. Había tiempo y espacio para que se estableciese lo que Maine de Biran llamaba “tacto interno” (otro autor que será fundamental en los tiempos que se avecinan, y que habrá que convocar para responder al embate transhumanista). Evidentemente, ambos espacios se superponen, pero ha de haber un desajuste entre ambos, por mucho que la creatividad – o lo que antes llamábamos operatividad reflexionante – se haga a haces con la operatividad misma.

Pues bien, por las razones aducidas, la enardecida búsqueda contemporánea de una ergonomía perfecta en los dispositivos técnicos – y la ergonomía que supone la presencia de dichos dispositivos (con las mediaciones meta-cinestésicas que imponen) – se revela peligrosa y mortífera o, cuando menos, francamente empobrecedora (aunque, claro está, productiva). No se negará la tendencia contemporánea a ingeniar instrumentos que sean prótesis integrada al cuerpo, adheridas al adentro visceral y perfectamente inadvertidas, pero que respondan a movimientos mínimos (de los dedos podemos pasar, por ejemplo, a los movimientos,

aún más ágiles, de las pupilas). La creación de gadgets varios tiene como fin el “hacer cuerpo” con nuestro propio cuerpo, el fundirse con él.

Para que el adentro transcendental se sienta a sí mismo desde dentro, para que tenga tiempo y espacio para palpar su “perímetro” interior, se requiere, si ensayamos aquí una paráfrasis de una genial expresión de Winnicott, una ergonomía (*tan sólo*) *suficientemente* buena, por lo tanto, *no demasiado* buena y, en todo caso, nunca “perfecta”. Una ergonomía perfecta se convierte en ignota. No es, en último término, una ergonomía lograda porque se pierde a sí misma, no se siente a sí misma, se escapa de sí, se evade de modo instantáneo hacia su propio resultado. Una ergonomía *demasiado* buena (y no, simplemente, *suficientemente* buena) no conoce resistencias (en el sentido biraniano del término). La operatividad no se topa con el exterior; ahora bien, como hemos visto, esta ausencia de roce se cobra también la existencia de la propia sinestesia. Del roce y resistencia con el exterior depende el sentirse de la operatividad, el tacto interno (Maine de Biran) de la operatividad transcendental. En situación de ergonomía perfecta, las operaciones resbalan hacia su propio resultado, evacuando cualquier comparecencia sinestésica. La profusión cinestésica es posible desde el momento en que éstas se ausentan de sí mismas, “liberadas” de toda vigilia sinestésica. Así, en rigor, las protenciones se ven, en cierto modo, inmediatamente realizadas. No se pretenden o pro-tienen. Se desencadenan antes de haber tenido tiempo de buscarse y pasan, sin roce o solución de continuidad, a ser retenidas.

Evidentemente, no podemos usar como usamos los términos “protención” y “retención” si los tomamos en su estricta acepción fenomenológica. Nos referimos más bien, *stricto sensu*, a los órdenes del recuerdo y anticipaciones inmediatas. Ahora bien, las modificaciones en este orden derivado y no pasivo tienen una determinada incidencia retroductiva en órdenes enteramente pasivos cuales son el trenzado de retención, protoimpresión y protención (de ahí que, intencionadamente, hayamos usado los términos de “retención” y “protención”). Esta “incidencia retroductiva” no supone, claro está, una modificación en ese trenzado pasivo, pero acaso sí cierto malestar debido al destino constitutivo de esa base fenomenológica pasiva.

Pues bien, esto que describimos corresponde a la tendencia actual: una profusión agolpada de operaciones que no se sienten a sí mismas, que se disparan sin resistencia, amparadas por una ergonomía cuasi-perfecta, altamente productiva, y

que incita a la compulsividad. La sinestesia queda pues deslindada del proceso. No desaparece. Sucede, antes bien, que queda deslinda, que no es ya sinestesia *de* las cinestésias. El sujeto, constantemente superado por sus propias cinestésias, ergonómicamente perfectas – y, por lo tanto, a-sinestésicas (o, en cierto modo, anestésicas) y no pro-tenidas sino directamente re-tenidas – va, poco a poco, zombificándose. El adentro transcendental encarnado – el *Leib* – sigue testimonialmente las operaciones del *Körper*. Este último, trufado de prótesis que presumiblemente lo aumentan, en cierto modo toma la delantera respecto del *Leib*. El *Leib* no es ya foco de protención. Se limita a retener (sin posibilidad de retomarlos) desencadenamientos cinestésicos más o menos compulsivos, pre-formateados y etéreos (carentes de resistencia alguna). Queda – señalábamos – arrumbado a un papel meramente testimonial. La situación tecnológica contemporánea ha invertido el orden de los factores. Las prótesis acucian el adentro visceral de suerte que el adentro transcendental se ve continuamente encabalgado o puenteado. La operatividad indefectiblemente nos sorprende a contrapié o con el pie cambiado. Todo intento de reflexión se ve anegado por la comparecencia, casi inmediata, de un resultado<sup>26</sup>.

El adentro transcendental es un lugar de desajuste y precisa de marcar su diferencia con toda actualidad cinestésica. Evidentemente, existen actos reflejos, pero, por regla general, si se trata de una operatividad ordenada a un fin, lo transcendental es esa reflexividad sinestésica hecha carne que nimba la actualidad operativa. Es carne aún suspendida, sin incorporar todavía, guardando, en el límite del oxímoron fáctico-transcendental, una suerte de indeterminación concreta que no es otra que sus recursos en transpasibilidad, su capacidad de empuñar o mimetizar transposibles inopinados. El adentro del sentido haciéndose es pues un adentro cinestésico que reina desde un determinado desajuste *por, sobre, en y entre* las operaciones cinestésicas del sujeto encarnado. Ahora bien, a día de hoy, las operaciones son simples meta-operaciones digitales (en el doble sentido del término): operaciones con los dedos sobre el cuadro de mandos de un dispositivo (ordenador, teléfono). Al no tener apenas coste energético (i.e. las consecuencias pueden ser enormes, pero el movimiento es mínimo), las operaciones se hacen de modo compulsivo (navegación por internet, uso del teléfono móvil), produciendo una

---

<sup>26</sup> Cf. Morozov, Evgeny, *Pour tout résoudre, cliquez ici. L'aberration du solutionnisme technologique*, op. cit.

afluencia de resultados. El desajuste espacio-temporal sinestésico respecto de las cinestesis queda prácticamente colmado o sepultado por la eficacia operatoria, sólo que dicha eficacia se cobra el espacio interno del sujeto, el espacio-tiempo de fenomenalización del tacto interno. El sujeto hace u opera sin sentirse siquiera. La enorme productividad y la profusión meta-operatoria (que desencadena operaciones vicarias inertes) contrasta con la irrelevancia – meramente testimonial, decíamos – de la conciencia. Al no conseguir irle en los alcances a la compulsividad operatoria del *Körper*, el *Leib* se convierte en superfluo, e incluso en una amenaza a la productividad.

Si lo contemporáneo supone una amenaza para el adentro transcendental, habrá que preguntarse de nuevo qué sería una interioridad transcendental no disfuncional. Sólo así podría reconducirse de algún modo la tecnología sin que cambiarla supusiera renunciar a sus ventajas y emprender una vuelta al pasado.