

# EL CUERPO EN LA FILOSOFÍA VIRTUAL

*THE BODY IN VIRTUAL PHILOSOPHY*

DALIA CARREÑO DUEÑAS

ALEJANDRO ROJAS BENJUMEA

HUMBERTO VALERO CÁRDENAS

FR. ARTURO RESTREPO RESTREPO O.P.\*

Universidad Santo Tomás, Colombia. daliacarreno@yahoo.com

RECIBIDO EL 30 DE ENERO DE 2009 Y APROBADO EL 20 DE MARZO DE 2009

## RESUMEN

El presente artículo hace parte de la investigación desarrollada por el Grupo de Investigación Social y Humanística de la Universidad Santo Tomás titulada: *La reflexión hacia la construcción de un modelo humanista de educación virtual*. Este artículo parte de una reflexión crítica de la concepción tradicional de cuerpo para hacer un análisis filosófico empleando los aportes de P. Levy al respecto. Se toman también las contribuciones de pensadores como Sartre, Baudrillard, Merleau-Ponty, Schopenhauer y Lipovezky, quienes contemplan diversas dificultades frente a la idea de cuerpo, entre otras cosas cuando es tomado como algo externo, como una cosa; además de asignársele calidad, dignidad y condición inferiores al espíritu, al alma o al psiquismo o conciencia. Una nueva realidad del ser humano, la virtual, parece introducir un cambio frente a la distinción entre sujeto-objeto, distinción que dispuso la forma de ser y entender el mundo, la realidad y el conocimiento de la humanidad durante mucho tiempo. Esta posibilidad es la que se ha considerado en el artículo.

## PALABRAS CLAVE

Cuerpo, cuerpo virtual, desterritorialización, exceso, objeto.

## ABSTRACT

The following article takes part of a research developed by Humanistic and Social Research Group of Universidad Santo Tomás titled: "Reflection towards the construction of a humanist model of online education". This article is part of a critical reflection of traditional conception of body to make philosophical analysis Levy's ideas on this issue. Sartre, Baudrillard, Merleau-Ponty, Schopenhauer and Lipovezky's ideas about the difficulties on the idea of body are used. Among other things, when it is taken as something external, as a thing. Besides, it is given an inferior quality, dignity and condition in relation to the spirit, soul or pschism or conscience. A new reality of the human being, a virtual one, seems to work in a change in the difference between subject and object. This difference stated the way of being and understanding, the reality and knowledge of humankind for a long time. This possibility is the one that has been considered in the article.

## KEY WORDS

Body, virtual body, deterritorialization, excess, object.

\* Artículo resultado de la investigación: *La reflexión filosófica hacia la construcción de un modelo humanista de educación virtual*, adelantada por el Grupo de Investigación Social y Humanística de la Universidad Santo Tomás del Departamento de Humanidades.

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo hace parte de la investigación desarrollada por el Grupo de Investigación Social y Humanística de la Universidad Santo Tomás que se titula: *La reflexión filosófica hacia la construcción de un modelo humanista de educación virtual*. El contenido de éste es el análisis filosófico del cuerpo desde Sartre, Merleau-Ponty y Schopenhauer, en particular el cuestionamiento que hacen a la noción de cuerpo entendido como objeto ajeno y extraño al hombre. Esto permitió establecer un diálogo con pensadores como Baudrillard, Lipovetzky y la virtualidad en Lévy. La postura crítica de Sartre se opone a los dualismos tradicionales que han abordado el tema del cuerpo en el hombre: cuerpo-alma, finito-infinito, existencia y apariencia, entre otros, dualismos estos que estarían llevando a la instrumentalización del hombre, en la medida en que el cuerpo humano se reduce para ellos, al aspecto puramente material.

El mundo contemporáneo se enfrenta también al concepto de cuerpo como un tema complejo y de enormes implicaciones, dado el desarrollo tecnológico, el consumo, y al exceso de esta era virtual. Pero debe decirse: *“que no son los objetos y los productos materiales los que constituyen el objeto de consumo: solamente son el objeto de la necesidad y de la satisfacción”* (Baudrillard, 2004: 223).

En este trabajo lo virtual desde la filosofía, no es el concepto común del término como algo ideal o irreal. Para Lévy, lo virtual y lo actual se condicionan mutuamente, son dos maneras de complemento y existencia. Lo virtual no es la negación de lo actual, ni de lo real, lo actual es un desarrollo de lo virtual como nueva actualización. Esta noción supone una nueva comprensión de la realidad, más compleja pero de mayor riqueza en sus manifestaciones, y a su vez más sugerente de preguntas e interrogantes. En este contexto de lo virtual, el cuerpo deviene como hipercuerpo, unión y conexión de una gran cantidad de cuerpos y de sus funciones, ambos desterritorializados como en una red, una gran matriz electrónica.

## MUTACIÓN DEL OBJETO

Esta nueva realidad del ser humano y su cuerpo, introduce un cambio revolucionario frente a la distinción tradicional entre sujeto y objeto; distinción que dispuso la forma de ser y entender el mundo, la realidad y el conocimiento de la humanidad durante mucho tiempo. De alguna

manera, podría verse la objetivación como algo nocivo. “*Cuando hablo del objeto y de sus estrategias fatales, hablo de los hombres y de sus estrategias inhumanas*” (Baudrillard, 2000: 187).

Bajo la noción de la virtualidad los cambios en la consideración de los objetos genera cambios en el sujeto también, “*todo ha partido de los objetos, pero ya no existe el sistema de los objetos*” (Baudrillard, 1997: 1). En el mundo de la relación sujeto-objeto, el objeto en últimas se configuraba bajo el punto de vista del sujeto, esto especialmente desde algunas posturas interpretativas. La nueva relación con los objetos, en la virtualidad lleva a que éstos releguen e induzcan a las personas a ciertas posibilidades de conducción, control y mando de las situaciones; los objetos tienen hoy día y cada vez más, autonomía, eficiencia propia, parece que son ellos, en un juego fantasmal y fantasioso los que tienen el *control*, vida propia.

Nuestra propia esfera privada ya no es una escena en la que se interprete una dramaturgia del sujeto atrapado tanto por sus objetos como por su imagen, nosotros ya no existimos como dramaturgo o como actor, sino como terminal de múltiples redes (*Ibíd.*: 3).

En estas condiciones, quizá se deba hablarse del sujeto como objeto integrado con los otros objetos. Ser parte de la matriz, no como sujetos, sino siguiendo los códigos establecidos. Como objetos integrados, consumidores y consumidos. Objetos, entendidos como afectaciones de la red, de la tecnología, modelados por los nuevos desarrollos, el consumo y las aplicaciones. “*Ni sujeto ni objeto son sustancias, sino nodos fluctuantes de acontecimientos que se intercambian y se envuelven recíprocamente*” (Lévy, 1999: 121). Ser objeto es ser uno igual, no existen otros como tal, sólo un nosotros colectivo.

Más habitualmente, todos nosotros somos, por tanto, los rehenes de lo social: “*sí no participáis, sí no gestionáis vuestro propio capital, dinero, salud, deseo... Si no sois sociales, os destruíis a vosotros mismos*” (Baudrillard, 2000: 39).

Un objeto enorme, complejo, mutante y esquizofrénico. Estamos ante el advenimiento, sino de un todo lleno de objetos, incluido el hombre, al menos sí de un nuevo sujeto, quizá uno fractal desposeído de su cuerpo y fundido en artefactos técnicos, en fracciones. Sujeto y mundo de los objetos afectados por la mutación, por un cambio en su identidad,

[...] mutación de identidad... un desplazamiento del centro de gravedad ontológico del objeto considerado: en lugar de definirse principalmente por su actualidad (una <solución>), la entidad encuentra así su consistencia esencial en un campo problemático (Lévy, 1999: 19).

Cambio de identidad, que lleva a que los objetos o sujetos fractales, sean provisionales, no permanentes, perecederos, los objetos-sujetos fractales se vuelven obsoletos prontamente. Están afectados por el día a día, porque son móviles como todo acontecimiento. El consumo y la tecnología entronizan esta realidad, todo lo que surge debe desaparecer, queda en el anacronismo, es arcaico. Baudrillard (1997), considera que la salida a lo interino, que termina siendo el sistema de los objetos, es la desaparición, el arte de la desaparición, el juego de los simulacros.

Esta época, se caracteriza por muchos como época del exceso de bienes, servicios, escenarios, abundancia, búsqueda de bienestar y sobre-exaltación de los individuos. También es exceso de información: *"hoy es la propia información, el exceso de información lo que nos lleva por el camino de una involución general"* (Baudrillard, 2000: 91).

Hay exceso en las ofertas, exceso en la presión por elegir, exceso de recursos informáticos en el universo de lo humano. La abundancia acosa, atrapa en ella y no da espacio ni tiempo para la reflexión crítica. La libertad que este escenario presenta está cifrada en hacer sentir que se puede llegar a realizar todo. A través y por medio de la seducción se és. Ésta es una nueva identidad con un nuevo esquema moral y de satisfacción.

La vida sin imperativo categórico, la vida KIT modulada en función de las motivaciones individuales, la vida flexible en la era de las combinaciones, de las opciones, de las fórmulas independientes que una oferta infinita hace posibles, así opera la seducción (Lipovetsky, 2006: 19).

Esta abundancia lleva a la concentración del individuo en *sí mismo* y surge así la paradoja entre la individualidad y la vida colectiva a la que nos unimos por medio del exceso al que la era del objeto convoca. De este movimiento de saciedad resulta una, pareciera que trajera como consecuencia, enorme obsolescencia, privación de los absolutos y de lo perdurable. Se produce el abandono a la suerte de moda. Este hombre lleno y vacío a la vez, liberado de apegos entra en la era de la indiferencia:

Nuestra sociedad no conoce prelación, codificaciones definitivas, centro, sólo estimulaciones y *opciones* equivalentes en cadena. De ello proviene la indiferencia posmoderna, indiferencia por exceso, no por defecto, por hipersolicitud, no por privación (*Ibíd.*: 39).

## EL NUEVO CUERPO VIRTUAL

Si el ser humano va a ser tomado como objeto, según se desprende de lo anterior, con mayor razón su cuerpo estará también percibido como objeto en los escenarios de la virtualidad. Este nuevo cuerpo concebido virtualmente, como *hipercuerpo*, conduce a la pregunta, por él mismo; la riqueza de la filosofía contemporánea permite abordar esta problemática, y a la luz de la filosofía de lo virtual, reconsiderar su condición, su realidad, sus dimensiones y por qué no, su presencia misma. Señala Lévy que "*el sujeto es un mundo bañado de sentido y de emoción*" (Lévy, 1999: 97); ésta afirmación de la condición del sujeto inmerso en el sentido y la emoción, bien podría tomarse como uno de los tipos de dualidad tradicionales o si se quiere dimensiones, conceptos requeridos al parecer para el autoconocimiento y autoreconocimiento y que han signado la existencia del sujeto humano, en el mundo y en su presente histórico.

Las dualidades acompañan al hombre, parece que es imposible deshacerse de ellas. Sartre en el *Ser y la nada* (1993) identifica las dualidades que a su juicio han causado problematidad a la filosofía y han impedido comprender al hombre como ser humano, éstas son: el dualismo que *opone en lo existente lo interior a lo exterior*, el ser y el aparecer, la potencia y el acto, la apariencia y la esencia, lo finito y lo infinito. Todas ellas presentes en la reflexión metafísica, antropológica y epistemológica. Existen posturas o sistemas cuya intención, es superar estas dualidades, verbigracia la fenomenología, la hermenéutica y algunos autores posmodernos.

Sin embargo, es tarea ardua y de difícil realización, debido a que se termina partiendo de los dualismos para llegar algunas veces a otros; por ejemplo en tono de la filosofía actual: virtualidad y realismo, virtualidad y subjetivismo, virtualidad y colectivismo.

Una dualidad; que interesa al mundo del hoy con mayor énfasis desde Descartes y que es necesario pensar de manera actualizada es la del: *cuerpo-alma*. Es pertinente indagar por la forma, que además ha de

ser nueva, de considerar el cuerpo, desde la filosofía virtual ¿Supera, en algo o genera otra modalidad de dualidad cuerpo-alma? Ante las realidades de la biotecnología, las comunicaciones y el cambio en la consideración del espacio tiempo, ¿cómo pensar la corporeidad?, ¿será que los cambios de la cibercultura, llevan a cambios en nuestro propio ser, como ser corpóreo?

Si se parte de la negación del cuerpo simplemente como carne que recubre huesos, o como el conjunto de órganos, la perspectiva de la indagación, recupera el sentido y la valoración del cuerpo mismo, es decir del hombre, impidiendo así la instrumentalización de él: *“ello no es cierto sino para el cadáver”* (Sartre, 1993: 370).

La tradición filosófica occidental ha tropezado con enormes dificultades frente a la idea de cuerpo; una de las posibles primeras maneras de aproximación al tema es considerarlo como un utensilio o como un objeto, atención que no se da de manera provisional, sino para quedarse allí. Lo que lleva a que éste sea tomado como algo externo, como una cosa; además de calidad, dignidad y condición inferior al espíritu, al alma o al psiquismo o conciencia. Es posible que en otras tradiciones se haya tematizado el cuerpo más allá de una simple cosa.

Otra dificultad al tomar el cuerpo como objeto, es que éste debe estar como un compuesto de algo, y siendo parte de algo. Si es así, surge la cuestión de cómo lograr unirlo o juntarlo a otra realidad de carácter de sublime (alma, espíritu, psiquismo, conciencia, etc.), para que así surja *el hombre*: bien como unidad compuesta de dos dimensiones o bien como ser de dos dimensiones. Una consecuencia de tomar el cuerpo como objeto podría ser su menosprecio y desvalorización, reduciéndolo y desvinculándolo del concepto de mundo, de historia, de cultura, de educación, de moral, de ciencia y de ser, que exigen la presencia de lo sublime.

Por su parte la filosofía de lo virtual, entiende el cuerpo como un todo, pero un todo disperso en muchas partes con énfasis en el carácter funcional de ellas, por eso múltiple y diverso, topológico; con la posibilidad de explicar su existencia en múltiples escenarios, contextos y realidades. Con esto, la virtualidad aspira a superar al menos los principales dualismo señalados. Para esa filosofía, es necesario que toda esa vivencia y existencia de cuerpo, alma, conciencia, espíritu, sentidos, sensaciones, sentimientos etc., también tengan alternativas

de ser, gracias a los mundos y sus diversas actualizaciones, hechas y rehechas de la virtualización:

[...] si hay varias maneras para el cuerpo de ser cuerpo, varias maneras de ser conciencia para la conciencia. Mientras el cuerpo sea definido por la existencia en sí, funcionará uniformemente como un mecanismo; mientras el alma se defina por la pura existencia para sí, no conocerá más que objetos desplegados ante ella (Merleau-Ponty, 1957: 141).

No es tarea sencilla, proponer o pensar un cuerpo, una conciencia y un psiquismo multiforme, multifenomenal, sin caer en el extremo de perderlo y disolverlo como realidad individual. Se requiere un cuerpo, que supere lo señalado por el cartesianismo, el mecanicismo y el mero biologicismo. Parece a primera vista, que nuestras observaciones precedentes se oponen a los datos del *cogito* cartesiano. “*El alma es más fácil de conocer que el cuerpo*” decía Descartes” (Sartre, 1993: 333).

El cuerpo considerado como mero objeto externo, ajeno, entraría en franca contradicción con el hipercuerpo como nueva forma de entender el cuerpo, pues éste precisa de la conciencia, del psiquismo según la teoría de la virtualidad. Para esta teoría de la virtualidad la dispersión de lo corporal supone una inteligencia colectiva que la valida en el contexto social y cultural. Si el cuerpo es objeto, aparece la problemática de pensar la relación con otros objetos, los extra-objetos, y por lo tanto también en cuanto a la relación con la conciencia, el psiquismo, los otros. El objeto es una estructura no cambiante, unidimensional desde cierta perspectiva; se puede poner a discreción, abandonar y además olvidar, pero ¿es posible realizar con el cuerpo hacer estas acciones a partir de la inteligencia, la voluntad y los sentidos? Si fuese así, esto supondría mantener una postura dualista. Ante ella Merleau-Ponty dirá: “*la unión del alma y del cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno, el objeto, el otro el sujeto*” (1956: 107). ¿Cómo operaría entonces, en dónde se llevaría a cabo, qué entidad o sustancia, sería la encargada de esta feliz unión? Acaso será ¿la conciencia, el psiquismo, la inteligencia? Si fuese la conciencia que anuda cuerpo y alma, entonces ésta sobrevolaría el mundo, como alma y regresaría al cuerpo para que así el hombre pudiese conocer e interpretar lo que le rodea. Tal es la paradoja que plantean Sartre y Merleau-Ponty.

Otro tropiezo que se puede presentar, cuando el cuerpo es asumido como cosa, como objeto, es la imposibilidad de establecer relaciones de sentido y de significado del mundo, de su significación para mí porque este mundo lleno de sentidos no puede ser tenido como cosa, como objeto, como algo exterior, lo ajeno. Y por lo tanto, el mundo estará por conquistar, por lo anómalo y extraño a nosotros, y tendría los mismos problemas que los presentados en la unión entre cuerpo (objeto) y alma: *"tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo"* (Merleau-Ponty, 1956: 101) y sin duda no hay conciencia sin mundo (pero no como objeto, claro está) la conciencia otorga el mundo, los mundos, los pone de manifiesto, compromete al sujeto con él.

No se puede pensar el mundo sin conciencia y conciencia sin mundo, existe una estrecha relación entre estos dos fenómenos. El hombre en su integridad es relación y ante todo relación con el mundo, mundo en donde están los otros, el Otro, la conciencia, el espíritu y él mismo, como acción ética y política; de esta manera, a partir del carácter relacional del hombre, éste es mundo y vive en el mundo, es ahí, existe. Es analógico en tanto diferencia y semejanza con otros, es vinculante y virtual: *"el hombre y el mundo son seres relativos y el principio de su ser es la relación"* (Sartre, 1993: 335). Aquí cabría pensar una posible cercanía de Sartre con las cuatro dimensiones de la virtualidad. En primer lugar con la topología- conectividad, pues no podría hablarse nunca de una topología desprovista de relación. Pero igualmente las relaciones dentro del psiquismo implican una dimensión semiótica: representaciones y signos que operan dentro de la conexión. Al mismo tiempo la conexión involucra valoraciones positivas o negativas de las relaciones, y finalmente éstas vienen cargadas de mayor o menor intensidad, es la energética propia de todo psiquismo.

Entender el cuerpo como algo más allá del objeto, conlleva a que él (es decir, el hombre en tanto hombre) deba ser también sentidos, conciencia, espíritu y psiquismo: *"el cuerpo es íntegramente psíquico"* (Ibíd.: 333). De esta manera no está fracturado o escindido.

Merleau-Ponty y Sartre proporcionan algunas señales y sentidos de interpretación del camino, que permitan plantear el concepto de cuerpo en términos cercanos al de la filosofía de lo virtual, o en todo caso más allá de los dualismos tradicionales. Podría pensarse el cuerpo-virtual, de manera provisional si se quiere, al menos con referencia a dos perspectivas sugeridas por estos autores, el cuerpo como *ser* para- sí y *ser*

para- otro. Dándole de esta manera otros sentidos y posibles escenarios, como el de ser más que el *lugar*, el espacio de la mente, el espíritu o los sentidos, conceptualización que llevó al menosprecio, o des-valorización del cuerpo como tal.

En particular nuestro cuerpo no es solamente lo que durante mucho tiempo se ha llamado “la sede de los cinco sentidos”; es también el instrumento y la meta de nuestras acciones. Hasta es imposible distinguir la “sensación” de la “acción” (*Ibíd.*: 347).

Es claro que al intentar establecer un vínculo entre la filosofía virtual y esta forma de entender el cuerpo, la participación de la voluntad en el hombre es ineludible. Esto porque el cuerpo no es estático y mucho menos inanimado. Así mismo como no es carne, ni tampoco utensilio, está instaurado, comprometido con algo, ordenado hacia algo. Como podría afirmarse desde la filosofía tomista e incluso desde otras filosofías, está dirigido por y para la acción. Incluso en medio de la indiferencia y la obscenidad que aqueja su mundo y el mundo de hoy: el cuerpo es acción, es fuerza, es voluntad; “*el organismo es la voluntad misma, es voluntad hecha cuerpo*” (Schopenhauer, 2005: 255). De esta manera es un cuerpo que topológicamente, relacionamente se expresa en acción ética, moral, política y religiosa, siendo él mismo, de manera dinámica: como razón instrumental, como razón práctica, razón especulativa, sensaciones, miedos, hambre, sed, imaginación, dolor etc., pero a la vez afectado, situado, potenciado, modelado por los estándares del hiper mundo, a la manera de la inteligencia colectiva, que señala Lévy. *Soy, en tanto cuerpo*, mundo, y somos el mundo, mi acción está dirigida al mundo, como tiempo y espacio; el tiempo y el espacio no son coordenadas, puntos del plano cartesiano. Como el ser -yo mismo-, en términos de la desterritorialización en la filosofía virtual. Por su parte Merleau-Ponty afirma: “*yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, soy del espacio y del tiempo...y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca*” (1956: 157).

Como *ser este mundo que somos*, que habitamos (en el sí- mismo y en el para- otro) que llenamos de sentido y afecto, nuestro cuerpo es la expresión fundamental, es el “mediador” (Merleau-Ponty, 1956: 162-163) es el medio, de posesión de este mundo. Nos poseemos como mundo y a su vez poseemos el mundo, posiblemente a través de la conciencia, pues ella se da a mi cuerpo. Sartre (1993) señala que el cuerpo es una

disposición consciente de mi conciencia, reside allí, habita allí, *es* cuerpo. “La conciencia inclusive, no es nada más que cuerpo” (Ibíd.: 357).

Ahora bien, el contenido de la conciencia es en parte *afectividad*, es intención trascendente, está dirigida al mundo y lo hace suyo como tal. No es posible conciencia o afectividad sin dirección, sin fuerza y menos aún en el vacío. Siempre es conciencia de algo, afectividad de y hacia algo. En otras palabras, “el sujeto no es otra cosa que su mundo, a condición que por este término se entienda todo aquello que envuelve el afecto” (Lévy, 1999: 97).

De ahí que nuestro cuerpo sea “perpetuamente lo trascendido” (Sartre, 1993: 353). Es punto de vista, y punto de partida; punto de vista porque es mi cuerpo y desde el mismo, lo que soy, no puedo ponerlo en suspenso o suprimirlo, mientras pienso o siento; no puedo entenderme, identificarme sino desde el mismo, soy en tanto que mi cuerpo-habla me revela *que* soy, mis límites y ante todo la realidad del dolor, de la sexualidad y de la finitud.

Como *punto de vista* el cuerpo no es abandonado, a menos que le imponga una voluntad soberana, para liberarlo: como el suicidio. También como punto de vista, permite ser parte del anclaje de la historia, de historia personal. “El hombre es una idea histórica, no una especie natural” (Merleau-Ponty, 1956: 187), por tanto, puede tener múltiples *versiones* o ser y realizarse de muchas maneras, sin que lleguen estas a ser necesariamente contradictorias. Quizá un cuerpo que exprese que es libre, pero a la vez dependiente; que es de un género o de varios, que cumple roles o no, que puede expresar su existencia o sus existencias, indistintamente en contextos de múltiples actualizaciones. También Lévy considera que el hombre es mucho más que una máquina darwiniana, en el sentido que se prolonga en un proceso de antropogénesis con ejercicio de la voluntad y no solamente a través del mecanicismo de transformación biológica. Es decir, es historia según Merleau-Ponty.

Como *punto de partida*, nuestro cuerpo, es fundado con la palabra y ésta es instituida como la palabra del *otro*, en tanto estructura simbólica, el *otro* nos ayuda a hacer y a ser. El *otro* nos introduce en la subjetividad, pues por su oposición a él me identifico como individuo, a su vez el *otro* me pone de cara a la colectividad, me incorpora a ella. Es el *otro*, en su representación en tanto colectivo, como inteligencia, como psiquismo que me moldea, que me construye, soy *para otro*. Para Lévy, se trata de la

construcción de la inteligencia colectiva y por tanto, de la participación del *otro* en la constitución de mi subjetividad.

De aquí se sigue que la existencia de mi persona o mi cuerpo en *cuanto ser extenso y activo* supone siempre un cognoscente en la aprehensión, en la representación, en suma, una existencia para otro (Schopenhauer, 2005: 35).

La palabra del *otro* instaura, cura, mata, alegra o entristece, sin embargo, no somos palabra, no nos quedamos anclados en ella. En tiempos de avasallamiento del consumo masivo, en tanto que la palabra por su naturaleza simbólica, se le debe reconocer como el *otro*; ella determina el mundo, la conciencia, la libertad y el cuerpo, su forma, su enfermedad, su existencia misma. Ahora bien, este mismo cuerpo, en su carácter virtual, ha de ser fractal: psiquismo, afectivo-afectado, integrado-fragmentado, desterritorializado, multiforme, quizá multiposible en los multiescenarios de las actualizaciones de la realidad virtual. Podría a lo mejor estar liberado del dualismo -cuerpo, alma- en constante relación dialéctica o analógica, entre la individualidad (que le da la subjetividad y la contingencia) y la colectividad (que le da el hipercuerpo, el psiquismo colectivo y la inteligencia colectiva); “[...] *el individuo afectivo, aunque esté siempre conectado a su cuerpo, se desenvuelve fuera del espacio físico. Desterritorializado, desterritorializante, existe, es decir, que cree más allá del ‘allí’*” (Lévy, 1999: 98).

Este nuevo cuerpo-fractal-virtual, permite insertarse en el mundo virtualizado, y conduce quizá a comprender e interpretar este tiempo, en donde el objeto cobra un inusitado valor, más allá de si mismo como tradicionalmente se le entendía bajo otras filosofías; un objeto-no ya extraño- sino lleno de afecto y sentido. Aún más, el objeto llega a determinar algunas acciones vitales, dice cosas: “*os habla, os informa “espontáneamente” sobre su estado general, y sobre el vuestro, negándose eventualmente a funcionar si no funcionáis bien*” (Baudrillard, 1997: 2). Ya Lévy señalaba cómo el balón de fútbol determina los comportamientos de todos los que están en el estadio: los jugadores, el árbitro, los espectadores, entre otros. Él habla del objeto vínculo, y el mediador de la inteligencia colectiva. Así tanto Baudrillard como Lévy parecen estar mostrando una nueva forma de crítica al positivismo y a toda consideración objetivada del mundo.

Dependemos de los objetos, cada vez son nuestros nuevos enlaces -vitales-, no podemos imaginar nuestra existencia sin ellos. Están llenos

de afectividad, quizá de humanidad a tal punto de correr el riesgo, de terminar formando un nuevo nicho ecológico, con ellos, siendo el hombre uno más -un objeto- o un cuasi objeto. Entonces ¿será que la multiplicidad de ser cuerpo, *de ser hombres*, nos llevará a incluir la existencia humana como objeto?

En la conceptualización contemporánea de este cuerpo-objeto o cuasi objeto, según Baudrillard (1997), se inserta la dimensión humana, a través de una vertiginosa *encefalización electrónica*, que conlleva miniaturización de los circuitos y de la energía; somos cerebro -en tanto red, circuito, conectividad, funcionalidad- genoma, genética. ¿Nos lleva esto por el camino de ser mutantes o transmutantes, de producir cambios en la especie a partir de la manipulación tecnológica? ¿Es ésta una forma de leer la antropogénesis de la que habla Lévy?

La problematicidad de estas nuevas coordenadas humanas, más allá de lo geográfico-matemático, reside en lo instantáneo, en la obsolescencia, en la transmutación de estas mismas coordenadas y en su carácter provisional: *todo cambia nada permanece*. Los objetos y con ellos los cuasi-objetos son reemplazables, pueden reinventarse, no son fijos; tienen la posibilidad de ser coextensivos, de ser permutados por otros y de hacer simulación humana, llenando espacios de sentido, emoción y afecto.

Este nuevo cuerpo, ya no es metamorfosis ni metáfora, es posible que pueda ser metástasis.

La desterritorialización ya no es en absoluto el exilio, y tampoco figura de la metáfora, sino de la metástasis. La de una desprivación del sentido y el territorio, de una lobotomía corporal resultante del enloquecimiento de los circuitos (Baudrillard, 1997: 13).

Como metástasis, este nuevo cuerpo tiene la sencillez y la complejidad de desplegarse en múltiples sentidos y formas; con los riesgos y ventajas de una sociedad en donde impera el objeto. En tanto cuerpo desplegado, éste es como la figura de Moebius, sin límites entre lo interior y lo exterior; des-coordenado entre sujeto y objeto; cuerpo extendido, vivido y con sentido imaginario, simbólico y real, a la manera quizá en que lo pre-vieron Freud o Lacan.

Cuerpo o cuerpos, extendidos y expandidos en las pluridimensiones y realidades del hipermundo pluriverso fractal, son llamados a ser y

existir allí, además de estar instaurados y convocados en sus *versiones* a la acción ética, política, moral. No se puede negar que en tanto cuerpo, en sus diversas actualizaciones, el hombre está destinado por la voluntad y la razón a ser como cuerpo total, es decir hombre total. “Corazón y cabeza designan al hombre total. Pero la cabeza es siempre lo segundo, lo derivado: pues no es el centro sino la suma eflorescencia del cuerpo” (Schopenhauer, 2005: 277).

## CONCLUSIONES

Aunque los autores abordados suponen en cierta forma haber superado los dualismos tradicionales, a partir de las reflexiones hechas en este artículo se mantienen aún varias inquietudes en relación con esa pretensión. Vale aquí la pregunta si efectivamente se logra dicha superación o se generan unos nuevos dualismos: ¿virtualidad-realismo?, ¿virtualidad-subjetivismo?, ¿virtualidad-utopía colectiva?

La dinámica del consumo propia del exceso en la era de los objetos, podría fácilmente llevar a, que el cuerpo humano en el hipercuerpo, sea tomado como un objeto más de consumo, para caer en el mundo de la transacción y el mercado. Es necesario estar atento a los desafíos que esto representa para el desarrollo del ser humano.

En el mundo virtual, el cuerpo como objeto asume la categoría de símbolo, que a su vez está conectado a la red simbólica del mercado, la publicidad y el mercadeo. A partir de esto, el imperativo categórico acerca del cuerpo (belleza, forma, salud, entre otros) se promueve como modelo, si bien de carácter provisional y contingente. En tal situación ¿dónde queda la valoración de lo humano? y, ¿cómo entender su dignidad? o, ¿será el advenimiento de su desaparición, de los valores y la dignidad humana?

## REFERENCIAS

- BAUDRILLARD, J. (1997). *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.  
 \_\_\_\_\_. (2000). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.  
 \_\_\_\_\_. (2004). *El sistema de los objetos*. México: Siglo Veintiuno Editores.  
 LÉVY, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós Ibérica.

- LIPOVETSKY, G. (2006). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- MERLEAU-PONTY, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- SARTRE, J. P. (1993). *Ser y la nada*. Madrid: Sarpe.
- SCHOPENHAUER, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación*. V. 2. Madrid: Trotta.