

Vivir en la medialidad. Hacia una emancipación de la concepción mediática de la imagen como dispositivo de administración de la vida sensible

Hector Ariel Feruglio Ortiz. Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética - Universidad Nacional de Catamarca (Argentina).

giovanniferuglio@gmail.com

Tomas Dalpra. Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética - Universidad Nacional de Catamarca (Argentina).

tom.dalpra.66@gmail.com

Resumen

En la actualidad se ha producido una multiplicación de medios técnicos donde se expresa la vida sensible. La vida sensible podría definirse como la facultad que poseen los seres vivos para relacionarse con las imágenes. Vivimos en la medialidad por nuestro vínculo permanente con las imágenes, una condición que no es nueva, ni puede reducirse a lo mediático. Emanuele Coccia afirma que considerar la imagen desde una concepción mediática responde al proyecto moderno de antropomorfización de mundo, cuyo trasfondo no deja de ser teológico. Para el filósofo italiano, lo que llamamos mediático estaría situado en una dimensión técnica, no humana, que ha sido desarrollada en los últimos años de manera exponencial por los medios de comunicación. Este desarrollo ha redefinido las formas de vivir la experiencia del otro mediante un nuevo vínculo entre espacio y comunicación. Nuestro trabajo tiene como objetivo analizar el problema de la emancipación de la concepción mediática de la imagen como espacio de efectación del proyecto moderno de antropomorfización. Este proyecto ha suscitado el sometimiento de la vida sensible a una actitud del conocimiento que ha permitido el desarrollo de una concepción de la imagen capaz de legitimar la administración tecnológica de la vida.

Palabras claves: Medialidad – Mediático – Emancipación

Abstract:

Live in mediality. Towards an emancipation of the media conception of the image as a sensitive life management device

At present, there has been a multiplication of technical means where sensitive life is expressed. Sensitive life could be defined as the faculty possessed by living beings to relate to images. We live in mediality by our permanent link with images, a condition that is not new, nor can it be reduced to the media. Emanuele Coccia affirms that considering the image from a mediatic conception responds to the modern project of anthropomorphization of the world, whose background does not cease to be theological. For the Italian philosopher, what we call the media would be located in a technical dimension, not human, that has been developed in recent years in an exponential way by the media. This development has redefined the ways of living the experience of the other through a new link between space and communication. Our work has as objective to analyze the problem of the emancipation of the mediatic conception of the image as space of effectuation of the modern project of anthropomorphization. This project has provoked the submission of the sensitive life to an attitude of knowledge that has allowed the development of a conception of the image capable of legitimizing the technological administration of life.

Keywords: Mediality - Mediatic – Emancipation

eikasía

Vivir en la medialidad. Hacia una emancipación de la concepción mediática de la imagen como dispositivo de administración de la vida sensible

Hector Ariel Feruglio Ortiz. Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética - Universidad Nacional de Catamarca

giovanniferuglio@gmail.com

Tomas Dalpra. Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética - Universidad Nacional de Catamarca

tom.dalpra.66@gmail.com

Introducción

En su libro *Los condenados de la pantalla*, Hito Steyerl nos proponía una reflexión sobre la imagen digital. Esta reflexión se ligaba a una caracterización de la imagen pobre (mala calidad y resolución subestándar) como los condenados de la pantalla en oposición a la imagen rica (buena calidad y alta resolución). La imagen pobre se convierte en una suerte de basura arrojada a las arenas de las economías audiovisuales, que paradójicamente contiene por su condición proletaria, un potencial capaz de alimentar tanto las cadenas de montaje mediático como un movimiento revolucionario y emancipatorio¹. Pero, lo más interesante del planteo de Steyerl, es el hecho de haber propuesto una crítica a la noción de identificación con la imagen como representación en la práctica emancipatoria para hablar de un camino alternativo: la imagen como cosa. El hecho de ligar tradicionalmente la práctica emancipatoria al deseo de convertirse sujeto de la historia, de la representación o de la política, bajo la promesa de autonomía, soberanía y acción, termina erosionando

¹ "La imagen pobre construye así redes globales anónimas que crean una historia compartida. Construye alianzas al viajar, provoca traducciones acertadas o erróneas, y produce nuevos públicos y debates. Al perder su sustancia visual recupera algo de su impacto político y crea una nueva aura alrededor suyo. Esta aura ya no está basada en la permanencia del original, sino en la transitoriedad de la copia" (Steyerl, 2014: 45)

dicha posibilidad en el marco de sus propias contradicciones². Ante esto Steyerl propondrá la imagen como cosa que siente, tomando las reflexiones de Mario Perniola, para alcanzar en la imagen un espacio de convergencia entre sentidos y cosas, abstracción y excitación, especulación y poder, deseo y materia, como lucha en torno a la representación. Participar de la imagen, en vez de identificarnos, quizás podría abolir la relación entre aquí la cosa y ahí la imagen, aquí el yo ahí el ello, aquí el sujeto ahí el objeto, activando el potencial de acción de una imagen digital que dañada y violentada en sus innumerables transmisiones se vuelve capaz de anidar y revelar el devenir de la historia.

El desplazamiento propuesto por Steyerl, constituye quizás un intento más por afirmar una perspectiva crítica, que intentando salir de la mirada antropocéntrica moderna de carácter teológico sobre los medios³, la lleva en este caso a proponer una alternativa a la trampa subjetiva. Sin embargo, Steyerl sigue atrapada en una estética del sentir que no ha podido escapar a las perspectivas fenomenológicas provenientes de tradiciones de autores como Erwin Strauss, Henri Maldiney y Merleau-Ponty. Esta orientación ha sido puesta en cuestión en las últimas décadas por algunos filósofos italianos que han recuperado una estética de la sensación. Una de las principales referencias de estas perspectivas la encontramos en el texto “Francis Bacon. Lógica de la sensación” de Gilles Deleuze donde el filósofo francés traza a través de la obra de Bacon un cierto lugar de indiscernibilidad, de indecibilidad entre el hombre y el animal. Como señala Cuomo: “L’estetica del sentire ha, tuttavia, “nel” sentire, il suo limite strutturale. Ed è questo limite che, a mio avviso, Deleuze vuol abbattere, nonostante alcune oscillazioni terminologiche e concettuali, attraverso la

² “El sujeto esta siempre ya sujeto. Si bien la posición del sujeto implica cierto grado de control, en realidad está sujeto a relaciones de poder” (Steyerl, 2014: 53)

³Felix Duque plantea la posibilidad de una ontología negativa (afirmando el carácter teológico) para caracterizar una *new onto(techno)logy* puramente procedimental cuya tendencia es la interconexión omnímoda de todos los procedimientos en el nivel del software en una red común, constituida por diferencias en constante movilidad. “Desde luego no se trataría aquí de la metafísica subyacente a la teología neoplatónica, dado que *mobile ontology* se propone tácitamente como meta asintótica la unidad comunicacional básica (ontológico-categorial) a través y por medio de proliferación de procedimientos en permanente modificación. Más bien cabría pensar más bien en la teología negativa *sui generis* de Nietzsche, en cuanto que el célebre apotegma “Dios ha muerto” dejaría al descubierto (siguiendo a Heidegger) el ápice más extremo de la ontoteología, a saber, la voluntad de poder, en la cual se cumpliría el nihilismo; cosmovisión propia, por otra parte, del asentamiento de la cibernética” (Duque, 2010: 29-30)

nozione di sensazione” (Cuomo 2014:124). Es un intento de salir de una concepción de la sensación como algo reducible a las percepciones y emociones subjetivas, o a cualquier referencia objetiva, para ligar percepciones y afecciones a paisajes no humanos de la naturaleza y al devenir no humano del hombre.

Este desplazamiento de la estética del sentir a la estética de la sensación abre la posibilidad de elaborar una dimensión de análisis que nos conduce a la necesidad de emanciparnos primariamente de la concepción mediática de la imagen atrapada en la crítica de la sociedad del espectáculo⁴. Desde la mirada de Emanuele Coccia intentaremos mostrar algunas consideraciones que el filósofo italiano nos entrega para no reducir la imagen a un aspecto puramente gnoseológico o físico, y también para que seamos capaces de elaborar desarrollos filosóficos que puedan considerar su función cósmica, su capacidad de hacer coincidir *ethos* y *bios*. Emanciparnos de la concepción mediática de la imagen como espectáculo es poder visualizar que la unidad del mundo en la imagen *no es ni física ni espiritual o metafísica, sino medial*. Vivimos en la medialidad, deviniendo sensibles en un proceso donde el medio, no solo se relaciona con el mundo en su capacidad de receptor lo sensible, sino también en su capacidad de transmitirlo. Si el gran triunfo de las economías mediáticas ha sido su capacidad técnica de administrar la transmisión de la realidad sensible en su invisible comercio con los medios, el gran fracaso de la filosofía ha sido reducir la sensibilidad y la imaginación a una actitud de conocimiento. Este artículo pretende elaborar una mirada alternativa a esa concepción mediática de la imagen que ha promovido una lógica articulada desde dispositivos telemáticos como nuevo espacio de efectación del proyecto moderno de antropomorfización. Esta lógica ha reducido el comercio de lo sensible a un conjunto de arquitecturas sensibles administradas digitalmente⁵ que alimentan las voces de los críticos que nos envían

⁴ “La spinta a proclamare nuovi tipi di società è un contrassegno distintivo della “società de la sensazione” della società sensacionalistica: una società che non è nuova per niente, bensì in costruzione da secoli. E che da tempo ha ricevuto il suo nome: società dello spettacolo (Türcke, 2012: 11)

⁵ “Finalmente, la ambición antropomórfica de la cibernética no será consumada bajo la forma de una reproducción artificial del cerebro humano, sino bajo la apariencia de arquitecturas sensibles, elaboradas para adaptarse y responder al entorno y a las circunstancias, de acuerdo con una dinámica orgánica que especifica la naturaleza de protocolos interpretativos y reactivos contemporáneos” (Sadin, 2017:68)

permanentemente órdenes y obligaciones de cómo deberían ser los hombres. Emanciparnos de la crítica catequista⁶ nos permitirá orientarnos a un análisis del comercio de lo sensible no reducido a una función meramente técnica-cognitiva. Un proceso que implica un proceso de liberación de la administración digital de la vida que no se debate solo en el plano cognitivo de configuraciones algorítmicas, sino en la capacidad de emanar y custodiar imágenes.

Devenir sensible

Podríamos afirmar que la multiplicación de los medios técnicos en las últimas décadas ha generado un nuevo modo de articulación entre espacio y comunicación para la expresión de la vida sensible.⁷ La vida sensible podría definirse como esa facultad que los seres vivos poseen para relacionarse con las imágenes. Estas imágenes refieren a todas las formas de lo sensible exteriorizadas como cosas en cuanto fenómenos. Tales fenómenos se presentan a nuestros órganos perceptivos como mundo sensible y experimentable, es decir, como imagen. El filósofo italiano Emanuele Coccia define nuestra relación con lo sensible como poética, es decir, una relación mediada por un hacer, una técnica. “La relazione col sensibile che noi stessi siamo, col fantasma que incarniamo è sempre poética, mediata da un fare, e da una tecnica individuali e collettive” (Coccia, 2011: 18). El fantasma que encarnamos es una metáfora muy elocuente para describir el modo de existencia de lo sensible. Nos damos al mundo como una imagen fuera de nosotros en un medio capaz de vehicular las formas en otras anatomías extrañas. Como imagen, ocupamos un

⁶ Siguiendo el camino de Averroes, Coccia afirma en una entrevista de 2011 que la filosofía debe dar vuelta de página respecto de su condición moderna, y la posmodernidad, al igual que el poshumanismo, son problemas de teólogos, como los que veía Friedrich Nietzsche en el siglo XIX. En dicha entrevista denuncia que “hoy la filosofía se convirtió en catequesis” y ataca la idea misma de que deba haber un pensamiento que se llame “crítico”.

⁷ La imagen es una entidad que habita los *espacios mediales*. Por espacios mediales (o medios, simplemente) se debe entender aquellos sustratos capaces de alojar la forma de las cosas, sin que por ello se vea afectada la forma propia del medio; en términos de Coccia (y tomando a Averroes), un medio es aquél que goza de receptividad en tanto “pasión sin transformación”. En los medios se despliega la vida de la imagen, siendo estos los que permiten la reproducción de las formas en el comercio invisible de las imágenes.

espacio suplementario en una doble exterioridad, fuera del cuerpo orgánico y ajeno a la conciencia subjetiva.

Devenir imagen implica habitar una materia extraña fuera del propio lugar natural. Un modo de ser espectral capaz de existir en forma insustancial en un medio. “Il sensibile, l’imagine, si era detto, è la esistenza di una forma privata della sua materia. Medio è quanto è capace di accogliere le forme in modo immateriale” (Coccia, 2011: 61). Las imágenes poseen según la perspectiva de Coccia un régimen de existencia distinto del cuerpo y del espíritu que expresa en lo sensible el ser de la forma exiliado respecto del propio lugar. Lo sensible, es decir, las imágenes ocuparían la materialidad del medio sin modificarlo, pero no de manera extensiva, sino como un espectro (un fantasma) que subsiste aun en ausencia de la mirada. Ese tercer espacio que habitan las imágenes poseería en tanto medio, una capacidad receptiva que radica en una forma particular de pasión no transformativa del medio. “La ricezione, scribe Averroes in una formula difficile e assieme molto profonda, è una forma particolare di passione che non implica una trasformazione (passio sine trasformatione)” (Coccia, 2011: 61).

Cada medio es receptor gracias a su propio vacío ontológico, en tanto no es aquello que es capaz de recibir. El medio por excelencia es para Coccia la transparencia en su capacidad de acoger la luz siguiendo la teoría Aristotélica de la transparencia en su capacidad de acoger la luz. Puesto de otro modo, lo diáfano supone un espaciamento intermediario cuya alteración accidental no incide, de ninguna manera, en una alteración de naturaleza. Una pasión “sin sufrimiento” y “sin resistencia” en su carácter receptivo de acoger la forma privada de materia. Esta experiencia es posible debido a que nuestra imagen tiene la capacidad de existir fuera de nosotros como una forma separada y abstracta de su existencia material. Dicha capacidad radica en la “particular propiedad que la forma tiene de multiplicarse”. Las imágenes constituirían por lo tanto los agentes de la multiplicación de la forma y de la verdad en tanto “cogito de las imágenes”.

Devenir sensible implica “el ejercicio de multiplicación de sí” como multiplicación de lo real. El mundo nunca deja de devenir sensible, y esto debido a la multiplicación de las formas en su incesante salirse de sí, de reproducirse. “In mondo non è essenzialmente fenoménico. Le cose non sono il sensibile: hanno bisogno di

diventare visibili, udibili, tastabili, e lo fanno sempre e solo fuori di sé” (Coccia, 2011: 77). Solo en los medios que conforman una suerte de técnica natural (objetos, órganos naturales, realidad artificial) el mundo deviene realidad sensible, fenómeno, imagen. Este medio constituye un fragmento de mundo que permite la multiplicación de las formas en un espacio suplementario más allá de la naturaleza de los cuerpos y la interiorización de la cultura. Cada cosa en el mundo deviene apariencia sensible en un salirse de sí para existir en un lugar (materia) diferente respecto de aquel que lo hace ser. “Questo luogo in qui la realtà si fa cognoscibile e fenomenica è lo spazio non oggettuale e non necessariamente psicologico designato dalla geografia mobile dei media. Solo nei media e grazie ai media il mondo diventa fenomeno” (Coccia, 2011: 77). La independencia de las imágenes respecto del cuerpo anatómico implica formas diversas de devenir sensible.

Nuestras costumbres y hábitos se encarnan en un sensible capaz de transformar la imagen psíquica del cuerpo en imagen exterior para ocupar un espacio medial. Gracias a este espacio emerge un modo de existencia en intervalos entre los vivientes y las cosas en nuestra continua actividad de producir lo sensible. “Tutto nel vivente è destinato a produrre del sensibile: dalla pelle a cervello, dalle mani alla bocca, dalla possibilità di eseguire gesti che possono essere visti alla capacità di emettere suoni o odori che permettono di modificare il mondo” (Coccia, 2011: 93). La producción de lo sensible nos permite modificar el mundo mediante una fenómeno-técnica natural que excede la explicación de lo humano tanto en términos materiales como espirituales. Para Coccia, la verdadera vida activa no se encuentra en la acción ni en la producción sino en “el invisible comercio con los medios” en tanto penetramos a las cosas y a los otros solo a través de lo sensible. Es mediante la producción de nuestra apariencia que influenciamos al mundo y “producimos efectos sobre la realidad en cuanto vivientes”. Dicha relación no es ni meramente ontológica, no estrictamente poética, en tanto la producción de lo sensible excede el trabajo, la acción y la comunicación. “E ciò che caratterizza il vivente umano -così come tutti gli animali, anche di maniera diversa- è dunque la capacità di produrre immagine di cose: non una praxis né una poiesis, ma una sfera intermedia del comercio e produzione de lo sensibile” (Coccia, 2011:99) Dentro de la esfera emerge un modo de existencia sensible en anatomías intermedias que permiten vehiculizar las formas

del sujeto al objeto y viceversa, no solo como abstracción de la materia, sino como cosificación en tanto alienación de lo subjetivo.

El modo de existencia medial se configura como inconsciente objetivo que no es percepción en acto, ni cosa percibida, sino percepción en potencia capaz de permanecer como “sensación en acto” exterior al órgano de percepción. Por lo tanto, la imagen no tiene un origen psíquico ni mental en tanto circula independiente del conocer y del percibir en esos modos de existencia fantasmal. “Il sensibile – l’esistenza delle forme nei medi, cia che derivi direttamente dagli oggetti, sia che esso sia stato prodotto dai soggetti- è la realtà dell’esperienza, ma in una forma non psicologica e non oggettiva. (Coccia, 2011: 107). Lo intencional no es mental, lo que separa la física de lo sensible de la antropología de lo sensible, es decir, la diferencia entre lo animal y lo humano, no es un pasaje de naturaleza, sino el grado de intensidad de la relación del hombre con las imágenes. En este sentido el alma es todo lo que tiene capacidad de salirse de sí, como imagen, devenir sensible en un acto proyectivo que vehiculiza el espíritu hacia el mundo, lo aliena como forma. “Il sensibile veicola lo psíquico ma costituisce sempre un oggetto soprannumerario. Le attività superiori di ogni animale sono soprattutto attività proiettive” (Coccia, 2011: 112-113). Devenimos sensible como algo que existe sobre un objeto, no un objeto al lado de otro, una imagen que es siempre supraobjetiva e infrasubjetiva, que habita la superficie como una intención surreal que se cosifica. Estas pequeñas surrealidades cotidianas, en su capacidad de vehiculizar lo real y lo psíquico a un tercer estado, un estado ulterior, son los que permiten para Coccia la emergencia de un mundo mágico.

Teatro natural

La experiencia del espejo constituye un ejemplo interesante para explicar mecanismo del devenir sensible, el secreto teatro natural donde la imagen posee efectos formativos. Una capacidad de influencia capaz de hacer coincidir en un espacio medial, una identidad con una alienación en una paradójica relación. “È al sensibile quindi, alle imagini, che l’uomo chiede la testimonianza radicale sul proprio essere e sulla propria natura. È lo specchio a fornire all’individuo un’immagine

ortopédica della sua totalidad, del suo corpo, altrimenti en la la diverse esperienze percettive” (Coccia, 2011: 118). En el espejismo el sujeto se enfrenta a la maduración de su potencia como configuración imaginaria. La forma actúa como potencia sobre nosotros, cuando en su carácter alienado ha dejado de pertenecernos, de ser nuestra. Esta potencia, que permite al sujeto identificarse con una imagen y reconocer en esas formas exteriores nuestra naturaleza, es la facultad mimética. Una identificación que emerge cuando asumimos una imagen en un proceso de identificación al imitar algo o alguien. “Se per la teología antica l’uomo era a immagine di Dio, e dovera imitare a Di, per i moderni (anzi, i post-moderni), l’uomo debe imitare a se stesso, e intratteniene un legame privilegiato con la propria immagine” (Coccia, 2011: 120). La imitación constituiría un efecto secundario resultante de ese poder que las formas tienen para ser vehiculizadas, expresando metafísicamente lo sensible a partir de una capacidad secreta de “absoluta transmisibilidad” e “infinita apropiación”. La facultad mimética constituye esa forma de apropiación inmaterial que deviene de una capacidad de imitación de lo sensible como imagen, en tanto lo sensible o la imagen constituye el lugar de la imitación y la transmisión como modo alienado de las formas.

Esta capacidad del hombre de identificarse con una imagen viene de la mano de una diferencia con lo animal, que no es la racionalidad, sino el vínculo con lo sensible. La diferencia es para Coccia (2011) de grado no de naturaleza, por cuanto el hombre posee una hipersensibilidad que le permite producir lo sensible. Estas imágenes que emite producen efectos que actúan en su capacidad de afección sobre la multiplicación de imagen como una resonancia, un eco. Desde esta perspectiva, el cuerpo sería la actualidad de cierto sensible que lo define en una nueva anatomía, alejándonos de la idea de cuerpo como depósito de las formas, mediante la prolongación de nuestra existencia en un cuerpo ulterior (ultra-anatómico). Aquello que Emanuele Coccia caracteriza como “carne viva de la experiencia” que se manifiesta no como sustrato (*hipokeimenon*) sino en el acto, en la materia donde el hombre sensible el espíritu. “La experiencia, todo lo que vivimos y el hecho mismo de vivir no son accidentes o afecciones de una res extensa en la que no hay sensación ni afecto, sino la otra cara del cuerpo, su consistencia menos visible” (Coccia, 2012: 96). Este devenir de la vida sensible da cuerpo a nuestro espíritu, en una anatomía

diferente del cuerpo orgánico, donde la imagen no puede reducirse a un hecho puramente cognitivo.

La imagen, en su capacidad de vivir fuera de la materia, en los sentidos internos, el espejo, el aire, en un modo de existencia medial, adquiere ese carácter de transmisibilidad absoluta y apropiabilidad infinita. Donde hay imagen hay influencia que se manifiesta como una superficie donde la vida sensible comienza, donde todo viviente aparece ante los otros en un permanente hacer y deshacer su naturaleza. Todo se expresa primariamente como piel en sus diversos modos de construir la apariencia, la forma de un viviente en especie de bio-poética⁸. La autopresentación del individuo debe entenderse en un sentido más amplio como el aspecto visible del animal, que implica no solo características en reposo, sino movimientos, expresiones y manifestaciones que le otorgan identidad. “Si vivir significa aparecer, es porque todo lo que vive tiene una piel, vive a flor de piel. Es ante todo la piel la que permite al animal como ente que vive solo de y de su propia apariencia” (Coccia, 2012: 109). La forma del viviente es lo que no tiene sustancia, pero que accede a su propia sustancia mediante el hábito, a una especie de moda, en el sentido de diversos modos de ser. Desde la perspectiva de Coccia, la vida no tendría sustancia sino moda, en un permanente comercio de lo sensible, que pone en juego mucho más que la adquisición de conocimiento en el acto perceptivo. En el comercio de las imágenes el hombre se hace medio que adquiere y restituye lo sensible al mundo, en una suerte de vida autónoma, que se hace evidente en la moda.

La expresión del vestirse como manifestación del sensible extremo constituiría la posibilidad de existir del vestido, del hábito, determinando y definible empíricamente, pero también excediéndolo simbólicamente. Si bien el vestido satisface ciertas necesidades naturales de protección, de resguardo, también otorga a los individuos la posibilidad de diferenciación social, ubicándolos simbólicamente en

⁸ “En general la forma en que cada animal aparece es algo más general que la adaptación funcional. Más que el depósito extremo de las mezquinas astucias de la voluntad de reproducción debe verse en el aspecto de toda especie animal la expresión de una verdadera poética (Una bio-poética en las palabras Portmann) en la cual todos los vivientes parecen comprometidos a hacer y deshacer su propia naturaleza (Coccia, 2012: 108)

lugar determinado⁹. En el vestido, la ropa, la máscara, se manifiestan las condiciones trascendentales de la existencia, que define una propiedad específicamente humana, ya que ni dioses ni animales usan vestido. “Desde el punto de vista biológico, una buena definición de lo humano sería la viviente capaz de vestirse (*zoom endomata echo*). El hombre es el animal que aprendió a vestirse” (Coccia, 2012: 109). Tal capacidad le permite al hombre hacerse reconocible en algo que no nos pertenece, una suerte de paradoja cosmética que permite que el individuo habite las cosas en la medida que las cosas devienen su forma. Habitamos en el vestido por un instante permitiendo que las cosas devengan vehículos de subjetividad, en una especie vínculo que oscila entre lo personal e impersonal, un maquillaje individual y colectivo.

Vestido sería para Coccia tener un cuerpo que no coincide con el cuerpo orgánico, es completar un cuerpo dando a nuestra anatomía un espesor ulterior hecho de materialidades, de fragmento extraños, que nos permiten aparecer. Una técnica que permite transformar cualquier fragmento del mundo en piel, una suerte de duplicidad corpórea anatómica y protésica, en un estado de superficialidad virtual. Cualquier cosa puede devenir su piel, y esta piel en tanto órgano de la apariencia, podrá devenir cosa, en una duplicación del cuerpo. En el vestido, ese segundo cuerpo, ese vestido del alma, existimos como sensible, como imagen, en una apariencia efímera de las formas que convierte nuestra vida en hábito, sin que ello implique que nos pertenezca. Para Coccia, en el vestido encontramos un lugar de coincidencia entre el *bios* y el *ethos*, una vida definible por algo diferente de sí (una imagen), que no puede ser definida en términos sustanciales, ni ontológicos. Ese existir fuera de nosotros, define la vida sensible en una suerte de eternidad impersonal que escapa al nacimiento y a la muerte, en todo lo transferible e infinitamente apropiable que contiene. La definición de Coccia es más que elocuente, “solo la imagen es eterna y la moda es el órgano de la eternidad”, en su capacidad de

⁹ “Viene riconosciuto allà veste un primato ovunque si consideri la figura umana come essenzialmente vestita, ovunque si pensi che l'uomo diventa tale, distinguendosi dagli animali, proprio grazie al fatto di essere vestito: la veste è ciò che conferisce all'uomo la sua identità antropologica, sociale, religiosa, in una parola, il suo essere” (Perniola, 1998: 80)

capturar lo real (psíquico o objetual), multiplicarlo, y hacerlo infinitamente apropiable.

Fluido cósmico

Reabrir la cuestión del mundo a partir de la vida de las plantas ha sido otro de los caminos que ha explorado Emanuele Coccia para reflexionar en torno a la noción de medio. Una forma de salir de la reducción del espíritu a la sombra antropomórfica que la modernidad cartesiana le había asignado. Las plantas constituyen la forma paradigmática de la razón como un espíritu que se ejercita en formación de sí en la semilla como medida de esta coincidencia. Salir de la sombra antropomórfica implicará no reducir la racionalidad a una simple función del psiquismo humano o animal, o como un atributo de un solo ente, sino describirlo como un hecho cósmico. “Para existir, la planta debe confundirse con el mundo, y no puede hacerlo sino en la forma de la semilla: el espacio en el que el acto de la razón cohabita con el devenir de la materia” (Coccia, 2017: 27). Efectuar la razón en la semilla implica, a diferencia de la Modernidad, distanciarse del espacio de contemplación estéril, no constituye el espacio de existencia intencional de las formas, sino la fuerza que hace existir una imagen como destino específico de un objeto o individuo, como necesidad cósmica y no como capricho individual.

Este movimiento nos conduce a retomar una tradición filosófica antigua. “Lo que, de manera más o menos arbitraria, llamamos filosofía ha nacido y se comprendía, desde el origen, como interrogación sobre la naturaleza del mundo, como un discurso sobre la física (*peri tes physeos*) o sobre el cosmos (*peri kosmou*)” (Coccia, 2017:29). Identificar la naturaleza y el cosmos como objetos privilegiados del pensamiento, permite no hacer de la naturaleza un principio separado. Parafraseando a Coccia, la naturaleza es lo que permite ser al mundo e inversamente todo lo que liga a una cosa al mundo está en su naturaleza, no existe separación entre la materia y lo inmaterial, la historia y la física. Sin embargo, hace tiempo que no se contempla la naturaleza, debido a la separación entre aquello que corresponde como

objeto a otras disciplinas¹⁰. Debido a la privación de sus objetos supremos, la filosofía ha sido desplazada de su posibilidad de ocuparse del mundo, y ha quedado relegada a una reflexión sobre las imágenes producidas por el hombre en el pasado. Y son las ciencias naturales las que sufren el destierro principal, en la pretensión de la reducción de la naturaleza a todo lo anterior al espíritu, y por tanto, incapaz de participar de lo humano, y ocupar el lugar del sujeto. Esto es el resultado del rechazo de lo viviente y el hecho de que todo conocimiento es una expresión del ser de la vida. “Todo conocimiento cósmico no es más que un punto de vista (y no solamente un punto de vista) toda verdad no es más que el mundo en el espacio de mediación de lo viviente. No se podrá jamás conocer el mundo en cuanto tal sin pasar por la mediación de lo viviente” (Coccia, 2017: 31). Para conocer el mundo es imprescindible un mediador que nos permita acceder a donde no llegamos.

Para Coccia, este no es un problema desconocido para la física contemporánea, quien ha usado las máquinas como mediadores capaces de ocupar una posición suplementaria y protésica de los sujetos, pero que sin embargo se oculta como proyección de los ojos de la física. Desde esta perspectiva, los satélites, microscopios, telescopios, aceleradores no serían más que ojos inanimados que permiten observar el mundo mediante un uso incapaz de ver la vida que las habita: “el ojo cósmico que ellas mismas encarnan”. Se vuelve insuficiente preguntarle al hombre qué significa estar-en-el-mundo, como lo ha hecho Heidegger y gran parte de la filosofía del siglo XX, en tanto que significa una reproducción muy parcial de cosmos. Resituar la mirada a las formas elementales de la vida animal como señala Uexküll¹¹ tampoco

¹⁰ En su libro *Nunca fuimos Modernos* Bruno Latour afirma que la constitución moderna divide la representación de objetos y representación de sujetos. Por ello los sujetos están lejos de las cosas. Hobbes y Boyle distribuirán culpas y méritos simétricamente (sobre un trasfondo híbrido) porque aún no estaba dividida la pura fuerza social del puro mecanismo natural. Luego los seguidores de Boyle asignarán al científico ser el portavoz de la naturaleza y los de Hobbes asignarán al soberano ser el portavoz de los ciudadanos, operando una separación que en el siglo XIX encontrará su expresión definitiva.

¹¹ Como señala Giorgio Agamben en su libro *Lo abierto*, las investigaciones sobre el ambiente animal de Uexküll “expresan el abandono sin reservas de toda perspectiva antropocéntrica en las ciencias de la vida y la radical deshumanización de la imagen de la naturaleza (no tiene que sorprender, por lo tanto, que ejercieran fuerte influencia sobre Heidegger – el filósofo del siglo XX que más se esforzó por separar al hombre del viviente- como sobre aquel otro, Gilles Deleuze, que trató de pensar al animal de modo no antropomórfico” (Agamben, 2006:80)

alcanza, en tanto que ya existen otros observadores del mundo. “Las plantas son los verdaderos mediadores: son los primeros ojos que se han posado y abierto sobre el mundo, son la mirada que alcanza a percibirlo en todas sus formas. El mundo es ante todo lo que las plantas han sabido hacer de él” (Coccia, 2017: 32).

Siguiendo esta línea de razonamiento, una posibilidad sería interpretar la relación de las plantas con el mundo desde el modelo de Uexküll. Para el naturalista alemán mundo unitario no existe, del mismo modo que no existen un espacio y tiempo igual para todos los vivientes. “Todo ambiente es una unidad cerrada en sí misma que resulta de la extracción selectiva de una serie de elementos o de marcas en la *Umgebung*, que no es sino, a su vez el ambiente del hombre” (Agamben, 2006:81). De esta mirada, el medio es un producto físico, que no puede ser deducido de factores físicos o fisiológicos, está sostenido por un marco temporal y espacial consistente en una serie de caracteres perceptivos. Sin embargo, Coccia afirma que este modelo es insuficiente, ya que concibe la relación con el mundo bajo la forma de cognición y de acción, lo cual restringe el acceso al mundo a esos dos canales. Esto supone aceptar la idea de que el resto de la vida de un individuo estuviera cerrada en sí mismo y no lanzada al mundo. “A continuación, aunque se trata de una consecuencia de esta limitación principal, el modelo de Uexküll prevé que el acceso al mundo sea de naturaleza orgánica, es decir, que tenga lugar en un órgano y a través de él- poco importa si se trata de un órgano cognitivo o práctico-” (Coccia, 2017: 50).

Las plantas no actúan, ni perciben, al menos no mediante órganos específicos destinados a esa función. Estas se abren al mundo para fundirse con él en un proceso de inmersión poblado de influencias sobre su medio. Como propone Coccia, si el medio no comienza más allá de la piel, es porque el mundo ya está en su interior. Por ello no puede considerarse la acción del viviente como una forma de ingeniería del ecosistema. Y acá radica el principal error de una ontología cibernética de corte antropomórfico. Contrariamente, tomar la atmósfera como espacio de mixtura, superando la idea de composición y fusión, permite pensar que las cosas que forman el mundo, se mezclan sin perder la identidad. La unidad de la mixtura no tiene nada de mecánico, ya que mezclarse sin fundirse significa compartir el mismo soplo, no

una identidad¹². Tomar la planta como el paradigma de la inmersión, y a la flor como forma paradigmática de la racionalidad, en tanto expresión de lo sensible, nos permite pensar a la filosofía desde una condición atmosférica. Esta puede aparecer en cualquier lugar y en cualquier momento, y no como un acontecimiento histórico con fecha de inicio y de muerte, tantas veces declarada a la filosofía. Por ello, la condición atmosférica del conocimiento filosófico impide la reducción de la filosofía a un saber definido por un objeto, un método, o estilo específico que excluye a otros. El pensamiento filosófico es conocimiento indisciplinado, más allá de toda doctrina, alejada de cuestiones prefijadas, problemas propios, es atmosférico, no está en ninguna parte, y está en todos lados, donde exista algún comercio de lo sensible. Emancipar de la filosofía la concepción mediática de la imagen implica emancipar el pensamiento filosófico del proyecto moderno de antropomorfización que ha reducido el comercio invisible de las imágenes a una actitud de conocimiento. Dicho proceso ha derivado en una administración técnico-artificial de la vida sensible por parte de las economías audiovisuales, y un discurso filosófico que oscilando entre procesos de legitimación y de crítica se mueve en el ámbito de las razones y de las obligaciones del hombre, perdiendo de vista los diversos modos existencia de la vida detrás de la parafernalia mediática.

238

Mayo -
junio
2019

Conclusión

De este desarrollo se pueden inferir algunas conclusiones derivadas de los planteos de Emanuele Coccia que esbozaremos del siguiente modo:

- El proyecto de antropomorfización moderna derivó en una profundización de la reducción de la imaginación y la sensibilidad a una actitud de conocimiento. Este proyecto afectó en forma determinante al rol de la filosofía en la comprensión de la vida. Si bien la estética del sentir fue capaz de resituar el campo *aesthesis* como

¹² “La atmósfera, la esfera del soplo, su horizonte extremo, es esta forma de intimidad y de unidad que se define no por homogeneidad de la sustancia o de la forma, sino por el compartir el mismo soplo, un aire de familia a propósito de una colección de una colección de elementos que no es una simple combinación de objetos diferentes” (Coccia, 2017: 58-59).

espacio de disputa política, la reducción de esta a un problema fenomenológico generó la necesidad de pensar una estética de la sensación capaz de superar la encrucijada de esta actitud crítica de corte teológico.

- Para salir de esta reducción crítica, Emanuele Coccia nos propone recuperar la noción de vida sensible, como esa facultad que los seres vivos poseen para relacionarse con las imágenes. En el comercio invisible de las imágenes encontraríamos esos diversos modos de existencia, capaces de exceder la comprensión de lo humano, y conformar aquello que concebimos como los múltiples modos de expresión de la vida. Sin embargo, es posible afirmar que en la actualidad la administración técnico-artificial de la vida sensible por parte de las economías audiovisuales opera sobre estos modos existencia, generando extensas cadenas mediáticas de visibilidad con fines económicos, políticos y sociales que afectan nuestra relación con las imágenes.

- Esta administración técnico-artificial de la vida sensible por parte de las economías audiovisuales contiene algunas implicaciones que afectan los modos de existencia medial. Vivimos en una medialidad administrada donde el secreto teatro natural comienza a ser sustituido por arquitecturas sensibles capaces de gobernar seres y cosas. El problema de la emancipación en relación con la imagen pobre, en los términos que lo plantea Steyerl, parecería seguir atada a una relación de predeterminación estructural ligada a la calidad de resolución. La misma se afirma sobre una crítica al paradigma de la representación, pero desconoce la producción, reproducción y administración natural y técnica de lo representado más allá del espectro subjetivo y objetivo de la encrucijada moderna.

- Por último, y como consideración final, es importante llamar la atención sobre la reflexión filosófica donde la crítica parece haber sido absorbida por la misma lógica racional antropomórfica que la precede. El desplazamiento hacia una lógica de la sensación en las últimas décadas quizás represente un primer intento de emancipación de una concepción mediática de la imagen. Esto implica no reducir la vida sensible a un conjunto de predeterminaciones sustanciales o estructurales, circunscriptas al plano de la conciencia, o a una referencia objetiva. Recuperar la consideración del espacio medial como comercio invisible de lo sensible, podría ser la principal tarea de la filosofía. Una filosofía de las intensidades sensibles no

cuantificadas por las arquitecturas senso-reactivas de las cadenas de montaje mediáticas del capitalismo audiovisual.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Coccia, Emanuele (2011). *La vita sensibili*, Il mulino, Bologna.
- Coccia, Emanuele (2011). *La vida sensible*, Marea, Buenos Aires, 2011
- Coccia, Emanuele (2011). "Naturaleza es técnica. Entrevista". 07/12/2011 - *Clarín.com*, Revista Ñ. Disponible en https://www.clarin.com/ideas/emaunuele-coccia-averroes-la-vida-sensible_0_rkwwLx52DXx.html
- Coccia, Emanuele (2017) *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*., Miño Davila, Buenos Aires.
- Cuomo, Vincenzo (2014). *Eccitazioni mediali. Forme di vita e poetiche non simboliche*, Kaika, Roma.
- Duque, Félix (2010). "Ontología negativa. Móviles sin sustancia, distancia sin sitios", en Gabriel Aranzueque (coord.), *Ontología de la distancia. Filosofías de la comunicación en la era telemática*. Abada, Madrid, pp. 23-54.
- Perniola, Mario (1998). *Transiti. Filosofia e perversione*, Castelvecchi, Roma
- Perniola, Mario (2008). *Del sentir*. Pre-textos, Valencia, España, 2008
- Sadin, Eric (2017). *La humanidad aumentada, la administración digital del mundo, Caja negra*, Buenos Aires, Argentina.
- Turcke, Christoph (2012). *La società eccitata. Filosofia della sensazione*. Bollati Boringueri, Torino.
- Steyerl, Hito (2014). *Los condenados de la pantalla*. Caja Negra, Buenos Aires.