

El encuentro y la tecnología virtual¹

The meeting and virtual technology

Héctor Mauricio Cataldo González²
University of Santiago, Chile
Universidad de Santiago de Chile

Recepción: 20 de noviembre del 2021

Evaluación: 25 de abril del 2022

Aceptación: 29 de abril del 2022



1 Este artículo está enmarcado dentro del trabajo investigativo del Grupo de estudios clásicos en comunicación, GRECCO, perteneciente al Centro de estudios e investigación Enzo Faletto, CEIEF, de la Facultad de Humanidades y de la Escuela de periodismo de la Universidad de Santiago de Chile, USACH.

2 Doctor en Filosofía, Investigador asociado Centro de estudios e investigación Enzo Faletto, Facultad de Humanidad, Universidad de Santiago de Chile.

<https://orcid.org/0000-0002-0220-482X>

Correo electrónico: hector.cataldo@usach.cl

Resumen

El artículo despliega el concepto de *encuentro* a partir de una lectura del §48 de *El Ensayador* de Galileo Galilei, desarrollando un análisis que proyecta una interpretación crítica de la tecnología de la realidad virtual actual. Asimismo, a partir de un análisis específico acerca del lenguaje, que tanto Friedrich Nietzsche como Hannah Arendt desarrollan en determinados escritos, sostengo, aplicando el análisis del concepto de *encuentro*, que la razón científica galileana, suprime, clausura y rechaza la percepción humana instalando en su lugar el invento científico moderno, a saber, la realidad matematizada moderna-contemporánea, y cuya expresión actual es la tecnología digital. De este modo, concluyo el artículo con una crítica a los aparatos tecnológicos de extracción de datos, tomando como directriz el despliegue analítico del *encuentro*.

Palabras clave: encuentro, realidad virtual, Galileo, percepción.

Abstract

The article unfolds the concept of *encounter* from a reading of §48 of Galileo Galilei's *The Assayer*, developing an analysis that projects a critical interpretation of current virtual reality technology. Likewise, from a specific analysis about language, which both Friedrich Nietzsche and Hannah Arendt develop in certain writings, I argue, applying the analysis of the concept of *encounter*, that Galilean scientific reason suppresses, closes and rejects human perception installing in its place the modern scientific invention, namely the modern-contemporary mathematized reality, and whose current expression is digital technology. In this way, I conclude the article with a critique of the technological devices for data extraction, taking as a guideline the analytical deployment of *encounter*.

Keywords: encounter, virtual reality, Galileo, perception.

Cuando Galileo, en el §48 de *El ensayador* (1981), expone los ejemplos del calor y la cosquilla, jamás pensó que de allí se podría derivar una determinada comprensión del *encuentro* entre los cuerpos. En efecto, en el ejemplo de la cosquilla, los dedos que la producen en la espalda de otra persona, no sienten la cosquilla que producen. Esto faculta a Galileo para considerar que al acercarse la mano al fuego, el calor que me produce el fuego en ningún caso puede conducir a afirmar que el fuego posea la cualidad del calor; sólo me indica que al acercarme a determinado cuerpo, el fuego en este caso, este *acercamiento-encuentro* me produce calor. En el *encuentro* con otros cuerpos tengo una serie precisa de sensaciones que son propias de esos *encuentros* singulares, pero que, sin embargo, nada me dicen de los otros cuerpos, salvo que con tal o cual cuerpo tengo tal o cual sensación, y con otros no. Esto es relevante puesto que las cualidades de los cuerpos son “exclusivas” de esos *encuentros* y no de otros. Por ejemplo, con el cuerpo fuego *encuentro* calor, con el cuerpo agua *encuentro* humedad, con el cuerpo viento *encuentro* aire en movimiento, etc., pudiendo, a su vez, el aire en movimiento ser húmedo o seco. Al no poder estar seguro que estas cualidades pertenecen a los cuerpos con los que me *encuentro*, sólo puedo señalar que “nos las producimos en el encuentro”. ¿Qué es entonces el *encuentro*? ¿Qué quiere decir “encontrarse”?

En primer lugar, el *encuentro* no es del todo una disposición de los cuerpos: si bien puedo querer o no querer tal o cual *encuentro*, no puedo dejar de estar en una relación de *encuentros*, estando ligado a los dispositivos sociales, planetarios y del Universo. El concepto de ‘dispositivo’ se puede rastrear en Michel Foucault, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Paolo Virno³, estableciendo una estrecha temática discursiva con el campo que discute en torno al concepto de máquina y lo maquínico. Autores como Lewis Mumford, Gilbert Simondon, Karl Marx, Gilles Deleuze y Félix Guattari, Maurizio Lazzarato y Paolo Virno⁴, han puesto en movimiento ricos entramados discursivos y argumentales en torno a la máquina, que sin estar concluidos o terminados, en estos entramados (dispositivos y maquínico) se desliza un mismo hilo conductor: hay una realidad “previa”, una “pre” realidad de la que el individuo

3 Para una mirada introductoria a la exposición y discusión acerca del concepto de dispositivo, sugiero se confronte: Foucault, M. (1991 y 2006); Agamben, G. (2015); Deleuze, G. (2005) y Virno, P. (2005).

4 Respecto a la exposición y discusión del concepto de máquina sugiero los siguientes autores: Mumford, L. (2010); Simondon, G. (2007 y 2009); Marx, K. (1958); Deleuze, G. y Guattari, F. (2012); Guattari, F. (1996); Lazzarato, M. (2014) y Virno, P. (2005).

humano depende absolutamente porque es constituido por ella en diversas modulaciones. Tomando como ejemplo a Agamben:

Llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder es evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, los ordenadores, los teléfonos móviles y el lenguaje mismo. (...) tenemos, pues, dos grandes clases, los seres vivientes (o las sustancias) y los dispositivos. Y entre ambos, en tercer lugar, los sujetos. Llamo sujeto a lo que resulta de las relaciones y, por así decir, del cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos (2015, pp. 23-24).

Y para el caso de la naturaleza, como dispositivo distinto de la sociedad, tomemos como ejemplo a Paolo Virno cuando sostiene que:

(...) preindividual es, en primer lugar, la percepción sensorial, la movilidad, el fondo biológico de la especie (...) La sensación escapa a una descripción en primera persona: cuando percibo, no es un individuo individuado el que percibe, sino la especie como tal. A la movilidad y a la sensibilidad se le adosa el pronombre anónimo «se»: se ve, se oye, se siente dolor o placer. Es cierto que la percepción posee a veces una tonalidad autorreflexiva: basta con pensar en el tacto, en aquel tocar que es siempre, también, un ser tocado por el objeto que se está manipulando. El que percibe se advierte a sí mismo cuando se extiende hacia la cosa. Pero se trata de una autorreferencia sin individuación. Es la especie la que se autoadvierte en el manejo, no una singularidad autoconsciente (2005, p. 229).

Tanto Agamben como Virno son ejemplos de lo que expreso con el concepto de *encuentro*, emparentado al concepto de dispositivo (y al de máquina). Baste para precisar el sentido del *encuentro*, las dos descripciones anteriores, enfatizando el *factum* de las relaciones entre los cuerpos, sean naturales o no: por un lado, los múltiples procesos de singularización en los que puede brotar un sujeto o la realidad preindividual, que es la base de la subjetivación singular; por otro lado, el proceso natural. Hay entonces cuerpos reales, concretos, empíricos, que nos afectan y nos producen diversas sensaciones, de acuerdo con la cuales nos relacionamos. Una característica principal de este *encuentro* es que él es múltiple, plural, diverso. Hannah Arendt afirma que

“la pluralidad es la ley de la Tierra” (1984, p. 31). Una de las consecuencias de esta ley es que los cuerpos u organismos vivos no se constituyen, o forman, de “dentro hacia fuera”, como si de una esencia interna y oculta emanara todo lo que se requiere para dar forma a los cuerpos. Éstos “(...) no sólo están en el mundo, sino que *forman parte de él*, y ello precisamente porque son a la vez sujetos y objetos que perciben y son percibidos” (p. 32), y que “(...) *nada* de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, *existe en singular*; todo lo que es está *destinado* a ser percibido por alguien” (p. 31). Citando a Adolf Portmann, Arendt señala: “Esto significa que la forma misma de un animal ‘debe apreciarse como un órgano especial de referencia relacionado con un ojo que contempla (...) El ojo y lo que contempla componen una unidad funcional cuya compenetración se ciñe a reglas tan precisas como las que rigen la relación entre el alimento y los órganos digestivos’” (p. 42). El órgano sensorio y lo que éste percibe son inherentes, y sólo la abstracción los puede separar. A su vez, cada órgano del cuerpo forma parte, no sólo del cuerpo, sino del conjunto de los cuerpos que componen el planeta Tierra, y el Universo. De tal modo, si cada cuerpo está “destinado” a ser percibido, tal destinación debe referir a un “mandato” proveniente de su exterioridad, en la que el “entorno” forja a ‘sus’ cuerpos. Así las cosas, cuando afirmamos que nuestros órganos sensorios perciben ‘porque’ hay objetos que deben ser percibidos, estamos diciendo que “las sensaciones forjan a sus respectivos sujetos (u objetos, según sea el caso)”. ¿Qué sentido tendría el color de los cuerpos si no hubiera ojos para mirarlos o el sonido si no hubiera oídos para escucharlo? Si no existieran cuerpos que suenan, no tiene sentido tener oídos.

Volviendo al entramado del *encuentro*, sensorialmente no puedo conocer lo que los otros cuerpos son, puesto que las sensaciones refieren a mi cuerpo en relación con el *encuentro* con los otros cuerpos. Lo único preciso que se puede señalar es que los *encuentros* determinan mis sensaciones. Y esto nos conduce, por un lado, a que existen concretamente los cuerpos que percibo, pero no puedo saber sensitivamente qué son esos cuerpos. Se sigue, pues, que el conocimiento racional, conocimiento de lo que los cuerpos son (en el sentido de ‘verdad’), es posterior al *encuentro*, esto es, posterior al “conocimiento sensorial”. El conocimiento ‘racional-científico’ es un conocimiento que “llega tarde”. Es un conocimiento “siempre segundo”, más no por ello irreal. Por tanto, no se trata aquí del conocimiento ‘racional-científico’ de los cuerpos.

El *encuentro*, como experiencia, me determina en cuanto a mis sensaciones, que supongo comunes al resto de la especie y a otras especies u organismos vivos. Esta determinación puede ser positiva o negativa, es decir, me hace bien o me hace mal, me otorga placer (como, por ejemplo, si tengo frío, el calor que me produce el fuego es placentero) o me displace (si tengo calor, el calor que me produce el fuego no es placentero) (Spinoza, 2007). Por esta razón, el *encuentro* no está referido al conocimiento ‘racional-científico’, sino a cómo nos afectamos, entre los cuerpos. Así como el *encuentro* con el organismo vivo llamado fuego me produce calor, así debiera afectarlo yo, y producir en él algo, y eso no se puede saber científicamente. Considero relevante este *encuentro* porque se presenta en el lugar donde Galileo otorga sentido al desarrollo de su teoría científica, a saber, que los órganos sensorios sólo pueden notificarnos de este *encuentro* pero no del conocimiento ‘racional-científico’, que se elaborará bajo otros presupuestos y dinámicas metodológicas, sobre todo, y como ya es ampliamente sabido, bajo el aprendizaje de la lengua matemática en la que está escrita la naturaleza (1981, pp. 57-64).

Entiendo la experiencia, entonces, como un tipo de conocimiento derivado de las sensaciones producidas en mí en el *encuentro* con otros cuerpos, esto es, de lo que los cuerpos nos hacemos, y no de lo que los cuerpos son: en el *encuentro* los cuerpos gestan lo que son. Se sigue, entonces, que la experiencia no es mía. El conocimiento racional que anhela Galileo requiere “saltarse” el *encuentro*, impidiendo comprender la experiencia como un encuentro que afecta a los ‘encontrantes’, y que no puede ser de otro modo, a menos que se modifique sustancialmente el “orden cósmico”. Galileo sigue de largo motivado por el “poder de la razón”, pero no es baladí pasarlo por alto: precisamente está allí el eje bisagral que proporciona el ingreso al mundo matematizado, donde la realidad tecnológica virtual actual es su expresión de contigüidad, por un lado, y por otro, perfila la comprensión de la realidad como una extensa secuencialidad de ‘y’, esto es, del fuego y sus colores, y sus movimientos, y sus calores, y la madera que hace de combustión, y el sonido que ello emite, y la luz que genera, etc. Ahora bien, llamo conocimiento empírico al *encuentro* mismo, es decir, a la secuencialidad de ‘y’, considerando que este conocimiento refiere a las sensaciones que en mi cuerpo produce el *encuentro*, siendo posible solo si existe un determinado y preciso *encuentro*. Pero no sería un conocimiento científico, puesto que lo que el objeto es queda fuera del alcance epistémico del *encuentro* y, sin embargo, tenemos al objeto “al frente nuestro”. Al respecto, Lewis Mumford sostiene que:

El mundo real en el que moran los seres vivos es literalmente indescriptible en su riqueza y complejidad: una profusión vital de moléculas, organismos y especies, que se mezclan aportando su propia impronta de incontables adaptaciones funcionales y transformaciones selectivas, resultado de miles de millones de años de evolución. Solo una fracción infinitesimal de estos bastos cambios es visible o reducible a una magnitud matemática del tipo que sea. La forma, el color, el olor, las sensaciones táctiles, las emociones, las apetencias, las sensaciones, las imágenes, los sueños, las palabras, las abstracciones simbólicas, es decir, toda la plenitud de la vida de que hace gala hasta cierto punto incluso el ser más humilde: nada de ello puede resolverse mediante una ecuación matemática ni convertirse en una metáfora geométrica sin eliminar gran parte de experiencia relevante (...), el desmembramiento del organismo humano realizado por Galileo, quien consideró que la mente era capaz de actuar sin necesidad del resto de miembros del cuerpo, como si el ojo y el oído vieran y oyeran por sí solos, y como si el cerebro, también aislado, se dedicara en estado puro a la función especializada de la reflexión matemática” (2011, p. 90).

Tenemos, pues, que la apuesta de Galileo trae consigo un cercenamiento de la experiencia humana; cercenamiento que se expresa de doble modo: por un lado, excluyendo el papel del cuerpo y, por otro, reduciendo los objetos de la naturaleza a elaboraciones matemáticas. Este cercenamiento, que trae consigo la reducción del acontecer a elementos cuantitativos, “(...) condena a quien utilice este método a la incompetencia para aprehender cualquier tipo de comportamiento orgánico” (p. 92). La objetividad tiene la paradoja de que su significado refiere, al mismo tiempo, que para conocer los objetos hay que prescindir de la subjetividad del sujeto, pero hay que ocupar las facultades mentales para “conocer” los objetos, en la creencia de que aquello que matematizamos es el objeto. Galileo no cae en cuenta de que el conocimiento que está inaugurando es, en realidad, un mundo que está siendo forjado. No está descubriendo nada, sino que está inventando-fabricando “todo”. En este mundo que está siendo parido a través de él, y de otros, por supuesto, el *encuentro* entre los cuerpos debe ser secundario con respecto a la relación entre el ‘inteligible-razón’ y el ‘inteligible-matemático’ de los cuerpos. Sin embargo, con Nietzsche abrimos otra perspectiva.

La relación con Nietzsche y Arendt

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2011, pp. 609-620), Nietzsche nos ilumina al respecto. En efecto, en la crítica a la relación entre

palabra y objeto, Nietzsche se pregunta “¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso. Pero, partir del estímulo nervioso, inferir además una causa existente fuera de nosotros, eso ya es el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón” (p. 611). Es decir, la palabra, en cuanto “reproducción”, vuelve a producir, en sonido, lo que sintió el cuerpo. La palabra no es sólo lógicamente segunda con respecto al estímulo, sino que, además, enuncia algo que ya no siente el cuerpo, sino que recuerda haberlo sentido. La palabra enuncia lo que la memoria recuerda, y no lo que siente: la palabra enuncia una ausencia. El presente del estímulo se evapora cristalizándose en el recuerdo, separando el sentir de la palabra. O, más bien, mostrando que son dos instancias distintas. El *encuentro*, por tanto, precisa ese sentir, más no la palabra que anuncia y enuncia ese *encuentro*. *El encuentro* no se puede decir. De esta manera, el enunciado científico, el axioma, el principio, “refieren a otra cosa” que, en ningún modo, es el *encuentro*, la realidad perceptual.

Nietzsche asevera luego: “¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada a su vez en un sonido articulado! Segunda metáfora. Y en cada caso, un salto total de esferas, adentrándose en otra completamente distinta y nueva” (p. 611). Estímulo nervioso, imagen, sonido articulado: tres momentos distintos que transitan de lo material a lo invisible y nuevamente a lo material. Precisamente, lo invisible, la actividad del pensamiento, es lo que está pasando de contrabando. La actividad del pensamiento, como actividad invisible, se hace visible/material con el lenguaje, y en particular, con la metáfora (Arendt, 1984, pp. 118-151). Arendt sostiene que “(...) las palabras, en sí mismas dotadas de significado, se parecen (*eoiken*) a los pensamientos (*noē-mata*)” (p. 119). El pensar es una actividad invisible, distinta al lenguaje que la nombra, con lo cual no sólo el lenguaje es distinto al pensar, aunque se parecen, sino que el lenguaje no nombra, nunca, directamente las cosas perceptuales, sino a los pensamientos acerca de las cosas perceptuales. Más adelante la autora nos dice que “(...) la metáfora, que salta el abismo que existe entre las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de los fenómenos, fue ciertamente el más bello regalo que el lenguaje pudo hacerle al pensamiento (...)” (p. 127). De este modo, la metáfora “une” las actividades mentales con la actividad sensorial.

Volviendo a Nietzsche, éste nos pide que:

(...) imaginemos una persona que sea totalmente sorda y que jamás haya tenido ninguna sensación del sonido ni de la música: así como esta persona, por ejemplo, mirará con asombro las figuras acústicas de Chladni en la arena, y al descubrir su causa en las vibraciones de la cuerda jurará que desde ese momento ha de saber a qué denominan sonido los humanos, así nos sucede a todos nosotros con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieves y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencialidades originarias. Del mismo modo que el sonido toma el aspecto de figura de arena, así la enigmática X de la cosa en sí se presenta una primera vez como excitación nerviosa, luego como imagen, finalmente como sonido articulado (2011, pp. 611-612).

El lenguaje es la arena que hace creer que, porque decimos algo acerca de los cuerpos en el *encuentro*, estamos diciendo lo que esos cuerpos son. Pero los cuerpos son reales, es decir, los sentimos, nos encontramos con ellos y nos afectan, más no podemos conocerlos. ¿Y qué problema hay en no poder conocer los cuerpos que nos afectan? ¿Para quiénes es un problema el conocimiento así no dispuesto? Para el pensamiento científico, cuya orientación primera diseña Galileo, yendo más allá del *encuentro*. Al respecto escribe Nietzsche:

Pensemos un poco más en la formación de los conceptos: toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto cuando deja de servirle a la vivencia originaria, única y por completo individualizada, gracias a la cual se generó, por ejemplo, como recuerdo, y tiene que pasar a adaptarse a innumerables vivencias más o menos similares, esto es, hablando con rigor, nunca idénticas; es decir, tiene que valer al mismo tiempo para casos claramente diferentes. Todo concepto se genera igualando lo no-igual (p. 612).

Dicho de otro modo, el concepto no refiere ni expresa lo real. Al revés, margina, excluye, expulsa lo perceptual y, al mismo tiempo, como no puede apresar la sensación, la reduce a irreal, “convirtiendo” el mundo conceptual en real y, luego, en “el mundo”. Con Galileo se inaugura, por el lado del ‘encubrimiento’, como diría Husserl, el mundo científico “saltando” o “atravesando” las percepciones. Si tomamos en consideración la afirmación de Marx, “(...) no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (1958, p. 16), es decir, que las condiciones materiales de existencia determinan la conciencia de cada individuo, para luego sostener que “(...) la

primera premisa de toda historia humana (...), es la existencia de individuos humanos vivientes” (p. 19) –quienes para existir deben tener satisfechas sus necesidades vitales, pues de otro modo no podrían estar en el mundo–, es que la matematización galileana de la realidad es ‘otro mundo’, un ‘mundo posible’, pero no *el* mundo. La existencia de individuos y, por extensión, de organismos vivos, debe suponer una serie constante de *encuentros*, muchos de ellos involuntarios, que hacen posible su alimentación, su respiración, su hidratación, etc. En este sentido, para satisfacer los requerimientos básicos de existencia de todo organismo, no es lo mismo estar en el Himalaya que en el desierto de Atacama, puesto que “(...) las condiciones naturales con que los hombres se *encuentran*, las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y de otro tipo (...)” (p. 19), determinan el modo en que aquellas se satisfagan.

Lo relevante es que el encuentro tiene la característica de una inmanencia, en donde los cuerpos diluidos conforman unidad y aparecen como lo que son, en plural. El mundo que se genera a partir de Galileo comienza en la “conciencia”, puesto que suprime como real la sensoriedad del encuentro. Hay que recordar que Galileo afirma que la naturaleza está escrita en lengua matemática (1981, p. 63) y que, por tanto, las otras lenguas no pueden acceder al conocimiento de ella. Todo lo que las otras lenguas afirmen de ella no es válido puesto que no lo afirman matemáticamente. De cierto modo, las otras lenguas vivirían una relación ficticia, irreal con la naturaleza. Al mismo tiempo que universaliza el conocimiento a través de la matematización de la naturaleza, vuelve más descorporizada a ésta. De cierto modo, el planteamiento galileano es un procedimiento de mutua descorporización entre el cuerpo humano y los cuerpos de la naturaleza.

El *encuentro* y la realidad tecno-virtual

El *encuentro* refiere, entonces, a las sensaciones que nos producimos en los cuerpos una vez que se perciben, pero no dice nada de lo que los cuerpos son, sino de lo que nos hacemos los cuerpos (tentados a sostener que el ser del objeto-cuerpo es lo que nos hacemos en el *encuentro*, mantendré la distinción por una comodidad metodológica). A su vez, la existencia real y concreta de los cuerpos hace patente la relación del *encuentro*. Lo que existe, entonces, son cuerpos en múltiples relaciones, materialidades que no cesan de constituirse a partir de la relación, del *encuentro*. Ahora bien, como he referido líneas atrás, el planteamiento galileano ha configurado el mundo moderno y

contemporáneo, primero sólo en Occidente, pero hoy de modo planetario y global. Y esta configuración se caracteriza a partir de la matematización del mundo, ampliamente analizada y criticada por Edmund Husserl, Theodor Adorno y Max Horkheimer, Lewis Mumford, Edwin Burt⁵, entre otros. El desarrollo de la tecnología virtual expresa hoy nítidamente la matematización de la realidad, sobre todo a partir de la implementación del asistente digital personalizado (Adp) –como por ejemplo Siri–, la Internet de las cosas (IC) o 5G⁶, expresan la matematización de la realidad y, por tanto, la “expulsión” del *encuentro*. Estas tecnologías funcionan con base en datos que obtienen de manera “extractivista” de los usuarios de las mismas, para devolvérselas, luego, como mercancías o productos “gratuitos”. Pues bien, la temática de los datos es interesante de analizar a la luz del planteamiento que he sostenido en torno al *encuentro*. ¿Qué son los datos en este contexto, sino información extraída al símil de como obtiene la razón, por medio del cuerpo, información acerca de los objetos que percibe? Edwin Burt, a propósito de Galileo afirma que “(...) el claro espíritu de Galileo advirtió la necesidad de desarrollar una nueva terminología que tradujese el proceso del movimiento mismo, de modo que los matemáticos tuvieran un firme punto de apoyo en los fenómenos” (1960, p. 98). Desde mi punto de vista considero que esta necesidad está siendo satisfecha hoy con el despliegue de la realidad virtual en cualquiera de sus modulaciones.

En las discusiones actuales acerca de la preeminencia del Big data⁷, Fulvio Mazzocchi sostiene que los datos se fabrican, jamás están desnudos (2020, pp. 32-41), lo que equivale a decir que no se obtienen de la realidad, sino que son el resultado de un proceso de creación. Escribe que “(...) el proceso de generación y gestión de los datos implica realizar varias elecciones y juicios,

5 Los textos a consultar son: Husserl (2008, principalmente párrafos del 1 al 12); Adorno y Horkheimer (2007) el capítulo sobre el “Concepto de ilustración”; Mumford (2011, cap. 3 y 4); Burt (1960, cap. 3).

6 Por tecnología de quinta generación entenderé la velocidad con la que la información se transporta. Esta concepción es crucial para la argumentación de este escrito, pues la velocidad no es simplemente un rasgo tecnológico, sino que es, por ejemplo, inherente a la lógica del consumo de información.

7 A partir del artículo de Chris Anderson (2008) “The end of theory. The data deluge makes the Scientific method obsolete”, se ha entablado una discusión acerca de la preeminencia de los datos sobre las posibilidades cognitivas de los/as investigadores/as para aprehender la realidad mediante la recopilación de información. Anderson postula que ya no es necesario elaborar hipótesis porque los datos, por sí solos, y siendo abrumadores con respecto a lo que las facultades cognitivas puedan potencialmente recabar y analizar, proporcionan la comprensión por contigüidad de datos, es decir, no tiene sentido preguntar por las causas de los hechos si los datos corroboran la relación entre éstos.

cada uno de ellos en cierto modo sesgado, sobre qué es significativo o fiable y qué no lo es” (p. 39). En esta misma línea argumental, Maestro Cano señala que “(...) los datos sin el entendimiento humano no aportan comprensión; no mientan nada y, por tanto, no significan nada” (2016, p. 453); esto quiere decir que los datos no pertenecen a la realidad porque son la mixtura del *encuentro*. Tanto Mazzocchi como Cano se inscriben dentro de la tradición que le otorga a la subjetividad una preeminencia en la generación de conocimiento científico, en el entendido, a mi parecer, de que la realidad es también humana. ¿Cuál es el límite o corte donde decimos y decidimos, al percibir, que esto es subjetivo y esto otro es objetivo? ¿Cómo podemos saber que esto es objetivo, si para decidir aquello debemos razonar? El *encuentro* es primario y el conocimiento científico es secundario. En este sentido, no podemos pasar por alto el análisis, arriba descrito, que realiza Nietzsche acerca del papel que cumple el concepto y, ahora por extensión, los datos e información que decimos obtener de la realidad.

Ahora bien, ¿qué ocurre si los datos son elaboraciones subjetivas y, a su vez, la fuente primaria del Big data? ¿Qué ocurre cuando afirmamos que las tecnologías digitales como IC o 5G funcionan a partir de los datos de las personas? ¿Son de las personas? No podemos, por ahora, sostener que el aparato tecnológico elabora subjetivamente los datos. Sin embargo, cabe hacer una pregunta que es bastante extraña: ¿Qué es lo que perciben las máquinas tecnológicas que luego transforman en dato? Extraña pregunta debido a que adjudico una cualidad de un organismo vivo a la máquina; empero, es el supuesto que subyace a un detector de humo, por ejemplo. Hay un *encuentro* entre el detector de humo y el humo. En la afección mutua de ambos cuerpos, el detector de humo “percibe” la “sensación” que el *encuentro* con el humo “le provoca”, pero en ningún caso el detector de humo puede informar acerca de lo que el humo es; de este modo, los datos que de él extraiga corresponden a lo que el aparato “siente”. Siguiendo la argumentación del *encuentro*, el detector de humo, y todo aparato tecnológico que busque la extracción de datos, sólo puede entonces considerar como dato lo que él mismo “elabora” a partir del *encuentro*, esto es, “expulsa”, en el propio *encuentro*, la causa de sí misma, es decir, de su potencial datificación, creando un mundo ‘virtual-real’. Obviamente el aparato no tiene subjetividad, hasta ahora. Sin embargo, el aparato ha sido creado por un informático/a o programador/a para que funcione de ese modo y recabe esa información. Así las cosas, la realidad

virtual, en cualquiera de sus modulaciones, no deja de ser la elaboración humana de un mundo al que le caben todas las aprensiones de Nietzsche, que citábamos antes.

Lo más medular en mi consideración, es que los datos que se dice que se extraen de la actividad de los usuarios de la tecnología digital no son, propiamente, “extraídos” de las personas, sino que son “diseñados” por la propia tecnología digital. En otras palabras: la tecnología digital busca modelar el comportamiento y las conductas de las personas⁸, adosando a los cuerpos los datos que dice obtener de ellos: adosamiento algorítmico. Por ejemplo, el hervidor “inteligente” que, estando conectado a una base de datos, le indica al usuario/a si es pertinente encender el aparato en la hora en que todo el barrio tiene encendido el hervidor, con el objetivo de proteger la capa de Ozono. O el censor que se encuentra en la llave de la ducha y va indicando la cantidad de agua que se consume en el baño y la posibilidad, entonces, de programar la cantidad adecuada para el baño corporal. El Adp puede indicar al usuario, por medio de la pulsera que tiene adosada a su muñeca, la cantidad de grasa que puede comer o los kilómetros que debe recorrer para bajar el colesterol, etc. En un caso hipotético de *Smart city*, el Adp puede señalar que, en virtud de la pulsera que el usuario lleva adosada a la muñeca, no es recomendable que transite por la calle X porque la mayoría de los conductores (que también tienen adosada la pulsera) están con las pulsaciones altas, indicando de esta manera un cierto peligro al conducir. En estos ejemplos, los aparatos tecnológicos instan a los usuarios a ciertos tipos de comportamientos que requieren la total credibilidad en lo que el aparato informa, mecanizando decisiones políticas y reduciendo la voluntad a mero receptor binario. Una de las más populares y conocidas tecnologías sea quizás el aparato que “percibe” la imagen precisa de la retina del ojo o las huellas dactilares. ¿Qué “perciben”, es decir, qué hacen estos aparatos tecnológicos digitales? Hay que recordar que la racionalidad científica es siempre segunda con respecto a lo que ocurre en el *encuentro* y que, por tanto, lo que importa es lo que se hacen ambos cuerpos en el *encuentro*. De este modo, el aparato obtiene una fotografía matematizable del cuerpo que percibe y luego, en el rango amplio que le otorga el caudal de diferencias que existe entre los organismos vivos y los cuerpos en general, especifica la correspondencia a una velocidad más

8 Comparto la comprensión del poder que Foucault expone, principalmente, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow (1988). Véase Foucault (1996).

rápida que la mente humana. Walter Benjamin consideraba que la fotografía era capaz de precisar detalles para los que el ojo humano no estaba facultado (2005, p. 13). El aparato matematiza la singularidad del órgano ocular, por ejemplo, y lo universaliza, convirtiendo esa imagen en la identidad de la persona. Luego, usted o yo, debemos cuidar de esta retina, o de la epidermis de los dedos, como si fuese lo que somos. El aparato ha transformado lo que hace (operación epistémico-política) en lo que es (operación ontológica). Junto con fabricar una identidad que homologa un comportamiento y una conducta, los aparatos, y con ellos, por supuesto, las empresas que sostienen esas tecnologías epistémico-políticas, hacen creer que lo que ellos “perciben” pertenece a los cuerpos percibidos.

Conclusiones

El *encuentro* establece una conexión (de tantas posibles) entre el planteamiento galileano del conocimiento de la naturaleza y los procesos de realidad virtual actuales, tomando como directriz el campo abierto de las problemáticas relativas a la percepción, en particular aquella que refiere al adosamiento algorítmico y la consiguiente determinación de las conductas y comportamientos de los usuarios de estas tecnologías. Al mismo tiempo que este escrito se suma a la crítica de la preeminencia de una determinada y específica comprensión de la razón, que se ha vuelto hegemónica, excluyente y autoritaria, el escrito ha mostrado que es posible escarbar en la propia génesis de los fundamentos de la ciencia moderna (y contemporánea) para establecer que el conocimiento científico suprime, esquiva, excluye el momento de la sensación, precisamente porque la razón no lo puede asir, y al mismo tiempo, ésta inventa, fabrica, diseña (no en un sentido peyorativo) un mundo. Del mismo modo opera, actualmente, la realidad virtual, puesto que una de sus premisas es la reducción de lo corpóreo a “soporte” de la subjetividad que es requerida por la realidad virtual para funcionar. En efecto, Galileo inventa un mundo, o al decir de Mumford, una megamáquina; entrega sus marcos, sus límites, sus contenidos. No se trata, pues, de lo que Galileo descubre, sino de lo que Galileo inventa, y esta diferencia es relevante dado que la verdad del mundo matematizado hegemoniza hoy el pensamiento y separa los otros pensamientos y prácticas que no se rigen por aquella matematización. El *encuentro* restituye el punto neurálgico de conflicto al mostrar, amparándonos en Nietzsche y Arendt, que el campo abierto de la percepción no puede redu-

cirse a las palabras que lo enuncian dado que tal homologación está precedida de una serie compleja de procesos internos que, más bien, dan cuenta que lo real no es sólo una subjetividad que se “hace real”, sino que pugna por serlo. Esto queda en evidencia en el propio texto de Galileo (*El Ensayador*); una obra que tiene por objetivo defenderse del proceso abierto por la Inquisición, es decir, un choque de fuerzas donde, mirando en perspectiva, triunfó Galileo. En otras palabras, el planteamiento galileano es político porque ins-taura las bases de un mundo que él está forjando. Por tanto, el análisis del *encuentro* muestra la condición política que subyace en el campo abierto de las percepciones.

En otro sentido, el *encuentro* se suscribe dentro de las discusiones en torno a lo maquínico. En efecto, el *encuentro* responde a la idea de la megamáquina de Mumford y de la servidumbre maquínica de Lazzarato, donde tales en-cuentros están envueltos en una serie de dispositivos para nada casuales ni azarosos, que determinan la modulación del encuentro y el tipo de subjetivi-dad que de allí se desprenda.

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2007). Concepto de ilustración. *Dialéctica de la ilustración* (pp. 59-96). Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2015). *¿Qué es un dispositivo? / El amigo / La iglesia y el reino*. Barcelona: Anagrama.
- Anderson C. (2008). *The end of theory. The data deluge makes the Scientific method obsolete*. WIRED. <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Benjamin, W. (2008). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Volumen II*. Madrid: Abada.
- Burt, E. A. (1960). *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Deleuze, G. (2005). ¿Qué es un dispositivo? *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (pp. 305-312). Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. (1988). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.
- Foucault, M. (1991). El juego de Michel Foucault. *Saber y verdad* (pp. 127-162). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Galilei, G. (1981). *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar.
- Guattari, F. (1996). La heterogénesis maquina. *Caosmosis* (pp. 47-54). Buenos Aires. Manantial.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lazzarato, M. (2014). *Signos, máquinas, subjetividades*. San Pablo: N-1 Ediciones.
- Maestro Cano, I. C. (2016). Reflexiones epistemológicas sobre el Big Data. *Eikasia, Revista de Filosofía*, 71, pp. 451-474. https://www.revistadefilosofia.org/revistadefilosofia_old/71-18.pdf
- Marx, K. (1958). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- Mazzocchi, F. (2020). Sobre el Big data. ¿Cómo podríamos dar sentido a los macrodatos? *Métode Science Journal*, 104, pp. 32-41. <https://metode.es/revistas-metode/document-revistas/sobre-el-big-data.html>
- Mumford, L. (2010). *El mito y la máquina I. Técnica y evolución humana*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Mumford, L. (2011). *El pentágono del poder. El mito y la máquina II*. Logroño: Pepitas de calabaza.

- Nietzsche, F. (2011). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Obras completas. Volumen I*. Madrid: Tecnos.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: La Cebra y Cactus.
- Spinoza, B. (2007). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. México: Porrúa.
- Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de sueños.