

SER Y MEMORIA
POR PIERRE LÉVY, UNIVERSIDAD DE MONTREAL¹

ÊTRE ET MÉMOIRE, PAR PIERRE LÉVY, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
(ORCID 0000-0003-1599-221X)

Resumen

El primer desafío de este artículo es reubicar el objeto de las ciencias humanas (la cultura y la significación simbólica) en continuidad con los objetos de las ciencias naturales. Planteo la hipótesis de que el significado no aparece repentinamente en la humanidad, sino que diferentes capas de codificación y memoria (cuántica, atómica, genética, nerviosa y simbólica) se acumulan y se tornan progresivamente más complejas, siendo la capa simbólica la más reciente de las “máquinas de escritura”.

El segundo desafío del texto es definir la especificidad y la unidad de la capa simbólica y, por lo tanto, el campo de las ciencias humanas. En contraste con cierta tradición logocéntrica, propongo que el simbolismo, si bien obviamente incluye el lenguaje, también abarca otras semióticas (como la cocina o la música) donde la ruptura/significante/significado no es tan pertinente como para las lenguas. El tercer desafío de este ensayo es mostrar que las formas culturales y las facultades interpretativas de la humanidad evolucionan con sus máquinas de escritura. La aparición de lo digital, en particular, deja entrever un refinamiento de las ciencias humanas y llega hasta el cálculo de la complejidad semántica. Este intento de redefinir las ciencias humanas en continuidad con las ciencias naturales presupone una ontología, o una metaontología, en palabras de Marcello Vitali-Rosati, para quien las nociones de escritura y memoria son fundamentales y que, en ruptura con la crítica kantiana, acepta la realidad plena de la espacialidad y de la temporalidad natural.

¹ Nota del Comité Editorial de *Heterotopías*: Nuestro agradecimiento a *Sens Public Revue* (Quebec, Canadá), en especial a Servanne Monyour, adjunta de redacción, por autorizar la traducción y publicación de este artículo, que apareció en el último número de dicha revista, en abril de 2019. A Silvia Tabachnik, por sus gestiones con Pierre Levy y su traducción.

Introducción: la hipótesis metaontológica

Según entiendo, la hipótesis metaontológica formulada por Marcello Vitali-Rosati procura encontrar el pasaje entre un realismo dogmático, para el cual el ser objetivo sería independiente de quienes lo perciben, y un relativismo irresponsable, según el cual solo existe realidad para un observador o un pensador... habiendo, pues, tantas realidades como puntos de vista. Esta empresa filosófica es de orden ontológico, ya que propone recuperar las cosas – inaccesibles e incognoscibles según el idealismo kantiano– tal como son, pero también es metaontológica, ya que abre la puerta a la negociación de una multiplicidad de formas de ser, multiplicidad que sería la de las cosas en sí mismas más que las de sus testigos. ¡Atención! El objetivo no es volver a un naturalismo ingenuo prekantiano, según el cual se accedería de inmediato a un ser ya dado. Por el contrario, como Marcello Vitali-Rosati afirma rotundamente en su artículo *“Pour une pensée pré-humain”*: “El Ser es inicialmente y originariamente mediación”. Entendemos, por lo tanto, que no se trata de apoyarse tranquilamente en un terreno inmutable, una última instancia ya identificada desde el inicio. No. El ser implicaría originariamente una mediación, el cruce de una heterogeneidad, una traducción y, por lo tanto, una multiplicidad irreductible de sitios y procesos. Para profundizar en la hipótesis metaontológica, me pregunto aquí acerca de la naturaleza de esa mediación del ser o, más bien, de ese “ser mediación”. Pero aunque en principio mi intención era ontológica, insensiblemente me dejé guiar por mi inclinación hacia la semiótica y la antropología, lo que me condujo a formular la teoría del símbolo que el lector descubrirá más adelante. Porque si, como se verá, es la escritura, y por lo tanto la memoria, lo que provee al ser su capacidad mediadora, me hacía falta distinguir cuidadosamente la escritura en general de la escritura simbólica y, por lo tanto, el ser del ser humano. Si bien la ontología no es mi dominio, no me arrepiento de haberme aventurado en este terreno ya que eso me permitió –al aclarar el significado de la fórmula “El Ser es inicialmente y originariamente mediado”– sumergir mi antropología en una ontología y excavar los cimientos filosóficos de un humanismo digital.

Crítica de la temporalidad kantiana

En su conferencia inaugural del 28 de octubre de 2018 –“Repensando las humanidades digitales”– Marcello Vitali-Rosati proyectó un retrato invertido de Emmanuel Kant (1724-1804), con la cabeza apuntando hacia abajo. ¡Todo un programa! Pero, “¿qué significa revertir la crítica kantiana?” Recuérdese que el filósofo de Königsberg pretendía haber consumado una revolución copernicana en filosofía. Antes de Kant, el sujeto del conocimiento giraba en torno al mundo y era este último, la naturaleza o el ser objetivo, el pivote o el punto fijo ontológico. Después de Kant, esto es, desde la crítica de la razón pura en adelante, todo gira en torno al sujeto. Este sujeto central obviamente no es el individuo psicológico, sino un sujeto trascendental, el mismo para todos: una matriz epistemológica universal que condiciona la posibilidad misma del conocimiento. El rasgo más sorprendente de esta revolución kantiana es sin duda la restitución al sujeto trascendental del tiempo, el espacio y la causalidad, mientras que el pensamiento común los clasificaba espontáneamente en el conjunto de las realidades objetivas. El tiempo, en particular, no sería algo que realmente existe fuera de nosotros y que experimentamos directamente, sino por el contrario, un requisito de nuestra forma de conocer. Los fenómenos solo pueden aparecérsenos en el tiempo y en el espacio, y entretejidos con la causalidad. Dado que no podemos escapar de nuestra subjetividad, estamos encerrados en nuestras posibilidades cognitivas, no sabemos qué hay detrás de las apariencias. Incluso la ciencia (es decir, en la época de Kant, la ciencia newtoniana) solo conoce fenómenos modelados por una subjetividad trascendental y no el ser tal como sería en sí mismo.

En principio, podemos subrayar que Kant responde a la ciencia de su tiempo. Bajo las formas *a priori* (antes de cualquier experiencia) del conocimiento reconocemos en Kant los axiomas del sistema newtoniano: un espacio que funciona como un contenedor geométrico neutro, fijo y universal, un tiempo lineal y leyes elementales de acción y reacción. Pero hay más. Se presenta a menudo a Kant como la cúspide de la filosofía de las Luces, un pensador para quien el desarrollo del conocimiento está contenido dentro de los límites de la razón humana, sin referencia a lo divino, ni siquiera para garantizar el razonamiento como todavía se ve en Descartes un siglo y medio antes. Al saldarse la hipoteca divina, descubriríamos el alcance, pero también los límites, de nuestras posibilidades de conocimiento y, finalmente, el campo del conocimiento científico se abriría ante nosotros. Pero veamos las cosas más de cerca. ¿Qué es este no-tiempo y no-espacio de las cosas en sí mismas que se oponen al tiempo y al espacio de los

fenómenos? Detrás del no-tiempo, ¿no será la inveterada eternidad lo que se esconde, y detrás del no-espacio la venerable inmaterialidad de lo divino?

De hecho, al otro lado del velo espacio-tiempo, a la luz de la eternidad, el conocimiento divino aprehende las cosas tal como son. Allá en lo alto, la simultaneidad y la coincidencia son perfectas: no hay duración ni distancia. En ausencia de sucesión temporal y relación espacial, y dado que en Dios la voluntad, el conocimiento y el poder son uno solo, la causalidad no tiene sentido. La cosa en sí misma, independiente de toda experiencia humana, brilla transparente en una inteligencia divina que ciertamente nunca se menciona, pero cuyo lugar está tácitamente designado. Cuando Kant anuncia que el tiempo es una condición de posibilidad de la experiencia, más que a una realidad se refiere a la condición de la humanidad después del pecado de Adán. Por más científico que sea, el conocimiento de una criatura caída en pecado no puede deshacerse de su envoltura temporal. El tiempo se abate sobre el hombre con la caída. La muerte afloja sus tentáculos, y la resurrección la cancela en la visión beatífica del paraíso encontrado.

En un relato posible, con Kant y Hegel culminan las Luces. Pero en otra narrativa, son los “padres de la iglesia” de la Reforma, los que adaptan a la razón filosófica un cristianismo renovado, en consonancia con la comunicación impresa, la ciencia moderna y el Estado-nación. Los viejos esquemas agustinianos son reconvertidos por traducción. En lugar de oponer la ciudad terrenal y la ciudad de Dios, Kant distingue el reino de la necesidad de aquel de los fines, pero conserva el dualismo. En lugar del Juicio Final, Hegel narra una historia que progresa dialécticamente hacia su final y preserva la escatología.

La realidad del tiempo y del espacio

No estamos obligados a comparar el conocimiento humano con el conocimiento divino. ¿Por qué medir el conocimiento de los vivos con la sabiduría de Adán hermafrodita o con la iluminación de los elegidos? Supongamos, en cambio, que el ser no está velado por la caída, sino develado en el tiempo. No somos víctimas de una ilusión: el tiempo es muy real. No puede reducirse a una restricción epistemológica o alguna desintegración metafísica. Simplemente

condiciona la existencia. Lejos de reducirse a una proyección del sujeto en un mundo desconocido en sí mismo, es una propiedad fundamental del cosmos. Nuestra experiencia del flujo temporal ha sido descrita a menudo: el presente es imposible de asir, el pasado ya desapareció, el origen se borró, el futuro aún no existe. Si todo esto es demasiado cierto, entonces el ser puede emerger solo de los remanentes, de los rastros, de una memoria que registra a su manera y recuerda lo mejor posible esta fuga innombrable de fantasmas en la noche. Puesto que presupone cierto grado de conservación y de subsistencia, el ser está bien mediado, producido por dispositivos abstractos de escritura y lectura, sistemas metaestables de operaciones simétricas sobre superficies de inscripción. Estas máquinas emergen desde el centro del flujo temporal a partir de amplificaciones de pequeñas variaciones: los vórtices se autoorganizan y se disuelven en el caos de la corriente. Ciclos, redundancias, patrones... Y no es solamente el hombre quien flota en el tiempo, remolcado en balsas de memoria, sino todo el ser.

Según Bergson, no debemos confundir el tiempo con su medición científica. Esta última puede dibujarse como una línea recta y el presente aparece como un punto móvil en esta línea. Sí, el tiempo medido se parece a una cuarta dimensión del espacio. Pero el tiempo en sí mismo es otra cosa: un proceso de creación y aniquilación en el fondo del cual destacan los ritmos y los islotes de duración. Ahora, desde Hilbert, Turing y von Neumann desde el punto de vista científico y desde la extensión de lo digital a nivel técnico, la máquina de lectura-escritura es el modelo de la memoria más abstracto y más preciso. Esto no significa que un organismo, un cerebro, un planeta, una ciudad o una cultura sean intrínsecamente cabezales de lectura/escritura, yendo y viniendo sobre una cinta grabada con símbolos. La memoria no siempre toma la forma de una grabación formal, como en un archivo geológico o en un disco duro. Puede inscribirse por un reforzamiento de las conexiones entre las neuronas, por la excavación progresiva de un camino bajo el efecto de los pasajes, por un cambio de formas de hacer, en la erección estigmérgica de un montículo de termitas o de una ciudad. Los seres se presentan a menudo de manera analógica –o como bulliciosas sociedades de autómatas– y su pasado se inscribe en todo tipo de formas pero pueden ser modelizados como máquinas de lectura-escritura.

La inscripción en el espacio resiste el fluir y el colapso insondables del tiempo. Pero Chronos exige lo que le corresponde: la duración de la transmisión, la lentitud de la escritura y de la lectura. Vamos a explorar uno tras otro los niveles de complejidad

identificados por la ciencia contemporánea. En la envoltura cósmica propuesta por la relatividad, ninguna señal, ninguna fuerza puede propagarse más rápido que la luz. La simultaneidad no existe. En la parte inferior, la memoria flota en un ruido de fritura indescifrable. En el límite de resolución de lectura, la cantidad de energía y las partículas son aún parcialmente indeterminadas. Recordemos que no podemos conocer simultáneamente la velocidad y la posición de una partícula elemental: una u otra.

En el siguiente nivel inmediatamente superior, emergiendo de las interacciones cuánticas, como las máquinas de memoria hipercomplejas revestidas con una franja de virtualidad electrónica, los átomos reifican su pasado, y su desintegración marca el paso del tiempo. Y los átomos, a su vez, forman los caracteres de la escritura de los cristales, las moléculas, los agregados, los cuerpos celestes.

Al nivel de complejidad superior, los organismos transmiten una memoria codificada en las cuatro bases del ADN. El texto genético es activado por una cascada de traducciones, rescrituras contextuales y variantes de los seres vivos.

En el nivel del animal, se despliegan placer y dolor, atracción y repulsión, locomoción y sensación, toda la gama de emociones y hábitos: el texto sensible está codificado en las conexiones nerviosas y los intercambios de neurotransmisores. Las dinámicas de estados de excitación del cerebro escriben los fenómenos, con su carga de recuerdos e intenciones. La significación es muy anterior a lo humano. A través del bucle de las comunicaciones con su entorno, los animales sociales componen inteligencias colectivas cuya memoria abarca y supera la de los sistemas nerviosos individuales.

No pretendo reificar objetos que nunca son más que momentos o facetas de un flujo de procesos que cruza todas las escalas espaciotemporales. Sin embargo, en cada nivel de complejidad, distinguimos entre los textos codificados y las máquinas de lectura-escritura correspondientes. En este sentido, acabo de mencionar el texto atómico y el mecanismo de las fuerzas físico-químicas, el texto genético y la máquina orgánica, el texto neuronal y el universo fenoménico. A continuación, detallaré la relación del texto simbólico y la maquinaria cultural. Pero si bien es útil distinguir los niveles, no olvidemos que las capas y los estratos se interpenetran y se comunican. La memoria fenomenológica de los animales se

incrusta en una memoria biológica que se inscribe en una memoria atómica, que se sumerge en el semicaos de la memoria cuántica. Las marcas y señales se entrecruzan en los ecosistemas, atravesando las fronteras de los reinos y las especies.

Si el tiempo realmente existe, entonces Berkeley tenía razón: ser es ser representado. ¿Idealismo? No, ya que la representación, o más bien la presentación, en una memoria es la condición de existencia de lo que llamamos “la materia”. Por su apilamiento de niveles de codificación y de autómatas encastrados, la materia misma es memoria. Gracias a las formas fósiles que ellos registran, los estratos geológicos se pueden leer como archivos de la evolución biológica. Las napas de petróleo evocan el Carbonífero. El subsuelo y la atmósfera testimonian un tiempo pasado que leemos y borramos. Se ofrecen a nuestras escrituras y a nuestras lecturas intercambiando sus señales térmicas y moleculares.

Avancemos un paso más en la reversión de la crítica kantiana, no solo el tiempo existe verdaderamente, ¡sino también el espacio! Más que una forma de sensibilidad *a priori*, el espacio es una condición del ser. De hecho, el texto, sea cual sea su duración y su sistema de codificación, requiere una superficie de inscripción o un volumen de tallado. Solo se puede registrar en el espacio, incluidas las inmensidades siderales, la corteza terrestre, los territorios conquistados por especies vivas, las conexiones neuronales en las cajas craneanas de animales, los paisajes moldeados por humanos y las microestructuras electrónicas de los bancos de datos. Sin duda, no hay que identificar el ser con el espacio, ya que existen realidades abstractas o no espaciales, como cualidades sensibles, números, categorías generales, problemas, entre otras. Pero estas realidades utópicas solo se actualizan en el espacio, existen solo en su dependencia y accedemos a ellas por medio de signos inevitablemente espacializados. El ser no se reduce al espacio, pero si el espacio no existiera, no habría inscripción, por lo tanto, no habría memoria y, por lo tanto, no habría ser en lo absoluto.

Y el espacio existe, como el tiempo, en todas las escalas. La distribución de estrellas en los majestuosos remolinos de galaxias, las capas internas de estrellas y planetas, las vertiginosas distancias que los fotones emitidos por las estrellas deben cruzar para alcanzar nuestra retina, la extensión de la Tierra, la disposición de sus océanos, de sus islas y montañas, la disposición de los átomos en los cristales y las moléculas. Nada de esto es ilusorio.

Las plantas ocupan espacio: fijadas por sus raíces y móviles por sus estrategias de conquista y disseminación. Los animales leen un espacio de olores, sonidos e imágenes; marcan sus territorios de caminos y feromonas. Y así fabrican sus nidos, sus madrigueras y sus refugios, oponiendo el adentro y el afuera. Las membranas, cortezas, pieles y corazas distinguen los organismos de su entorno y estas separaciones y conexiones se reproducen en su disposición interna. El reino viviente está anclado en el espacio. Y porque somos animales, provistos de poderes de percepción y locomoción bien coordinados, nuestra memoria está indisolublemente unida a nuestro dominio y a nuestro habitar el espacio, nuestra escritura y nuestra lectura de los lugares.

Así, el tiempo y el espacio son en sí mismos constitutivos del ser en sí mismo, más que en los modos en que se nos aparece un ser incognoscible en sí mismo. Y nuestra ontología es una metaontología en la medida en que las máquinas de lectura-escritura en su diversidad producen una pluralidad de tipos de ser. Cada ontología actualiza una virtualidad inagotable de organizaciones de la memoria. Ellas excavan sus localidades y sistemas de proximidad, hacen confluír corrientes de ritmos y duraciones, articulan modelos objetivos orientados a la acción.

La escritura simbólica

Reiteramos: la memoria es la sustancia del ser, ya sea al ritmo del picosegundo como al de los eones, desde el electrón al superamas pasando por la sinfonía de signos que agita la delgada membrana de la biosfera. No solo la lectura y la escritura –muy anteriores a la humanidad– están por todos lados, sino que, si se me permite esta hipérbole, lo mismo vale para la editorialización. Ciertamente, según su escala espacial y sus ritmos temporales, cada máquina de memoria posee sus códigos y sus señales características, sus modos de inscripción y de lectura, sus programas. Pero las máquinas de escritura se componen recursivamente en metamáquinas. Se interpenetran, se interpretan y se traicionan. Se interfieren, se interrumpen y se amplifican, se desvían, se apagan y crean circuitos transversales.

El ser es múltiple y múltiplemente mediado. Según las proximidades y los contactos, las máquinas textuales se representan y se registran recíprocamente. Se traducen al límite entre niveles de complejidad, de manera parcial y sesgada. Ya Nietzsche evocaba una nomadología sin Dios, no garantizada por alguna armonía preestablecida. Deleuze y Guattari diseñaron los contornos de una mecanosfera de mil mesetas entrecruzadas. Michel Serres ha explorado un mundo donde las más complejas operaciones de comunicación atraviesan las fronteras ontológicas, de la física a la sociología pasando por la biología.

Puede interpretarse la “*écriture*” de Derrida como una radicalización del carácter convencional de los signos, una manera de designar el sistema lingüístico siempre anterior al habla o incluso –si nos remontamos aún más lejos hasta la raíz– a la capacidad sintáctica propia de lo humano. Pero su objetivo apunta más a la ontología que a la lingüística o a la antropología. La “*trace*” (huella) derridiana sería no solo anterior a la palabra, sino incluso anterior a lo humano, constitutiva de un ser no originario y pleno, sino desmembrado entre el texto, la lectura y la escritura, efecto de presencia producido por las máquinas de memoria.

La escritura derridiana resuena como un eco lejano del intelecto agente de la noética de Aristóteles que se actualiza nivel por nivel en el mundo fluctuante de la generación y de la corrupción. El intelecto agente, es decir, la máquina abstracta de lectura-escritura encuentra en la humanidad su modo de inscripción propiamente simbólico; pero la memoria precede lógicamente y cronológicamente al simbolismo y lo desborda por completo.

Para la metaontología –que se alimenta de numerosas fuentes filosóficas– el ser mediado por los autómatas de escritura es radicalmente múltiple, procesual, arrastrado por los flujos de signos. Contrariamente al dogmatismo, la pluralidad de máquinas de lectura-escritura y su enmarañamiento condicionan un proceso de editorialización inseparable de la existencia. Pero contrariamente al relativismo, el ser es cognoscible, reinscribible e interpretable en la medida en que sus recuerdos son legibles, traducibles, reinscribibles e interpretables por nuestras máquinas de lectura-escritura simbólica. Identificadas con las formas de la memoria y del olvido, la ontología y la epistemología presentan los dos rostros de Jano, uno dirigido hacia la objetividad y el otro hacia la subjetividad. Antes de la investigación científica, incluso antes de la intencionalidad, antes del objeto para un sujeto, existe una protoobjetividad de los objetos en sí mismos,

guardada en la memoria de los autómatas naturales. Simétricamente, en la medida de sus capacidades de interpretación y de la nube de virtualidades que las precede, existe una protosubjetividad de las máquinas de lectura-escritura, y esto mucho antes de que la conciencia discursiva del conocimiento simbólico haya derramado sobre el mundo su brillo intermitente.

Junto con la especie humana, no son pues ni la memoria, ni la escritura, ni la significación las que ingresan al mundo, sino más bien un nuevo tipo de codificación de las inscripciones por los sistemas simbólicos, cuyo caso más evidente es el lenguaje. No cabe duda alguna de que la experiencia fenoménica de los animales está estructurada por categorías generales (presas, depredadores, parejas sexuales, etc.) y por modelos mentales complejos (como los “mapas” de sus territorios). Pero si bien los animales piensan y comunican, evidentemente no tienen la misma capacidad que los humanos para transmitirse modelos mentales complejos mediante signos. En el humano, en efecto, esos modelos (objetos, relaciones, encadenamientos causales) pueden ser comunicados por la intermediación de un código lingüístico, visual o gestual y esa capacidad para traducir en palabras o en imágenes sus representaciones mentales repercute sobre su capacidad para crear y transformar las representaciones en cuestión. Hay sin duda una idea de la colmena en el genoma de las especies de abejas, y el enjambre la actualiza sobre su territorio, pero ninguna abeja puede diseñar un plano de la colmena ni señalar en un mapa su emplazamiento.

Mientras que las categorías generales (los significados) se inscriben en los circuitos neuronales y las habilidades perceptivas de los animales son exteriorizados y representados para *sapiens* de manera convencional por fenómenos sensibles (los significantes), en el hombre, independientemente de la presencia o de la cercanía de ejemplares concretos, los gestos, los sonidos o las imágenes apuntan a conceptos abstractos, a especies y a géneros. Algunos sonidos convencionales son encadenados por la voz y su decodificación remite a millares de conceptos organizados en paradigmas. Esos mismos conceptos se componen a muchos niveles de complejidad para articular frases y relatos que evocan, simulan, nombran y complican la experiencia fenoménica. Ahora bien,

jamás se ha observado que los animales se narren historias y, menos aún, que las encastren como Sherezade en relatos de relatos de narración.

Sé que el espíritu de nuestra época se rehúsa a admitir una diferencia entre la humanidad y los otros animales. Mis estudiantes, y muchos de mis colegas, me replican invariablemente que si yo creo que los animales no hablan es porque no entiendo su lenguaje. Ante la adorable carita de un gatito, la afectuosa sagacidad de un perro o la memoria de un elefante, la aventura religiosa, jurídica, política, económica, técnica, artística y científica de la humanidad no valdría casi nada. ¡Es cierto que los animales son seres sensibles e inteligentes! ¿Pero nuestra común animalidad debe borrar todas las diferencias? ¿Debe hacernos olvidar quiénes somos? La actividad simbólica abre un vasto abanico de poderes: la subjetividad consciente autorreferencial y el pensamiento reflexivo, el cuestionamiento y el razonamiento hipotético, el diálogo y el intercambio de información por banda ancha, todas formas de instituciones sociales y de inteligencia colectiva desconocidas por el resto de los animales.

Entiendo aquí “el humanismo” como un reconocimiento del carácter único de nuestra especie debido a su simbiosis con los símbolos. La verdadera singularidad –si es que la hay– no es el relevo –anunciado para mañana– de nuestra especie por robots, sino el proceso original e inacabado de hominización. Mientras que una desconfianza legítima en relación a toda pretensión jerárquica termina por negar las singularidades, otra desconfianza, también totalmente legítima, ha de ser tomada en cuenta.

Si se me dice que el hombre debe ser considerado como un animal entre otros por razones políticas (antiespecismo, ecologismo, etc.) más importantes que ciertas sutiles y dudosas distinciones filosóficas o semióticas, respondo que un humanismo consecuente conduciría (entre otras catástrofes estéticas, éticas, jurídicas y políticas) a la abolición de la enseñanza y la investigación en las humanidades, las artes y las ciencias sociales, es decir, a la desaparición de las ciencias que tienen por objeto el universo propiamente simbólico, desde la economía hasta la literatura. El conocimiento oficial solo comprendería las ciencias de la naturaleza y se detendría en la zoología. Tal vez concedería un poco más de subvenciones a la etología humana que a la de las cebras, pero nada más. No insistiré sobre lo absurdo de un antihumanismo riguroso. Dicho lo cual establezcamos la distinción entre los signos y la significación general (plenamente accesible a los animales) y ese tipo particular de signos –o de códigos de inscripción– que son los símbolos. En principio, la materia significante del signo es fenoménica, es

decir que se inscribe en la experiencia sensorio-motriz, afectiva y social de los seres humanos. No se trata, pues, de señales nerviosas, moleculares o electrónicas. Desde luego, el simbolismo supone un metabolismo biológico y excitaciones neuronales, sin lo cual no habría fenómenos sensibles. Por otra parte, el símbolo puede transcribirse en la pista de un disco de vinilo o en la memoria de un ordenador, pero es preciso que por último haya, por ejemplo, música audible o un texto legible para un ojo humano.

Además, los signos simbólicos tienen una organización sintáctica. Según entiendo, una estructura recursiva que responde a ciertas simetrías. La recursividad remite a la repetición de formas, a diferentes niveles de ensambladura y a la simetría de sistemas de variación sobre el fondo de constantes.

La literatura, la música, la danza, las artes visuales o la arquitectura ofrecen ejemplos evidentes de organización sintáctica. Se puede citar también el orden de batalla de las armadas (en sentido etimológico del término "sintaxis", en antiguo griego) o la simetría del don y el contra-don en las sociedades tradicionales. Se observará que la organización sintáctica supone que los símbolos se definen recíprocamente en sistemas de diferencias abstractas (fonemas y palabras, notas y melodías, rasgos y figuras, rangos y columnas, etc.) relativamente desligados de su actualización transitoria. La articulación sintáctica excede ampliamente las lenguas propiamente dichas para flexibilizar, complejizar y reinscribir todas las semióticas en las máquinas de memoria de la cultura.

Finalmente los signos y los sistemas de signos son convencionales. En otros términos, ellos son creados, adoptados, mantenidos, transformados y abandonados por grupos humanos. Por este hecho, su pluralidad es irreductible. La multiplicidad de las lenguas, de los sistemas musicales, de los códigos visuales, los estilos de vestuario o de formas arquitectónicas, por ejemplo, testimonia ampliamente el carácter convencional de los símbolos, que contrasta con la relativa estabilidad de los modos de comunicación en el seno de la misma especie animal. Cada especie de abeja tiene su forma de colmena, cada especie de pájaro, su nido y cada especie de castor, su cueva, que las poblaciones vivientes acomodan según las circunstancias. Pero con la historia de la arquitectura, la especie humana ha abierto un abanico de formas de habitación

que no cesa de ampliarse. Para tomar otro ejemplo de organización colectiva, las sociedades animales conocen bien las diferencias funcionales y morfológicas así como como las jerarquías entre los individuos, pero no tienen elección entre diversos regímenes políticos, y menos aún entre debates constitucionales.

En suma, los sistemas simbólicos tienen una estructura sintáctica, una naturaleza convencional y una materia fenoménica que los distinguen de las semióticas prehumanas. Es preciso que esos tres caracteres estén presentes simultáneamente para que se pueda hablar de símbolos. La nueva capa de codificación simbólica se imbrica en las capas neuronal, genética y atómica que la preceden y la sostienen.

Simétricamente, las máquinas simbólicas recodifican y controlan parcialmente a las máquinas deseantes y sociales de esos primates que somos nosotros. Los juegos simbólicos de *sapiens* (los juegos de lenguaje de Wittgenstein) retoman y establecen las formas de comunicación, señalización y apropiación de los territorios que florecen en la biosfera prehumana. Las máquinas simbólicas rescriben también muy temprano las memorias genéticas con la domesticación de las plantas y de los animales y la reorganización de los ecosistemas. Ellas actúan, en fin, lo más cerca posible de la estructura atómica con el fuego, la cocina, la alfarería, la metalurgia, etc.

El texto

Exploremos ahora la diversidad del *sensorium* o de la textura simbólica a partir del hecho antropológico universal del sacrificio. Un animal es abatido de manera ritual, ofrecido a una divinidad, después asado y comido por el grupo. En el centro de la escena flamea un brasero. El hombre es la única especie que ha dominado el fuego, y amplió así sus posibilidades de digestión, de calefacción, de iluminación y de comunicación. Transmitiendo las técnicas de iluminación y de conservación del fuego, nuestros ancestros han establecido sólidas cadenas de memoria transgeneracional. Con cada sacrificio se enciende una llama o alguna sustancia preciosa arde expandiendo el aroma de la parrilla o del incienso. Incluso hoy en día hay una lámpara que brilla en la mayor parte de los lugares de culto. Con el sacrificio, como con la cocina, que es su versión cotidiana, se simboliza el acto elemental y vital de matar y de comer.

La carnicería y la preparación de la carne obedece a reglas muy precisas: rituales y recetas. ¿Gusta usted? *Sapiens* significa “sabio” en latín, pero también capaz de

saborear como se evidencia en los términos “sabor” e “insípido”. Desde el origen, ciertos animales, ciertos alimentos son tabú, incomibles. He aquí codificada en una tradición la complejidad de los perfumes y de los sabores como el equilibrio de lo crudo y lo cocido. Matar, comer, morir. ¿Tal vez el sacrificio se celebra en honor a un difunto? Porque junto con la inmolación y la manducación, la muerte es otro gran dominio de lo sagrado y por lo tanto de la codificación simbólica. Una vez más, los funerales responden a rituales y movilizan palabras, gestos, un aparato visual y sonoro establecido. ¿Acaso la ceremonia celebra un matrimonio o el pasaje a la pubertad de un rango de edad? Y he aquí otro dominio esencial de la vida animal transferido a la escritura simbólica: la sexualidad y la reproducción, con sus reglas de parentesco y sus tabús diferentes en todas partes, pero omnipresentes. Interdicciones sexuales y culturas eróticas estructuran simbólicamente la repulsión y el deseo. Así quemar, matar, comer, hacer el amor, y morir, con el terror, la sensualidad y la pasión en ellos implicados, lo más próximo de la carne y de la animalidad, son ritualizados, estilizados, transpuestos en una escritura de sabores y de aromas, una sapiografía. Dar la muerte y defender su vida, dar la vida y asumir su muerte, la máquina deseante programada por las feromonas para las otras especies, para nosotros responde a un orden simbólico.

Escuchad. La escena del sacrificio se acompaña con los latidos de los tambores, con el clamor desgarrador de las trompas, de una música conmovedora. El ritmo y la melodía son invariablemente convencionales y obedecen evidentemente a estructuras simétricas y recursivas de una organización sintáctica. Por cierto, la música organiza un universo sonoro, es aquí el dominio auditivo de las vibraciones, los choques, los timbres, las voces y los ecos que se encuentra simbolizado. Pero la música es también un caso particular de una simbolización más amplia, la del tiempo. Porque la cadencia y la medida, el suspenso y la resolución de la tensión melódica, el retorno de los temas, los silencios y los reinicios puntúan la duración. Además, fiestas y sacrificios obedecen también ellos mismos a ciclos periódicos. Los años, los astros en su carrusel, las temporadas de caza, de siembra o de cosecha; las lunas, las semanas y los días; las horas, desde la aurora al mediodía, del crepúsculo a medianoche se despliegan, se contienen, se entrelazan y se reanudan. Los

momentos se rigen por una organización simbólica y entran en consonancia con los dioses y los espíritus. Desde la música al calendario, pasando por la astronomía, recreamos el tiempo en nuestras cronografías.

De pie. Las mujeres de un lado, los hombres del otro, la tribu baila, animada por el ritmo de los tambores, los perfumes del sacrificio y las bebidas embriagantes. Los cuerpos se mueven juntos, cadenciosos, según gestos y figuras ancestrales, hasta que uno de los bailarines entra en trance, poseído por algún espíritu. Hay danzas guerreras o amorosas, danzas graciosas y ligeras, otras hieráticas y fúnebres, danzas de grupo, de parejas, o *performances* singulares, pero el cuerpo se somete siempre a movimientos convencionales, a tradiciones sociales. Esta escritura de las actitudes y de la movilidad de los cuerpos en sociedad –la coreografía– se ramifica en una multitud de disciplinas y prácticas. Los rituales implican la coordinación de los gestos de los participantes. La cortesía dirige las posturas y los movimientos. Las gimnasias y los deportes de lucha someten los músculos a un orden estricto. Transportado a menudo por el canto, el trabajo en común –cacería, guerra, pesca, cocina, costura, agricultura, construcción– supone también una armonización de los movimientos. Esta coreografía de la acción física incluye la motricidad fina de las manos y de los dedos, precisamente aquella que controla los instrumentos de música, la producción textil, la cirugía, la gestualidad de los oficios o la escritura de los escribas.

Así, la sensibilidad interna del cuerpo y el control de los impulsos motrices, en resonancia con los movimientos idénticos o complementarios de las parejas corales, también responde a una escritura y a una lectura simbólica.

Mirad. Los cuerpos están pintados, tatuados, adornados de plumas y de colgantes. Los escudos llevan las imágenes de animales totémicos o espíritus terroríficos. Mientras la víctima sacrificial fuma en medio del claro, las masas de danzantes se disponen por clanes, al este, los del río, al oeste, los de la selva. Los campamentos y las aldeas se disponen en círculos, en cuadrados, en laberintos aparentemente irregulares, respondiendo invariablemente su organización espacial a algún orden simbólico. La humanidad dibuja, pinta, esculpe y teje las figuras desde el origen. Pero las imágenes nunca se bastan a sí mismas. Solo cobran sentido por su localización en un espacio en sí mismo codificado: centros y periferias, vis a vis y contrapuntos.

Altars y regiones impuras. Todo el espacio visual explorable en tres dimensiones obedece a una puesta en forma simbólica, a una escenografía.

En su mano izquierda, el chamán sostiene las entrañas violáceas del animal sacrificado, mientras que su mano derecha apunta hacia el cielo describiendo la estela de su vuelo visionario. ¿O será la sombra del dios que le habla en silencio? Los tambores callaron, la tribu retiene su aliento y ya solamente se escuchan los cantos de los pájaros y los aullidos de los simios a lo lejos. El oráculo sale al fin de la garganta del sacrificador. La escritura del deseo, la del tiempo, de los gestos y de las imágenes han grabado en su carne sus memorias consonantes. Y de su cuerpo embrujado de símbolos, sin aliento, modulado por las ondulaciones de su lengua, brota una palabra incontenible, ritmada, cuya expresión digital todos se interiorizan el *modus operandi* del inextricable entrelazado de los conjuntos de neuronas que centellan suavemente en la oscuridad de nuestro cráneos, permitiendo la comunicación y la manipulación fina de los modelos mentales: categorías generales, clases, objetos, números, propiedades, actantes y relaciones; acontecimientos, operaciones y transformaciones; encadenamientos de relaciones causales, madejas de relatos.

La invisible abstracción del significado se manifiesta ahí por la intermediación del significante sensible. Para completar nuestra lista de los tipos de escritura simbólica, después de la sociografía gustativa, la cronografía musical, la coreografía gestual y la escenografía visual, la palabra sería una semantografía, una sistematización y una representación de los significados. Además, no hay que limitar la semantografía a la lengua, puesto que se puede leer sobre el hígado de los animales sacrificados (en la Mesopotamia), en los vuelos de los pájaros (en Roma) o en las llagas de los torturados por el fuego (en China). Para dar aun otros ejemplos, los temas astrológicos, los hexagramas del Yi King, como los arcanos del Tarot no dependen de las lenguas, pero componen verdaderas semantografías a partir de algunos arquetipos y de algunas reglas de composición gramatical. Una vez que el chamán se calla las conversaciones se reanudan para comentar el oráculo, primero como un murmullo, después la interpretación se enardece, se multiplica y el clamor de las palabras ocupa todo el espacio. Con la caída de la noche se forman círculos alrededor de los relatores –griots, aedos o bardos– que rememoran en voz alta, ayudados por sus instrumentos de cuerda, la historia de los dioses, de los primeros ancestros y de los héroes. Y desde esa

fuerza inmemorial brotan oralidades y literaturas, reservorios de ejemplos que moldean el espíritu de los jóvenes.

El texto simbólico se teje con todos los hilos del *sensorium*: desde la organización del gusto a la escritura del tiempo, desde la puesta en forma del espacio a la de los gestos y hasta el pensamiento conceptual. Hay también una tensión entre las escrituras no conceptuales aléxicas de los primeros y la escritura semántica de esta última. En la glosolalia o en la meditación del vacío, la máquina sintáctica se recrea sin conectarse con significado alguno. Si bien pueden ser descritas y comentadas sin límite, la música, la gastronomía o el erotismo rehúyen los conceptos. La imagen es otro texto, sin palabras. La experiencia del sentido oscila entre dos polos que se nutren y se reanudan: lo indecible de las escrituras aléxicas y la hermenéutica infinita de la literatura. Lo que no se puede hablar, hay que escribirlo.

Después de haber examinado la textura sensible del objeto texto, evoquemos su contexto, es decir, la situación de comunicación en la que este cobra sentido. La comunicación puede definirse como un proceso de escritura, de lectura y de editorialización de una memoria común, la transformación cooperativa de un entorno textual compartido, incluidas las operaciones negativas de interferencias, parasitaje y traición. Distingamos el eje vertical de la transmisión intergeneracional del eje horizontal de la colaboración en el seno de una misma generación. La memoria a largo plazo se remonta a los ancestros, atraviesa la vida presente y se prolonga hacia las generaciones futuras. Aquellos textos cuya utilidad inmediata el individuo no percibe y que no resuenan forzosamente en el espíritu de la época, de todos modos deben ser transmitidos. Escritura y reescritura sobre el cuerpo, circuncisión y escarificación, recetas recuperadas de las madres y las abuelas, cantos y plegarias retomados siglos tras siglos, borradores manuscritos y lectura colectiva de los textos sagrados: una identidad social debe sobrevivir a la sucesión de las generaciones. La filiación que no es forzosamente biológica –la descendencia espiritual, la recitación genealógica, el destino del *phylum* cultural– son problemas propiamente simbólicos. Los días festivos, de vacaciones, las grandes ceremonias colectivas marcan el ritmo de esa memoria larga donde los ciclos a veces son hipostasiados en eternidad. En contraste, sobre el eje horizontal del tiempo corto circulan los textos profanos, las comunicaciones cotidianas, las informaciones útiles del trabajo y de los días de semana. Es necesario que la sociedad mantenga juntos el presente y todos los niveles comunitarios: los de la familia, del clan, de la tribu, de la

nación, de las zonas de intercambio y del imperio. Cada una de esas unidades – que se superponen– tiene su propia textura: lenguas tribales, nacionales, vehiculares e imperiales; dialectos locales, culturas de productos de la tierra. Inevitablemente, los acentos y los estilos se mezclan, las personas se mestizan y los dialectos se creolizan.

Así, la comunicación simbólica anuda y desanuda lo explícito y lo indecible, las tribus y los imperios, los siglos y la eternidad. Cada situación –cada contexto– combina varias escalas de colectividad; unida o separada de los linajes, compone y recompone sus conflictos de memoria y de identidad.

En la prolongación de los signos naturales, los símbolos no se contentan con representar: ellos actúan. No es necesario desarrollar extensamente el tema de la eficacia social de la palabra que ha sido bien señalado por Austin y la pragmática.

Que el lenguaje no sirve solamente para la descripción objetiva, sino también para la acción era algo bien conocido por los antiguos y, en particular, por los especialistas de la retórica. Dieciocho siglos antes de Searle, Quintiliano en su *De la Institución Oratoria* (libro III,4,3) establecía ya desde entonces una lista –incompleta según su propia confesión– de los actos de lenguaje: rentar, denunciar, lamentarse, calmar, excitar, aterrorizar, animar, instruir, explicar, relatar, pedir piedad, agradecer, felicitar, reprochar, insultar, describir, mandar, retractarse, expresar sus deseos y sus opiniones, entre otros. La comunicación toma siempre lugar en juegos sociales tan convencionales como las relaciones entre significantes y significados. Los símbolos son, pues, interpretados en función de esos juegos de lenguaje que los utilizan y –puesto que se inscriben en las memorias sociales– su manipulación regulada modifica la situaciones de manera irreversible. Retóricos y filósofos han subrayado a menudo la eficacia de la palabra, pero esta última no es sino un caso particular de la escritura simbólica en general. Los poderes del símbolo nunca se descubren mejor que en los símbolos del poder. El sello real alza todas las barreras y confiere a su portador el poderío propio del mismo monarca. La pieza de moneda, el billete del banco o el cheque encierran una porción de potencia económica. Entre otros miles de ejemplos de eficacia de la escritura, los pasaportes, documentos de identidad, permisos,

diplomas, ordenanzas, insignias y galones valen lo mismo que el derecho en los límites convencionales de su poder.

En el universo cultural, todo acto es simbólico –sometido al orden sintáctico de las instituciones humanas, legible, interpretable, editorializable–, y toda expresión simbólica es socialmente eficaz en el ámbito que le corresponde.

La inscripción

Los símbolos, sus texturas semióticas y sus contextos de comunicación se inscriben siempre en el espacio material. Los aborígenes leen el tiempo del sueño – desde los orígenes de sus dioses y sus pueblos– sobre los accidentes geográficos del continente australiano. Sus rituales asocian peregrinación y rememoración sobre una tierra sembrada de huellas de los acontecimientos primordiales. Territorios sagrados donde descansan los restos de los ancestros, pirámides que nos contemplan desde lo alto de sus milenarios monumentos a los héroes que se sacrificaron para que nosotros viviéramos, minas de recuerdos de los sitios arqueológicos, reservas naturales protegidas, otras tantas memorias intocables. Pero el espacio acoge también la memoria viva y las circulaciones de la vida cotidiana, del comercio, del trabajo y del culto. Los nómadas van y vienen según su hábito de transhumancia siguiendo las migraciones de los rebaños y la alternancia de las estaciones. La disposición escenográfica de las carpas, vestíbulos y salones inscribe la organización simbólica de los clanes. Para los sedentarios, los círculos concéntricos de la casa, del jardín, del campo y de la selva se extienden progresivamente. Las aldeas se reúnen alrededor de un sitio sagrado, a la vista de los lugares más altos no lejos de las fuentes y de los brotes de agua. El mundo está poblado de espíritus y de genios de los lugares que se encuentran y se saludan al desplazarse, como las estaciones familiares del metro anunciadas por la voz de los altoparlantes. Y todo alrededor de la zona de poblamiento y de explotación, allí donde los habitantes no reconocen ya los signos de su historia, en los límites espaciales de la máquina de lectura-escritura simbólica, se extienden los bosques impenetrables, la altamar, las montañas, las estepas y los desiertos.

En la colonia penitenciaria de Kafka, una máquina monstruosa grava literalmente el texto de la ley sobre la piel de los condenados: somatografía. Leemos y escribimos sobre la tierra (la geografía), sobre el cielo (astrología), en los prados y en los campos (la

agricultura) y hasta sobre los ladrillos y las piedras de la ciudad (arquitectura y urbanismo). Rutas y puertos, castillos y plazas, estatuas y frescos, vestimentas y molduras, *closeries* y kioscos, bailes y fanfarrias: toda inscripción cultural es local producto de los lugares. Reiteramos, los textos simbólicos se escriben en el contexto está situado. Esto se desprende naturalmente de nuestra metaontología para la cual la memoria –la aceptación de la novedad y la resistencia a la desaparición– no puede inscribirse sino en el espacio. Lo mismo es *a fortiori* para la escritura en sentido usual, la microescritura logográfica que solo subsiste en las tabletas, los papiros, los rodillos de seda o de bambú, los pergaminos de cuero o de papel madera, con sus soportes enrollados, plegados, pegados y amontonados. Expuestos en los armarios de las cancillerías, secretarías y bibliotecas, enviados de relevo en relevo por mensajeros a caballo sobre las calzadas de adoquines de los imperios. Y lo mismo ocurre con los nanograbados de código numérico, alojados en los meandros de los circuitos y de las memorias eléctricas, ondeando en el campo electromagnético y a lo largo de las fibras ópticas, concentradas en los búnkeres refrigerados de los bancos de datos, dispersos sobre la superficie de las pantallas: la escritura es localizada y localizante.

La eficacia simbólica no es solamente social, es también técnica. En el taller primitivo donde se prepara la comida, las materias animales y vegetales son cortadas, mezcladas, calentadas, transformadas, almacenadas, con todos los útiles y contenedores necesarios. El horno dará nacimiento a la cerámica y a la metalurgia, a toda la descendencia desde las tecnologías de incineración hasta las centrales nucleares. Las técnicas originarias de la cosecha, de la caza, de la tala, del sacrificio y de la cocina provienen de por sí de una combinación de la coreografía y de la escenografía. Los modelos mentales complejizados por su manejo lingüístico se acoplan a la sensibilidad del ojo y a la habilidad de la mano. En el fondo, la técnica es una organización simbólica de la materia. Simbólica reiteramos: sintáctica, convencional y fenoménica. Fenoménica: ¿es necesario demostrar que las técnicas se ejecutan mediante gestos y desembocan en transformaciones sensibles? Convencional: efectivamente, puesto que las prácticas y los útiles difieren según las culturas. Sintáctica: he aquí que toca la esencia de la técnica. En efecto, la disposición y el manejo de un tanque o de un

velero, los mecanismos de un molino, los engranajes de un reloj, las articulaciones aceitadas de una máquina útil, las señales, las vías y las locomotoras de una red de ferrocarril obedecen a estructuras de simetría y de recursividad. La escritura simbólica no se reduce al *software* ligero porque una sintaxis rige igualmente lo material en su pesada inscripción espaciotemporal. Que la técnica más dura depende de la escritura nunca ha sido tan evidente como en la era digital, puesto que el material canónico se compone de circuitos integrados.

El orden simbólico

La escritura simbólica se despliega en tres dimensiones: semiótica, social y técnica. Posee una textura semiótica compleja y altamente diferenciada, generadora de sentido, portadora de eficacia semántica y cognitiva. Sus textos intervienen en las situaciones de comunicación, en contextos donde se cruzan transmisiones intergeneracionales y colaboraciones en todas las escalas comunitarias. La máquina simbólica lee y escribe las relaciones sociales, de allí su eficacia política. En fin, su inscripción material esculpe sobre el espacio y los tiempos un architexto muñido de eficacia técnica. Las tres dimensiones, semiótica, social y técnica, pueden distinguirse conceptualmente pero no están separadas en realidad. Los fenómenos culturales emergen de un proceso de editorialización consumado por las máquinas simbólicas, las cuales se conectan a su vez con maquinarias de escritura prehumana. Ya no cabe oponer la naturaleza a la cultura, ni lo humano por un lado y la técnica por el otro, ni menos aún poner en escena un conflicto de lo social y lo mecánico, o sea un combate de la eficacia bruta contra la sutileza del sentido. Ya no hay más infraestructuras y superestructuras, con una causalidad que se dirigiría desde lo material hacia el *software* o viceversa, sino ecosistemas o metamáquinas de explotación de la memoria cuyas macro y microescrituras –inevitablemente espaciales– son homotéticas.

La humanidad emerge del desarrollo de un ecosistema simbólico en simbiosis con una especie de primates pirómanos. Así como los organismos están “hechos para” reproducir, diversificar y complejizar una metamáquina de escritura genética, las poblaciones de *sapiens* están “hechas para” encargarse de la metamáquina de escritura simbólica que las alimenta, las controla y les ofrece una posición de superpredador a cambio de un sometimiento a veces doloroso. Existe sin duda una especie humana en

sentido biológico, y la simbiosis entre la máquina de memoria simbólica y las poblaciones de *sapiens* evidentemente está sometida a las restricciones de reproducción y de durabilidad. Por lo demás, no hay esencia del hombre. En el curso de la evolución histórica, y según la diversidad geográfica y cultural de las comunidades concernidas, cada metamáquina de memoria trenza en un mismo movimiento sus semióticas, sus instituciones sociopolíticas y sus técnicas, a las cuales corresponden en el plano filosófico ciertas epistemologías, antropologías y ontologías.

El orden simbólico no depende pues de la imaginación (contrariamente a lo que dice Yuval Noah Harari en *Sapiens*), sino de una escritura eficaz y dinámica, a la vez blanda y rígida, sapiográfica, cronográfica, escenográfica y semantográfica, que circula entre lo profano y lo sagrado, desplegada entre lo indecible y la significación infinita. El orden metacaótico de la memoria humana se inscribe por cierto en los relatos, pero también en los paisajes, las arquitecturas, las reglas sociales, los sistemas de armas y de los medios de comunicación, las máquinas de medición del valor, las conexiones neuronales... Todo esto nada tiene de imaginario ni de puramente mental. Para parafrasear a Marcel Mauss, la escritura simbólica es un hecho total: semiótico, social y técnico.

El desarrollo simbólico

La metamáquina simbólica está sujeta a la destrucción y a la creación, inherentes a la temporalidad. El caos alcanza todas las capas de codificación, según los diversos tamaños de las comunidades y puede interrumpir cualquier conexión. Para perseverar en el ser, la máquina de escritura simbólica debe ser capaz de superar el error, el accidente y el olvido. Sus redundancias, sus capacidades de autorreparación, de reinterpretación, de adaptación e innovación le permiten afrontar la transitoriedad, sobrevivir a los borrados. Y a las novedades imprevistas. Por cierto, así es como evoluciona. Incluso si la historia de las máquinas simbólicas es continua y emocionante, no es menos posible, para las necesidades de una exposición sintética, distinguir entre varias generaciones sucesivas, cada una de ellas correspondiente a un "sistema de explotación" más poderoso que el precedente pero compatible con él, de modo que nuestra

máquina de memoria digital contemporánea resulta de una acumulación de capas operatorias anteriores.

Ya he evocado la escritura sacrificial, o paleolítica, que opera en el núcleo de la máquina de escritura simbólica. Sobre esta primera capa, comenzó a desarrollarse en la era neolítica una escritura palacial. Explorémosla desde la periferia hacia el centro. La domesticación da lugar a la gestión de grandes rebaños que hay que marcar, contar, trasladar, resguardar, proteger contra el robo y la depredación, seleccionar y reproducir. Luego, viene el tiempo de la lectura o de la explotación: trasquilado, tratamiento de la leche, fermentación del queso, utilización de la fuerza motriz, reciclaje del estiércol para la agricultura y la calefacción, preservación y cocción de la carne. El campesino labra, irriga y protege sus campos de tierra barrosa para que el escriba pueda preparar sus tabletas de arcilla. El *fellah* entierra sus semillas y el funcionario del palacio lo imita sembrando sus ideogramas. Y así le enseña a leer al futuro maestro. El arquitecto construye el palacio como un centro de memoria: sus muros, sus almacenes, sus antecámaras, sus laberintos, sus pasadizos interiores y sus columnas sostienen y contienen el orden simbólico. Erige el templo, pinta sus muros, esculpe sus estatuas y purifica el altar donde se celebra el sacrificio, desde la periferia hasta el interior, de portal a portal, hasta la última interioridad del santo de los santos. El sacerdote sube a la cima del zigurat para leer el texto del cielo. Practica la logografía en un claustro en el centro del *Palais*, administrando la cuenta del tesoro, grabando el recuerdo de las conquistas y recitando la genealogía de los dioses. Los jeroglíficos se asemejan a las pinturas y a los ídolos del antiguo Egipto así como los pictogramas aztecas y mayas se acoplan con sus estatuas y con sus calendarios circulares. Es la misma escritura *palatial* que marca los rebaños, cultiva los campos, construye los canales, regula el flujo de las riquezas, construye los silos y los graneros, organiza el ritual del sacrificio, monta los santuarios de granito, sedentariza a los pueblos y los somete a los impuestos, al trabajo forzado y a la ley.

Progresivamente, entre la alternancia de los colapsos y los resurgimientos debidos a las invasiones nómadas, la máquina de escritura palacial es integrada y recodificada por una máquina urbana. Desde lo alto de sus murallas la ciudad principal domina la campaña. El texto ciudadano se consolida y se complica. Las secretarías se multiplican y se conectan. La escritura logográfica se aligera por el alfabeto o por el papel. Navega entre los puertos, dirige la oficina de correos, circula con legiones entre las

ciudades por carreteras bien pavimentadas. Tal como el agua se escurre por los acueductos.

Civilizaciones de ciudades y de imperios mantienen centros de estudio, trazan sus redes de intercambios comerciales, emiten sus monedas, difunden sus textos sagrados y perpetúan sus filosofías. Mnemotécnica de los lugares y de las imágenes: los maestros del lenguaje interiorizan la escenografía de los palacios-templos y exponen sus ideas como estatuas obscenas en los nichos de mármol de una arquitectura imaginaria.

Integrando la máquina urbana, en unos siglos se desarrolla un nuevo sistema de explotación simbólica. De la imprenta a la televisión, los medios industriales reproducen y difunden los símbolos por procedimientos mecánicos. Los sabios leen en la naturaleza una escritura matemática, la misma que los ingenieros utilizan para planificar sus máquinas.

Maquinarias inéditas traducen el calor en movimiento. El espacio está entretejido por caminos y vehículos industriales: ferrovías, automóviles, autovías, aeropuertos, la ganadería se intensifica, la agricultura se tecnifica. Las fronteras entre la ciudad y el campo se interfieren. Las coordenadas espaciotemporales y los mapas se equiparan. Las distancias se acortan, el tiempo se acelera y se calcula por segundo. La red bien ajustada de los relojes marca el ritmo de la vida de las masas. Las poblaciones son alfabetizadas en la escuela, disciplinadas en los cuarteles, castigadas en las prisiones, incitadas a trabajar en las usinas, vacunadas y aseadas en el hospital. El capitalismo triunfante derrama sus torrentes de mercancías. La artillería móvil transporta las batallas. Nuevas religiones de salvación terrenal se mezclan con las antiguas (nacionalismo, liberalismo, socialismo o derechos humanos) y ponen a su servicio la enorme burocracia de los Estados y de los imperios industriales.

A medida que se suceden los estadios de una embriogénesis, la máquina de escritura digital depende a su vez de máquinas anteriores, las contiene y las recodifica. La escritura y la lectura descenden cada vez más en la escala de tamaños: cuántico, fotofónico, electrónico, atómico, genético. A medida que los símbolos cabalgan el campo electromagnético, las transmisiones se tornan instantáneas y los textos ubicuitarios. Ejércitos de computadoras transforman la microestructura de la materia, de la vida y de los mensajes. Una red densa de

captoreos geolocalizados reconfigura el espacio. Puertos informatizados, *hubs* aeroportuarios, bolsas encriptadas, centros de búsqueda cosmopolitas, usinas automatizadas: por debajo de los antiguos territorios, una red de megalópolis en crecimiento interconecta sus sinapsis. La cabeza inclinada sobre las microtabletas adictivas donde serpentea la escritura digital. Preparamos nuestros viajes, exploramos nuestras ciudades, conducimos nuestros vehículos, reservamos nuestros cuartos y componemos nuestro almuerzo. La juventud baila al ritmo de Spotify y de YouTube. Las manos adheridas sobre el *Minecraft* y los ojos pegados al Netflix. Inteligencias artificiales dirigen los gestos de los obreros y de los cirujanos. Un puñado de bancos de datos focaliza la memoria mundial. Los nuevos estrategas dirigen las armas y las tropas a partir de las nubes. Enloqueciendo a sus enjambres de *trolls*, los tambores de guerra de las tribus, de los partidos, las naciones y los imperios resuenan en los medios de comunicación.

De aquí en adelante disponemos de máquinas de tratamiento automático de los símbolos. Pero las tenemos desde hace menos de un siglo. Según la escala de la evolución histórica, tres o cuatro generaciones no representan casi nada. A fines del siglo XX, 1% de la población humana tenía acceso a Internet y la “*apprentissage machine*” estaba restringida a algunos laboratorios científicos. Hoy en día, más del 60% de la población mundial está conectada y la “*apprentissage machine*” se aplica a gran escala en los datos almacenados en la *cloud*. La máquina de escritura digital aún no ha caducado. Yo propongo, después de muchos años de dirigir su evolución en dirección de una inteligencia colectiva reflexiva, un programa que comporta un componente semiótico y un componente político.

Examinemos, en principio, el aspecto semiótico. La escritura digital condiciona las operaciones cognitivas, canaliza las interacciones sociales y dirige el tecnocosmos.

Controla las coordenadas espaciotemporales, lleva a cabo los cálculos geométricos y aritméticos y automatiza los razonamientos deductivo e inductivo. En contrapartida, no siempre dispone de una semantografía, es decir, de una escritura de modelos mentales –categorías, objetos, relaciones, actantes, acontecimientos y esquemas causales– que pueda utilizarse para representar de manera interoperable los conocimientos humanos y dirigir la acción de los algoritmos. Se dirá tal vez que Google Translate parecería comprender el lenguaje, puesto que puede traducir textos. Pero no hay que confundir la traducción basada en estadísticas y la comprensión de textos en

lenguas naturales. Hoy en día el tratamiento automático de los datos se hace únicamente bajo la forma sensible de los símbolos, sobre el significante convertido en ceros y unos. Las computadoras no tienen acceso a los significados, al sentido. En otros términos, las traducciones automáticas de las grandes plataformas pasan de una cadena de caracteres a la otra, y no de una cadena de caracteres a un concepto, o a un modelo mental. Para resolver este problema de formalización y de cálculo del sentido he inventado IEMIⁱ. Gracias a esta semantografía digital, dispondremos de un sistema completo de coordenadas calculables que comprenden no solo el espacio y el tiempo, sino también la significación, desde las categorías abstractas hasta la modelización narrativa o causal.

Pasemos ahora al problema político. Si el ser está en consonancia con la memoria, entonces una identidad personal o colectiva será el efecto emergente de una máquina de lectura-escritura. ¿En qué dispositivos de registro y de enunciación colectiva se construyen nuestras identidades? ¿Quién o qué determina nuestra esencia? Desde el punto de vista de la alienación, las comunidades, y más aún los individuos, están sometidos a unas metamáquinas simbólicas que los exceden. Desde el punto de vista de la emancipación, ellos llegan a apropiarse de una parte del funcionamiento de las escrituras simbólicas para autodefinirse. La identidad se determina en un bucle donde se anudan autorreferencia y aloreferencia.

Ahora bien, la memoria colectiva hoy en día está casi completamente controlada por algunas grandes plataformas asociadas a los polos geopolíticos. La categorización, la indexación, la búsqueda y la explotación de datos –es decir, el funcionamiento mismo de la memoria– pertenecen a estos nuevos poderes. Además, aun si se asoman ciertas formas promisorias de autoorganización, las posibilidades de autorreferencia y de reflexividad emancipadora son todavía limitadas. Los metadata organizan la memoria, y la organización de la memoria condiciona los bucles autorreferenciales de la identidad. Es por eso que la cuestión política más candente es la de los metadata y su explotación. La calculabilidad semántica del IEMI cambia la situación. Por poco que algunas comunidades se la apropien y señalen el camino, la renovación democrática de nuestra época podría ser abordada con una ventaja suplementaria. Si la maquinaria digital se incrementara con nuestro sistema de coordenadas

semánticas resultaría más fácil extraer los conocimientos de los datos, acumularlos y compartirlos. Los individuos y las comunidades tendrían mejores herramientas para codefinir sus identidades y plasmar sus ontologías.

Nuestra inteligencia colectiva pasa por la simbiosis entre una metamáquina simbólica y una población de primates. Por esa razón, el perfeccionamiento sostenible de la máquina simbólica coincide con el desarrollo humano. Por lo tanto, no es solamente la escritura simbólica la que está inconclusa, aún en crecimiento, sino la humanización en sí misma. Estamos involucrados en una mutación antropológica de gran magnitud que transforma nuestro espacio-tiempo, aumenta nuestra memoria y renueva nuestros bucles autorreferenciales. Ni la muerte, ni el sufrimiento, ni los conflictos desaparecerán, pero esto no excluye que estamos avanzando hacia un sistema de explotación simbólica inaudito, gracias al cual la inteligencia colectiva humana podrá observarse científicamente en el espejo digital a fin de desarrollar su complejidad ontológica y cognitiva.

Conclusión: metaontología, memoria y humanismo

Ha llegado el momento de reunir nuestros hallazgos. En contra y a favor del tiempo, impulsadas por el poder de creación y destrucción que las nutre y las mata, las máquinas de lectura y escritura producen memoria aferrándose al espacio. De hecho, una huella se fija solo por inscripción y solo se puede descifrar por medio de alguna forma espacial, por más efímera que esta sea. Así, la memoria emerge de una escritura que traduce el tiempo y marca el espacio. Y es solo después de la lectura, como efecto de memoria, que aparece el ser. Según el hojaldrado de las capas de memoria, según las escalas espaciotemporales, según la organización de los lugares y las duraciones, determinados por una multitud de autómatas interpretantes, de diseños de editorializarían, el ser se diversifica en una pluralidad ontológica irreductible.

Según diferentes grados de profundidad y complejidad, la significación se presenta por doquier. Las máquinas de escritura, sus ritmos operativos, sus superficies de escritura y sus sistemas de codificación preceden y sostienen a la humanidad y su simbolismo. Por lo tanto, el sentido no emerge milagrosamente de una materia muerta: la hermenéutica es originaria y transontológica. La metaontología no concibe a los humanos como una excepción en la naturaleza, sino más bien como una irrupción en la continuidad de las capas de memoria anteriores. Además, nuestra antropología no es logocéntrica, ya

que la semantografía, la expresión de modelos mentales, es solo uno de los modos (ciertamente indispensables) de una escritura simbólica multimodal, carnal, inscrita en los cuerpos y en el espacio físico. La escritura digital no solo aparece como una disrupción, sino a su vez en la continuidad del desarrollo de una máquina de lectura y escritura simbólica que conserva sus momentos sacrificial, palaciego, urbano e industrial.

El lector habrá notado el carácter no-heideggeriano de la metaontología. En lugar de un solo ser destinado a los seres, pone en escena una multitud de seres montando máquinas de escritura que se componen y se recomponen resistiéndose al caos temporal que las inunda. Dado que la técnica es una parte integral del orden simbólico, la pregunta sobre el “sentido de la técnica” (en singular) es mucho menos pertinente que la de las tecnologías (en plural) del sentido. Lejos de acusar de “no pensar” a la ciencia, o a quien sea, la metaontología acoge con la cautela y el debido escepticismo crítico al mundo objetivo pacientemente construido por generaciones de sabios.

Contra el nihilismo absurdo (nada es verdad, nada tiene sentido), el relativismo arrogante (todo proviene del ojo del observador, como si el ser no tuviera sustancia) y el dogmatismo tautológico (el ser es únicamente lo que es), trazamos una vía intermedia que reconoce la consistencia propia de la memoria dando rienda suelta a la diversidad ontológica. Hay, por cierto, una verdad absoluta de la metaontología: todas las realidades se producen en dependencia de un proceso abierto de editorialización. Sí. Los textos, temas, objetos y relaciones solo emergen después de la interacción entre máquinas de lectura-escritura heterogéneas. Pero no hay que cometer el error de esos neófitos del budismo que imaginan que la proposición “todo es vacuidad” contiene el alfa y el omega de la sabiduría, olvidando el karma (causalidad) y la compasión (la acción efectiva en situación). Debido a que, aun siendo “solo efectos” de escritura y de lectura, no por ello los textos no parecen menos reales en su grano semiótico, su contexto social y su inscripción espaciotemporal. Por lo tanto, también existe una verdad relativa u ordinaria de los textos y sus significados, así como de los seres y sus cualidades. Pasamos aquí de la ontología general a la fronesis, la sabiduría práctica: tenemos que enfrentar los problemas de todos los días y, para ello,

analizarlos en subproblemas acoplados y codificados, como si los objetos que habíamos recortado y reificado existieran por sí mismos.

Al final de esta meditación, esbozemos un modelo general de memoria que trenza las tres dimensiones de la textualidad, la temporalidad y la espacialidad. La textualidad representa el polo semiótico de la memoria, sus máquinas de lectura-escritura. Incluye sistemas de codificación, direccionamiento y transformación del texto, según el apilamiento de niveles e interfaces. La textualidad teje el orden del sentido. Segunda metadimensión, la temporalidad se declina en una multitud de ciclos, ritmos, inercias autorreproductivas, retornos, alternancias de comienzos y fines, hábitos y duraciones que flotan al borde del caos destructivo-creativo. Calendarios, relojes y cronómetros giran en círculos como las estrellas en el cielo, van y vienen como la sombra de un gnomon, escandiendo el orden de la sucesión. Y a medida que la lectura y la escritura se despliegan en el tiempo, una multitud de temporalidades se organizan recíprocamente en el sentido, de protosubjetividad en subjetividad, de subjetividad en conocimiento autorreferencial. Tercera metadimensión, la espacialidad inscribe el orden de las disposiciones y conexiones, ajustando todas las escalas de tamaño, desde las minúsculas hasta las vertiginosas. La escritura y el tiempo, privados de espacio que los contenga, no tendrían oportunidad de existir. Pero, simétricamente, el espacio solo toma forma por la inscripción de textos cuánticos, atómicos, genéticos, nerviosos y simbólicos en sus mil figuras y traducciones. Y, por supuesto, sin duración para sostenerlo y movilizarlo, desaparecería en la nada. La espacialidad, mediada por la textualidad, cubre el espectro de lo concreto a lo abstracto, de la materialidad pesada a los modelos abstractos, a través de la diversidad de geometrías y topologías: semillas y plantas, mapas y territorios, planos y edificios. Así como la temporalidad sumergida en el sentido se diferencia en mil formas de subjetividad, la espacialidad refinada por el texto contiene los posibles mundos de objetividad. Cada uno de los tres hilos (textual, temporal y espacial) del trenzado mnémico es, a su vez, mediador de los otros dos y por ellos mediado. El Ser está inicialmente y originariamente mediado.

Una última palabra sobre el humanismo. Una especie de primates que sostienen un ecosistema simbólico: esto es la humanidad. Pero debido a que la aventura simbólica no ha concluido, esta definición se abre, en lugar de cerrarse, a la esencia del hombre. Nuestro humanismo es un prehumanismo, no solo porque el ser y el sentido preceden a los seres humanos, sino también porque todavía estamos en la prehistoria de la

humanidad. Ante la inminencia del fin, proclamado sin originalidad por los posthumanistas y algunos otros catastrofistas, opongamos la visión de un comienzo, justo antes del amanecer. Indudablemente, la civilización superior a la que aspiramos nunca suprimirá el sufrimiento ordinario de los animales mortales que somos, ni aquel, más sutil pero no menos conmovedor, que resulta de la relativa insuficiencia de los primates pirómanos ante los requisitos de las máquinas de escritura simbólica. Pero esta esperanza razonable nos da el ánimo para perseverar. Nuestro humanismo prolonga el de todos los Renacimientos porque nos prohíbe hacer *tabula rasa* del pasado bajo el pretexto de sustituir el farrago de la memoria acumulada por un conocimiento finalmente verificable. Al contrario –y, además, ¿cómo podría ser de otra manera?–, será por efecto del crecimiento y la profundización de nuestra memoria que surgirán las nuevas Luces.

Bibliografía

- Augustin, d'Hippone. La Cité de Dieu. La Pléiade. Paris: Gallimard, 2000.
- . Les Confessions. Paris: Garnier-Flammarion, 1993.
- Austin, John, Langshow. How to Do Things With Words. Oxford: Oxford UP, 1962.
- Bergson, Henri. Matière et Mémoire. Paris: Félix Alcan, 1896.
- Berkeley, George. Trois Dialogues Entre Hylas et Philonous. Flammarion, 2001.
- Bon, François. Entrailles des animaux (de l'écriture et de la lecture qui fut le premier?).
Tel Aviv, 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=XjDFI1e8jIw>.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. L'anti-Oedipe. Paris: Minuit, 1972.
- . Mille Plateaux. Paris: Minuit, 1980.
- Derrida, Jacques. De la grammatologie. Paris: Minuit, 1967.
- . La Dissémination. Paris: Seuil, 1972.
- . La voix et le phénomène. Paris: PUF, 1967.
- . L'écriture et la différence. Paris: Seuil, 1967.
- Descartes, René. Méditations métaphysiques. Flammarion, 2009.
- Guattari, Félix. Chaosmose. Paris: Galilée, 1992.
- Hegel, GWF. Phénoménologie de l'esprit. Traduction Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1941.
- Heidegger, Martin. Chemins Qui Ne Mènent Nulle Part. Paris: Gallimard, 1962.

- Kafka, Franz. *La colonie pénitentiaire et autres récits*. Paris: Gallimard, 1948.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Paris: Flammarion, 2001.
- Lévy, Pierre. "La pyramide algorithmique." *Sens Public*, no. *Ontologies du numérique* (2017): 29.
- . *La Sphère Sémantique. Computation, Cognition, Économie de l'information*. Paris-London: Hermès-Lavoisier, 2011.
- . *L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*. Paris: La Découverte, 1994.
- . *Qu'est-ce que le virtuel?* Paris: La Découverte, 1995.
- Marcus, Gary. "Why Robot Brains Need Symbols." *Nautilus*, December 6, 2018. <http://nautil.us/issue/67/reboot/why-robot-brains-need-symbols>.
- Mauss, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. PUF, 1950.
- Meillassoux, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Le livre de poche, 1972.
- . *Aurore*. Folio, 1989.
- . *Le Gai Savoir*. Flammarion, 2007.
- Quintilien, Trad. Jean Cousin. *De l'institution Oratoire*. Vol. 1 à 6. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- Rastier, François. *Sémantique Interprétative*. Paris: PUF, 1987.
- Saussure de, Ferdinand. *Cours de Linguistique Générale*. Lausanne / Paris: Payot, 1916.
- Searle, John. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge UP, 1969.
- Serres, Michel. *Hermès I. La Communication*. Paris: Minuit, 1969.
- . *Hermès III. La Traduction*. Paris: Minuit, 1974.
- . *Hermès IV. La Distribution*. Paris: Minuit, 1977.
- . *Hermès V. Le Passage Du Nord-Ouest*. Paris: Minuit, 1980.
- . *Le Parasite*. Paris: Grasset, 1980.
- . *Le Système de Leibniz et Ses Modèles Mathématiques*. Paris: PUF, 1968.
- Vitali-Rosati, Marcello. "Mais où est passé le réel: profils, représentations et métaontologie." *Muse Medusa*, no. 6 (2018). http://musemedusa.com/dossier_6/vitali-rosati/.
- . *On Editorialization: Structuring Space and Authority in the Digital Age*. Amsterdam: Institute of Networked Cultures, 2018.

———. “Pour une pensée préhumaine.” BlogPost. Culture numérique (blog), October 28, 2018. <http://blog.sens-public.org/marcellovitalirosati/pour-une-pensee-prehumaine/>.

Wittgenstein, Ludwig. Recherches philosophiques. Paris: Gallimard, 2014.

———. Tractatus Logico-philosophicus. Paris: Gallimard, 2001.

Referencias

ⁱ IEMI: an artificial language that automatically computes its internal semantic relations and translates itself into natural languages. Ver en Internet Pierre Lévy blog.

Fecha de recepción: 30 de octubre de 2019

Fecha de aceptación: 13 de mayo de 2019

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

