

ENSAYOS / RESEÑAS

ESSAY / REVIEWS

TECNOLOGÍA Y PRÓTESIS

Mag. Mark Cousins, Historiador

(INVITADO INTERNACIONAL)

Architectural Association School of Architecture

Publicado por primera vez en inglés en Hurly-Burly n. 5, marzo 2011:191-199.

Publicado en RevistArquis por cortesía del autor

Traducido del inglés, con citas, por Valeria Guzmán Verri

Recibido : Ene-2013 / Aceptado : Setiembre-2013

Resumen

En el marco de una discusión sobre la tecnología y la experiencia subjetiva, el intelectual británico Mark Cousins embiste en este texto contra las explicaciones narcisistas de la tecnología que definen la prótesis como extensión de los poderes del hombre. RevistArquis tiene el honor de publicar la traducción al español de la ponencia que el autor presentó sobre el tema en el ciclo *La tecnología y el sujeto*, realizado en la *Architectural Association School of Architecture*, Londres, el 4 de Febrero de 2011.

Palabras clave: diseño, tecnología, sujeto, prótesis, experiencia sensorial.

Abstract

In the framework of a discussion on technology and subjective experience, British intellectual Mark Cousins grapples with narcissistic descriptions of technology that define prosthesis as an extension of the powers of man. RevistArquis is honoured to publish in this issue a translation of the lecture that the author delivered on 4 February 2011 at the Architectural Association School of Architecture, London, as part of the series Technology and the Subject.

Key words: design, technology, subject, prosthesis, sense experience.

A manera de preámbulo, me gustaría iniciar esta tarde con una frase de Freud en *El Malestar de la Cultura*, donde dice, con ironía: "El hombre es realmente un dios con prótesis." No debemos permitir que la inexorable ironía de la frase nos abandone.

Obviamente, a nivel literario la frase es una reminiscencia de todas aquellas expresiones poéticas que conciernen a la naturaleza del hombre: ¡qué obra de arte!, ¡qué gran cosa es el hombre! Lo vemos en el Renacimiento y en el Renacimiento inglés; claramente lo encontramos en Shakespeare. Algunos lo encuentran también en el teatro griego; es impresionante cuán seguido la gente cita la segunda intervención coral de la Antígona de Sófocles: "*El hombre es una cosa maravillosa*". Espero volver a esto al final de la charla.

Se supone que son todos tributos poéticos a este impresionante objeto: el

hombre, creación única y, si es algo, es un reflejo de la imagen divina. En un contexto arquitectónico se puede ver que así es como normalmente se traduce la idea del hombre vitruviano o el sketch de Leonardo. El hombre es la medida de todas las cosas. En el mundo que ha sido creado, el hombre es el epicentro, como un dios o como Dios.

Tendríamos que investigar, primero que todo, cuáles puedan ser aquí la naturaleza de *Dios* y la de *prótesis*, para que Freud haya vinculado tan inesperadamente los dos términos. Si Dios es algo, es un creador. Parece que el talento que tiene Dios, y que lo distingue de otros profesionales, es que él puede crear cosas. Ésta es la razón, desde luego, por la cual los arquitectos piensan que son pequeños dioses. Les gusta ver el diagrama vitruviano no porque les ayuda a diseñar, sino porque pueden decir: ¡eso es

lo que hacemos! Tiene un pedigrí de dignidad divina.

Entonces, Dios crea algo. Bueno, de hecho, incluso si se consulta la Biblia, no está claro que él cree lo que la escolástica llamaría *ex nihilo* (de la nada). Si se siguen las historias del Génesis, Dios parece que transforma lo que hay en otra cosa y a esto lo llama luego *creación*, pero en realidad es más una transformación. Empieza, de hecho, a parecerse al arquitecto. En efecto, en este punto imaginemos que Dios, de alguna manera, falsificó su *curriculum vitae* y que no puede hacer todo lo que permite que sea pensado.

Pero como digo, se supone que él crea. Ahí donde crear tiene un significado –y para mí lo tiene muy poco, muchos de esos significados son extremadamente reaccionarios–, es que uno crea algo de la *nada*; allí donde no había algo antes, algo *aparece*. Si él no puede controlarlo todo, puede, aun así, decir como un arquitecto: “bueno, es mi diseño el que cuenta.” He ahí a Dios. Él lo sabe todo y puede hacer cualquier cosa, pero realmente todos esos tributos son sólo el resultado de ser un creador. Él puede hacer cualquier cosa todo el tiempo con respecto a lo que sea.

Lo que disminuiría nuestro respeto por Dios sería que tuviera una extremidad artificial. Eso estaría muy mal, ¡ni pensarlo! Ahora bien, la prótesis –que es la otra mitad del “Dios prostético” de Freud–, se concibe de una manera particular. En parte se confunde con la idea de una herramienta, pero se piensa como una *extensión*, un medio para extender los poderes mecánicos del cuerpo humano. Si bien es posible ver el carácter práctico de esta idea con respecto, por ejemplo, a un bastón o a una pala, también tiende a usarse aun cuando hablamos de un telescopio o de un microscopio.

Contra la explicación narcisista de la prótesis

A lo que quiero que dirijan su atención, primero que todo, es a que la noción misma de prótesis se funda en una especie de narcisismo humano. Es decir, la prótesis es un medio técnico para extender mi centralidad. La idea sería la siguiente: si sólo pudiera equiparme con suficientes prótesis, entonces podría verdaderamente empezar a imitar a Dios.

Mi punto será que la categoría de la prótesis es totalmente defectuosa, porque inicia desde un ángulo de narcisismo humano y reduce lo que sea – la máquina, la tecnología–, a tener un carácter asistencial.

Considero interesante que aquellos que no gustan de usar la computadora en arquitectura y que saben que es muy tarde para decir “¡deshagámonos de ella!” siempre dicen lo mismo: un uso inteligente de la computadora sería tratarla como una herramienta. Tal enunciado defensivo “la usaremos como herramienta” significa que uno está preocupado de que ella, de alguna u otra manera, empiece a salirse de las manos; empiece a hacer cosas que uno no le dijo que hiciera; empiece a hacer cosas que uno no creó en la mente. En esencia, nos hemos tomado la molestia de inventar estas increíblemente complicadas y asombrosas computadoras, pero debemos insistir en: “no es más que un lápiz”, esa es la forma astuta de verlo. Pero no es astuta, ¡para nada! El tratarlas como un simple lápiz plantea la pregunta básica: ¿por qué entonces no usar un lápiz?

Estamos ya atrapados en cantidad de argumentos, donde tratar algo simplemente como prótesis es una manera de defender una suerte de narcisismo, resguardando al sujeto humano cuando menos como una zona de creatividad potencial. Ahora bien, pienso que sólo los tontos usan la palabra “creatividad”, pero de esos hay muchos.

Lo que el enunciado de Freud comporta en toda su ironía –muchos significados se han amontado en esta frase–, es lo que Jacques Lacan dice: *el hombre es un ser en falta*. Como sea que se quiera interpretar el término “ser” en todas sus vicisitudes filosóficas, cuando se trata del ser humano, nos caracterizamos por un sistema de cosas que nos faltan. Así, desde el principio, las comparaciones con Dios, posiblemente la idea de Dios, son una proyección narcisista y un intento por no pensar qué es eso que nos falta.

Todas las discusiones absurdas entre filósofos y especialistas en Inteligencia Artificial las encuentro ridículas y aburridas. Por un lado están los filósofos, quienes dicen: “nadie nunca construirá una máquina que sea tan compleja como la mente humana”; por otro lado, la gente de Inteligencia Artificial dice: “no lo hemos hecho todavía, pero probablemente lo haremos para el próximo año,” sin que ninguno de los dos se preocupe por explicarnos

de qué se trata. Yo diría que la computadora nunca va a igualar a la mente porque la computadora es incapaz de estar sujeta a errores que son estructuralmente necesarios. Para ponerlo de manera rudimentaria, una computadora no puede cometer errores. No puede cometer errores tan grandes como los que nosotros cometemos. Estamos “diseñados” para cometer errores.

De hecho, lo que podríamos llamar nuestra misma subjetividad no solo está diseñada para cometer errores, *es un error*. En ese sentido, podemos seguir de nuevo a Lacan, para quien el bebé primero aprende que su cuerpo es un objeto coherente al experimentarlo míticamente en un espejo. Y es por eso que tenemos un sentido de unidad de nosotros mismos, pero está siempre en algún otro lugar; nuestra subjetividad se encuentra dividida entre ser e imagen. Tal escisión es permanente. Estamos permanente y estructuralmente alienados. No estamos alienados por el capitalismo, sino porque somos humanos.

El surgimiento de nuestro ego es otro gran error. A cierta edad, alrededor de los dos años, somos arrojados a otro ámbito, fuera de una fundamental economía infantil de necesidad y satisfacción, en la cual la madre y el hijo son una unidad: un día no obtengo lo que quiero y soy catastróficamente precipitado a una zona de representación. Entonces debo decir: “eso es lo que quiero, tengo un deseo.” En efecto, la primera cosa que el niño hace, si no obtiene su alimento, es alucinar el alimento. Y la alucinación contiene todo, excepto leche. Ésta es, grosso modo, una descripción de nuestra relación por el resto de nuestras vidas. En términos que Lacan describe con una especie de oscuridad patristica, más o menos como San Agustín, de este punto en adelante partimos en una dirección ficcional. Seguimos diciéndonos a nosotros mismos qué nos está pasando, y así sucesivamente.

No sólo es que nos falta la extensión o el poder de nuestros miembros, que podría suministrarse a través de prótesis; es algo más radical que eso: es que estamos, en nuestro ser fundamental, *errados*. Por error quiero decir simplemente que vivimos en ese ámbito que los franceses llaman “lo imaginario.” No es el único ámbito en el que vivimos, pero es *donde vivimos*. Por un lado, el hombre es un ser en falta, pero tiene la fantasía de que tal falta puede superarse a través de las prótesis, donde las prótesis

se consideran, finalmente, la realización de la habilidad o del poder que se necesita para hacer algo. Como consecuencia, teóricamente tendemos a dar explicaciones equivocadas de gran cantidad de herramientas y maquinarias, porque las definimos con referencia a su manera de suplir una falta que notamos tener y, por lo tanto, se supone que ellas, en algún modo artificial, nos completan. Tal noción de prótesis la llamaré *explicación narcisista* de la prótesis. Cuando examinamos la cuestión de la tecnología, necesitamos de una noción que sea completamente diferente a la anterior, que, sin embargo, tiene y debe incluir un espacio para el sujeto. Aquí es donde discrepo con el otro lado, el de las *explicaciones tecnicistas* de la tecnología; esto es, explicaciones de la tecnología como máquinas autónomas e independientes.

Contra la experiencia sensorial

Quiero, sin embargo, avanzar lentamente. La semana pasada hice un planteamiento que quisiera continuar, a saber: la explicación general de la relación entre experiencia sensorial y tecnología. Casi todas las descripciones sobre la relación entre sujeto y tecnología privilegian la descripción de los sentidos. En estas descripciones están los sentidos: vista, oído, olfato, tacto y, posiblemente en estos días, la idea de una imagen corporal, lo que los neurólogos llamarían *propiocepción*. Estos sentidos existen –de acuerdo a la neuropsicología, pero ciertamente están en la psicología– como los *a priori* del ser humano, como aquello que el humano trae como parte de un proceso en desarrollo y, detrás de eso, una historia de selección y evolución. Pienso que eso es tonto y quiero disolver tanto como sea posible toda la idea de experiencia sensorial.

En el camino hacia tal proposición intenté mostrar cómo Bruno Snell, el autor de *Discovery of the Mind*, argumenta que en el período homérico en Grecia no había palabra, ni siquiera experiencia, de la vista en general. Los poemas homéricos son vocales y líricos en su descripción del gran número de cosas que la gente hace con sus ojos: suplicar, implorar, mostrar rabia, rezar, mostrar horror, escudriñar el horizonte. En todo esto no hay referencia a la vista, no hay una concepción de los ojos en que éstos tengan

la facultad de la vista. La versión de Snell de la invención de la vista es que ella surge en el siglo V a. C., no como categoría que concierne a los ojos, sino como consecuencia de la invención de la categoría del alma, la *ψυχή*. El alma es un espacio interior ilocalizable que puede, no obstante, ser inspeccionado de forma tal que si se tiene un alma, se puede “ver” el alma, y aquí podría utilizarse este sentido de “ver.” Entonces, “ver” se desarrolla alrededor de la cuestión de la inspección y el espacio interior. Y así, de alguna manera, alguien tiene la idea –la historia de la tecnología es la historia de lo anónimo–, de proyectarlo al mundo externo, entonces dicen: “¡Ah, Dios mío, todo este tiempo hemos visto!” Parece que tiene que ver con los ojos, pero es acerca de cómo el mundo entra visualmente en la cabeza. Casi con base en el ojo empezamos, pues, a identificar otros órganos sensoriales: la boca, en cuanto al gusto y también en cuanto al habla; los oídos, a través de los cuales se oye. Estos son muy sencillos. Se tiende a producir una analogía con la vista: un sonido es como ver algo, solo que se oye. Tiene la estructura común de aquello que proviene de afuera, que entra y es así no solo sensorial o físico, sino inteligible. Tiene algún significado. La gente encuentra más complicado proyectar la idea de la vista a la facultad del tacto, porque quiere que sea un órgano en vez de sólo la piel.

Para la mayor parte de la historia de la filosofía existe un privilegio enorme, el cual se torna supremo en el siglo diecinueve, dado por lo que se llama datos sensoriales. En el siglo diecinueve, la mayoría de las doctrinas del conocimiento presentan el sentido, lo dado por el sentido, como el origen del conocimiento. Por eso los filósofos, al final del siglo dieciocho, están tan preocupados por la pérdida de alguna capacidad: ¿Qué pasa con el conocimiento si se es ciego? ¿Se tiene noción de la tridimensionalidad? ¿Se tiene noción del color?

Pueden ver que este privilegiado conjunto de metáforas de la vista migra a ciertas partes del cuerpo: los oídos, la nariz, la boca y la piel, pero no a otras partes del cuerpo. Aquí el principio de inclusión corre paralelo a una profunda exclusión y supresión. Se puede leer el corpus entero de la filosofía europea sobre impresiones sensoriales y nunca encontrar una página sobre el ano. Y sin embargo, ¿quién dudaría que a través del orificio del ano los niños, especialmente, aprenden lecciones muy importantes? Es en ese lugar donde descubren la diferencia entre adentro y afuera. ¡Uno

hubiera pensado que en una Escuela de Arquitectura se dieran cursos enteros sobre el ano! Ni hablar de los genitales, que no son sólo órganos sensoriales sino también órganos de conocimiento. No es de sorprenderse que en el Viejo Testamento se utilice el término “conocer a alguien” como uno de los cognados para indicar intimidad sexual con alguien. Es ridículo que un libro cuyo título fuera *Introducción al Positivismo* no haga referencia al sexo. Si se dibujara un boceto del ser humano de acuerdo con el empirismo, se tendría como resultado un boceto extremadamente raro. No sería como el de Vitruvio; tendría una enorme cabeza, con unos discos inmensos, un orificio enorme donde las cosas entran y salen, y un cuerpo pequeño, sin trasero, sin genitales. No estoy seguro de si hubiera tenido pies; depende de si se considera que el *flâneur* produce saber o no.

El segundo argumento contra los órganos sensoriales es uno cómicamente expresado por Friedrich Kittler, a saber: cada vez que a alguien se le pide definir una percepción sensorial, brinda una explicación o una imagen que es formulada en términos de una tecnología. Esto viene sucediendo desde que se plantearon discusiones sobre la introducción de la escritura. Un filósofo que ha puesto atención a esto es Jacques Derrida. Por ejemplo, en el *Fedro* de Platón hay una anécdota donde el dios Theuth llega a la ciudad de Tebas, en Egipto, y le lleva al rey Tamus su invento, las letras. Él inventó un sistema de escritura en gran parte relacionado con fonética. El rey Tamus está consternado y dice: “has traído una plaga a la sociedad humana porque en el momento en que la gente empieza a utilizar esto, perderán la memoria. Como saben que todo podrá ser registrado, ya no se dedicarán a recordar, no esto o aquello, sino nada.”

El segundo asunto contra la escritura –es una objeción que inicia Sócrates–, es que no se sabe de dónde proviene, no se sabe quién la ha autorizado. El Faraón dice: “el habla proviene del alma” y luego hace –éste es el punto de Derrida–, no tanto un *lapsus linguae* como un lapsus mental: “porque esa verdad de quien eres está inscrita en tu alma.” ¡Ah! ¿De veras? ¿Cómo es que se usa la tecnología de la escritura para explicar la centralidad de la relación entre el alma y el habla? Ésta ha sido siempre la versión. Cuando se leen argumentos sobre el conocimiento, ya sea en el siglo V a.C. o en Descartes, la mente inculta es una *tabula rasa* sobre la que escriben la experiencia o la enseñanza. Esto quiere decir que se utiliza todo un marco tecnológico para

dar la explicación.

Ahora bien, cualquiera que tenga un somero interés en seguir la psicología académica en las últimas cinco décadas, más o menos, sabe perfectamente bien que lo extremadamente cómico de la psicología es que cambia su modelo fundamental cada diez años. Cada diez años alguien descubre que lo que han estado haciendo es totalmente errado y he ahí un nuevo modelo de la mente. Así, por ejemplo, cuando empecé a poner atención a esto, estaba todavía en boga la psicología conductista; todo tenía que ver con reflejos. Los estudiantes se pasaban todo el día experimentando con ratas, dándoles descargas eléctricas. Después todo paró y la gente decía: “no, la mente no tiene que ver con reflejos, la mente es como la información.” En los cincuenta y sesenta todo era sobre la teoría de la información. Después cambió y la mente era toda como el lenguaje. Se pueden rastrear aún explicaciones de percepción visual. Durante alrededor de veinte años el estudio de la percepción visual se ha basado en la convicción de que la visión es una forma de computación; así, todo lo que tiene que ver con la percepción visual, a partir del trabajo de David Marr, es moldeado y expresado a través del lenguaje y de los conceptos de la computación. Mi punto es que en cada paso en esto, el intento por saber más y más sobre una modalidad del sentido, sencillamente usa un marco tecnológico con el cual basar su entendimiento. No hay una razón particular para aceptar que la visión es como la computación, con excepción de que a los académicos eso los hace felices.

En última instancia, lo inconsciente de todas las explicaciones sobre percepción sensorial experimenta una transformación al utilizar un marco tecnológico. El punto para mí es suspender, para los propósitos de mi argumento, cualquier confianza, ya sea sobre qué es percepción sensorial o sobre que exista de una manera fundamental percepción sensorial previa a su puesta en relación con algo.

El momento subjetivo de la tecnología

Volvamos, como en mi primer ejemplo, a la cuestión de aquello que llamamos *vista*. Utilizamos hoy en día la vista como una categoría general.

Por un lado, en un nivel psicofísico, es lo que creemos que hacemos con los ojos; en términos del mundo externo, lo expresamos de algún modo, como diciendo que el mundo externo entra al cerebro a través de una especie de imagen en la retina. Quiero introducir un número de formas radicalmente diferentes de ver; son tan diferentes entre sí que no vale la pena agruparlas. Con lo que debemos agruparlas es con la tecnología de la cual son parte.

Tomemos la idea, no de ver, sino de observar o estar alerta. Esto era algo ciertamente característico de las sociedades antiguas, aunque no necesariamente prevalece hoy en día. Si imaginamos algo como *esperar el barco*, escudriñar el horizonte para encontrar algo y después esperar hasta que ese algo pueda ser identificado, de lo que se trata realmente es si ese algo que se es capaz de ver a la distancia más lejana posible calza con el estereotipo que se tiene del objeto. Así, se da un escrutinio y luego un ligamiento con estereotipos. Me parece que ésta constituye una forma suficientemente autónoma de ver, a la que se puede dar una formación: uno puede formarse para hacer eso. La formación permitiría decir no sólo si se trata de un barco, sino también identificar de qué lado está el barco, etc., y este tipo de escrutinio es una habilidad importante. Ha habido muchos momentos, especialmente en la historia militar, cuando esto fue absolutamente vital. Es la lógica del vigía.

Ahora bien, tomemos un caso totalmente diferente de lo que la gente coloca bajo el encabezado *ver*: leer. Veamos, primero que todo, en lo que pensaríamos que consiste leer la escritura. Hay diferentes modos de experimentar la escritura y, por lo tanto, de leer. Se hace difícil reconstituir una práctica antigua de lectura, pero era, de hecho, algo muy cercano a la voz. Cuando se veía una escritura se experimentaba algo parecido a ver sonidos solidificados. No me queda claro si se veían cosas: “ah, es como ver un árbol”, o lo que sea. La relativa novedad cultural de la escritura y mi evidencia para pensar su cercanía a la idea del sonido es que, por supuesto, se lee en voz alta. La lectura en silencio es una invención mucho más tardía. Hay que imaginarse que es un material que parece ser diferente de otro material en el mundo. Parte de uno es muy consciente de cuán cerca se está de la voz: mientras se ve, se escucha y se repite con la voz. El registro de la lectura, inicialmente, es vocal.

Pienso que esto resulta totalmente conforme con el análisis de una nueva tecnología. Sin duda llamo a la introducción de la escritura una nueva tecnología, tal vez la tecnología más importante que jamás se haya introducido. Parece torpe e irreflexivo seguir diciendo que nuestra relación con la escritura o con lo impreso es solo la de verlo. A primera entrada parecería que es así. Solo pensemos en tomar un libro y ver lo impreso. Primero que todo, uno tiende a concentrarse no tanto sólo en lo impreso como en la página. Hay un proceso de exclusión de materiales visuales más allá de lo impreso.

Todos reconocemos que la escritura es una tecnología, todos reconocemos su importancia, pero no hemos esbozado el hecho de que la lectura no debe fusionarse únicamente con una función general de la vista. Es, por el contrario, lo que yo llamaría el *momento subjetivo* de una tecnología. Todas las tecnologías tienen un momento subjetivo, no en ese sentido narcisista de una extensión de poderes a través de una prótesis, sino que, en un cierto momento, uno es parte en la tecnología, he ahí ese *momento subjetivo*. No piensen, por algún golpe de la imaginación, que estoy diciendo que el ser humano se reduce a ser parte de la tecnología. Más bien diría que el ser humano se expande para ser parte de la tecnología. Quiero decir que la tecnología no es algo que se establezca, ya sea como su sirviente o como su amo. Es una especie de circuito en donde hay un *momento subjetivo*. Obviamente, hay muchos vacíos y puntos débiles en mi argumento; no estoy seguro de cómo se distingue una forma especializada de ver y un *momento subjetivo* óptico completamente diferente en una tecnología.

Tomemos otra, muy distante, forma de ver. Desde inicios del siglo diecinueve estamos acostumbrados a que la medicina examine nuestros órganos internos. Pero, ¿qué es lo que los médicos hacen? Parece trivial decir que abren el cuerpo para darle un vistazo, como si con eso quisieran decir: "¡ah, sólo necesito verlo!" Si uno corta y ve adentro, ¿qué es lo que ven? Un increíble revoltijo. Uno no sabría qué es lo que ven, mucho menos sabría si el cuerpo que ven está enfermo o no. Mi punto aquí es que lo que Michel Foucault llama la *mirada médica* es una capacidad para distinguir, en el contexto de los sistemas esperados, signos de lo normal y signos de lo patológico. No es que abren nada más que para dar un vistazo. La mirada médica no sólo es un entrenamiento, es una mirada conceptual. Es

cuando la observación ha sido dominada por una topografía conceptual. Y eso es antes de llegar a la instrumentación. Podríamos ver una diversidad de maneras de intervención y registro de procesos corporales que intentan domesticarse a sí mismos al final a través de la imagen, pero eso no es lo fundamental en su naturaleza. Como muchas tecnologías, tratan de sugerir que no están allí, haciendo correr un barniz en la visión para reconfortar al usuario. Donde se haga posible, convertimos cosas en imágenes, pero ese no es necesariamente en ningún sentido la esencia de la tecnología o la naturaleza de la investigación.

De hecho hemos visto, en el trabajo de Jonathan Crary, que la noción científica misma de *observación* no es precisamente sólo ver cosas, es ver cosas bajo ciertas condiciones tecnológicas, las cuales tienen por sí mismas el derecho de llamarse observaciones. Esto quiere decir que uno no puede alegar que ha hecho una observación nada más porque vio algo: tiene ahora que calzar con toda una tipología de lo que constituye un *hecho*. En ese caso, los hechos son producto de máquinas de hechos, de configuraciones que son engranadas para la producción de hechos. No son solamente extensiones. Todavía nos gusta pensar sobre esto en términos de prótesis como extensiones: porque los ojos no pueden ver las estrellas, tenemos telescopios; porque los ojos no pueden ver bacterias, tenemos microscopios. Como si fueran simplemente eso, pero no lo son. El microscopio y el telescopio introdujeron todo un nuevo mundo del cual el ser humano es un *momento subjetivo*, pero su momento no se da simplemente a través de los sentidos en general. El ser humano desarrolla la tecnología sensorial apropiada para cada tecnología en particular. Pienso que todo esto ya lo sabemos porque está relacionado fundamentalmente con la forma en la cual, cuando vemos, clasificamos, colocamos impresiones en una especie de tipo o tipología, para luego afirmar que la tipología que dibujamos es una representación de lo que vimos. No obstante, esto sólo ocurre a través de la tecnología de la organización, que hacemos espontáneamente, tal vez incluso autoritariamente, pero que es parte de la tecnología y no del sentido.

Tal vez entonces, como conclusión, está bien no ser un dios y no tener prótesis, ya que el dominio de lo humano puede extenderse. Es como si estuviéramos distribuidos a través de tecnologías; no es que seamos amos

de la máquina, mucho menos que la máquina sea nuestro amo, sino que estamos distribuidos a través de tecnologías. Eso, por supuesto, pone incómodas a algunas personas, y debería ponerlas incómodas. ¿Por qué? Porque mientras uno se encuentra con que en traducciones de *Antígona* el segundo coro dice *qué cosa maravillosa es el hombre*, existe una larga meditación de este pasaje de Sófocles en Heidegger, a partir de la traducción de Hölderlin. En vez de ser el hombre una maravilla, la traducción de Hölderlin dice *qué cosa monstruosa es el hombre*. La traducción por la que opta Heidegger es: *sólo el hombre es siniestro (unheimlich)*. Lo "siniestro," como ustedes recordarán, en las manos de Freud es la irrupción de lo extraño en lo familiar.

Referencias

Crary, J. (1992). *Techniques of the Observer on Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. MIT Press, Cambridge, MA.

Derrida, J. (1968). "La pharmacie de Platon," *Tel Quel* n. 32 et 33, Paris. (Traducción al español *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975).

Foucault, M. (1963) *Naissance de la Clinique*. Presses Universitaires de France, Paris. (Traducción al español *El Nacimiento de la Clínica: una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI Editores, Madrid, 2007).

Freud, S. (1930) *Das Unbehagen in der Kultur*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien. (Traducción al español *El Malestar en la Cultura*, Obras Completas vol. XXI. Editorial Amorrortu. Buenos Aires, 1990).

Heidegger, M. (1953) *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer, Tübingen. (Traducción al español "Introducción a la Metafísica", Editorial Gedisa, Barcelona, 2001).

Kittler, F. (2002) *Optische Medien. Berliner Vorlesung 1999*. Merve, Berlin.

Lacan, J. (1966). *Écrits*. Editions du Seuil, Paris. (Traducción al español *Escritos I*. Siglo XXI Editores, México, D.F. 2008).

Marr, D. (1982). *Vision: A Computational Investigation into the Human*

Representation and Processing of Visual Information. Freeman, New York.

Platón (1995) *Fedro*. Alianza, Madrid.

Snell, B. (1953) *Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Broome & Son, Oxford. Primera edición en alemán: 1946.

Sófocles (2008) *Antígona*. Gredos, Madrid.

Mark Cousins

Es director del Programa de Historias y Teorías de la *Architectural Association School of Architecture (AA)*. Ha sido profesor invitado en *Columbia University* en Nueva York, en la Universidad de Navarra en España y en *South Eastern University*, Nanjing en China. Ha dado conferencias en Estados Unidos, Australia, Europa, Asia y recientemente, en la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Costa Rica. Es miembro fundador de *London Consortium* en Londres, además de miembro de *Arts Council* y consultor para Zaha Hadid. Ha escrito sobre la relación de las ciencias humanas y el psicoanálisis. Sus publicaciones incluyen *Michel Foucault* (con A. Hussain, MacMillan, 1984), la *Introducción* a la nueva traducción de los textos de Freud sobre *Lo Inconsciente* (Penguin, 2005) y una serie de artículos sobre *Lo Feo* en *AA Files* que ha sido traducida a diferentes lenguas. Ha publicado sobre el trabajo de varios artistas; los más recientes son ensayos en catálogos de Cerith Wynn-Evans, Anthony Gormley, Jane y Louise Wilson y Donovan Wylie. Ha publicado en varias revistas académicas tales como *Harvard Design Magazine*, *m/f*, *October*, *Economy and Society*, y *Art History*. Cousins es conocido por las "Charlas de Viernes" en la AA, que a lo largo de 30 años ha atraído artistas, arquitectos y estudiantes.

ESTA PUBLICACION FORMA PARTE DE:
THIS ARTICLE IS PART OF:

REVISTARQUIS