

LA COSA QUE SIENTE

Una nueva experiencia del sentir encuentra su fundamento en la alianza entre filosofía y sexualidad. A partir de las reflexiones del filósofo italiano Mario Perniola y de la norteamericana Serry Turkle, se analizan las diversas experiencias de interfaz emergente en las nuevas tecnologías de la comunicación y la redefinición del cuerpo viviente —entre lo animal y lo humano— en los nuevos escenarios virtuales.

POR HECTOR ARIEL FERUGLIO

Las interfaces emergentes a partir del uso de las tecnologías de la información y la comunicación configuran una nueva experiencia del sentir. Una experiencia que acontece por fuera de los límites de un sentir antropomórfico articulado históricamente desde el pensar o desde la acción. Darse y sentirse como cosa constituye la nueva modalidad del sentir contemporáneo. Y esta modalidad es el resultado de un extrañamiento del sentir. Sin embargo, podríamos afirmar que este extrañamiento no es un fenómeno reciente, sino un proceso que se inicia pasada la segunda mitad del siglo XX. Su despliegue en los nuevos escenarios tecnológicos nos permitirá explicar, en parte, cómo estas transformaciones en la experiencia del sentir afectaron la trama de configuraciones que modularon desde la Modernidad el vínculo entre lo animal y lo humano. Si la distinción entre lo humano y lo animal se establecía a partir de una transformación de las relaciones del hombre con el mundo natural, el extrañamiento del sentir provocó una alteración de la relación entre el hombre y el mundo inorgánico. “Mientras el sentir recayó en el hombre, el nexo entre el mundo orgánico y el mundo inorgánico se regía por afinidades y diferencias. Uno y otro eran concebidos como materia, el primero mate-

ria sintiente, el segundo no tenía posibilidad de sentir”¹. Sin embargo la nueva experiencia del sentir como cosa está desafiando estas afinidades y diferencias.

Para comprender estas nuevas modalidades del sentir es imprescindible salir del debate entre la cosa que piensa (la mente como modelo de lo espiritual) y la cosa que se mueve (la máquina como modelo de lo viviente), para orientarnos a reflexionar sobre la cosa que siente. De este modo, desprendido de su referencia a un “yo-espiritual” y relevado de la necesidad de una experiencia orgánica asociada a lo “vivo-natural”, es posible pensar al hombre desde la experiencia de un sentir inorgánico: la sexualidad neutra. Nuestro trabajo parte de las propuestas elaboradas por el filósofo italiano Mario Perniola, en sus libros *Del Sentir* y *El sex appeal de lo inorgánico*, y de algunas reflexiones de Serry Turkle incluidas en el libro *Vida en la Pantalla*, para analizar las diversas experiencias de interfaz emergente con las nuevas tecnologías. La “sensología” constituirá un concepto base para comprender las nuevas formas del ejercicio del poder y la experiencia de lo ya sentido. La noción de “mediacracia” nos permitirá comprender la forma del tránsito del pensar al sentir. Y la idea de especularidad nos permitirá señalar cómo la vida emo-

cional y afectiva se transforma en algo exteriormente impenetrable derivando en el hombre-cosa. Estas nociones trabajadas por Perniola en el libro *Del Sentir* serán recuperadas en el *Sex appeal de lo inorgánico* para abordar el problema del sentir de la cosa. Una nueva experiencia del sentir que encontrará su fundamento en la alianza entre filosofía y sexualidad. La “sexualidad neutra” será la noción que nos permitirá describir de qué manera ese darse y tomarse como cosa que siente en su valor de interfaz en los nuevos escenarios virtuales está redefiniendo las relaciones entre lo animal y lo humano.

Lo ya sentido

Desde la perspectiva de Mario Perniola, la “sensología” como nueva forma de poder se apoya sobre la “impersonalidad del sentir”. Este nuevo modo de organización de la sensibilidad hereda la ideología y la burocracia como formas de poder ya superadas dando lugar a una “era estética”. Según Perniola, en la actualidad los campos estratégicos del ejercicio del poder se sitúan en el plano del sentir, no en el cognoscitivo ni en el práctico, sino en la *aisthesis*². A partir de la década del sesenta se produce una transformación de la experiencia marcada por el desplazamiento de lo que aún “está por ser sentido” hacia lo que “ya se ha sentido”. No hay nada ajeno al sentir, aunque curiosamente este sentir no se corresponde con una subjetividad individual. Lo ya sentido ha reemplazado al sentir. La sensología aborda al individuo como una intimación, no lo hace en nombre de un valor o un ideal, sino como una orden al mundo de “reafirmar lo experimen-

tado y aceptado, y cuya única legitimidad reside en este acuerdo general y anónimo” (2008: 30). Podríamos afirmar que la sensología se identifica con un falso sentir, aunque no pretende ser portadora de ninguna verdad, lo cual desactiva cualquier intento de falsía. A diferencia de la ideología, donde había “falsa conciencia”, la sensología no se encuentra al amparo de la sospecha. El paso de la “falsa conciencia” al “falso sentir” dispone los sentidos en una dimensión refractaria y anónima, es decir: impersonal. “Si la ideología era la socialización de los pensamientos, la sensología lo es de los sentidos” (2008: 31).

Otro vínculo que Perniola establece con el dominio de “lo ya sentido” es su relación con la burocracia. Esta opera en el ámbito de la acción, socializando lo ya hecho y eximiendo al hombre de su necesidad de optar entre actuar y no actuar. Desde esta perspectiva la burocracia brinda esquemas de acción “tan eficaces como las actividades políticas y tan seguros como los rituales”. A diferencia de esta dinámica, lo ya sentido constituye una especie de “mediacracia” que establece el tránsito del pensar al sentir. Su actividad mediadora contiene un carácter de anticipación que precede y a veces anticipa lo ya hecho. Su objetivo es “la difusión anticipada de lo ya sentido”. Tiene la función no sólo de transformar en instrumentos y aparatos impersonales los sentimientos, afectos y sensibilidades del hombre, sino de negociar también sobre la base de elementos estéticos, intereses y necesidades.

La otra cuestión que interesa plantear es la experiencia del cuerpo. En esta dirección, Perniola se pregunta por qué no percibimos la experiencia de nuestro cuerpo, en una época marcada por una exteriorización cosmética y hedonística. Sin embargo, el aspecto más importante es que nuestra propia imagen, a diferencia de la clásica orientación del narcisismo (privatización de la experiencia y declive de la dimensión social y pública), ha dejado de pertenecernos. “Si para el narcisista el mundo es un espejo en el que se mira a sí mismo, la experiencia de lo ya sentido es como volverse el espejo donde se mira el mundo” (2008: 36). Sería más apropiado hablar de especularidad que de narcisismo, en tanto “espejo” que refleja experiencias ya prefiguradas. La metamorfosis del hombre en espejo acentúa la preocupación de la condición de quien “disuelve su cuerpo en el reflejo de entes externos”.

La idea de sentirse “el punto donde se refleja el exterior” coloca al acto especular en una dimensión diferente a la imitación o a la intervención del otro. Resonamos, reflejamos y palpamos, como un doble sentir que elimina las contraposiciones, dejándonos suspendidos en una suerte de limbo donde todo se percibe como ya sentido. La especularidad implica no un reflejo estático, sino que puede cambiar su inclinación generando un reflejo tanto hacia delante como hacia atrás. Así, el pasado como el futuro están embargados en el dominio de lo ya sentido, y el presente del espejo es la repetición reiterada de lo mismo, el lugar donde lo ya sentido se encuentra a sí mismo, el lugar donde toda la vida emocional y sensitiva se transforma en algo exteriormente impenetrable.

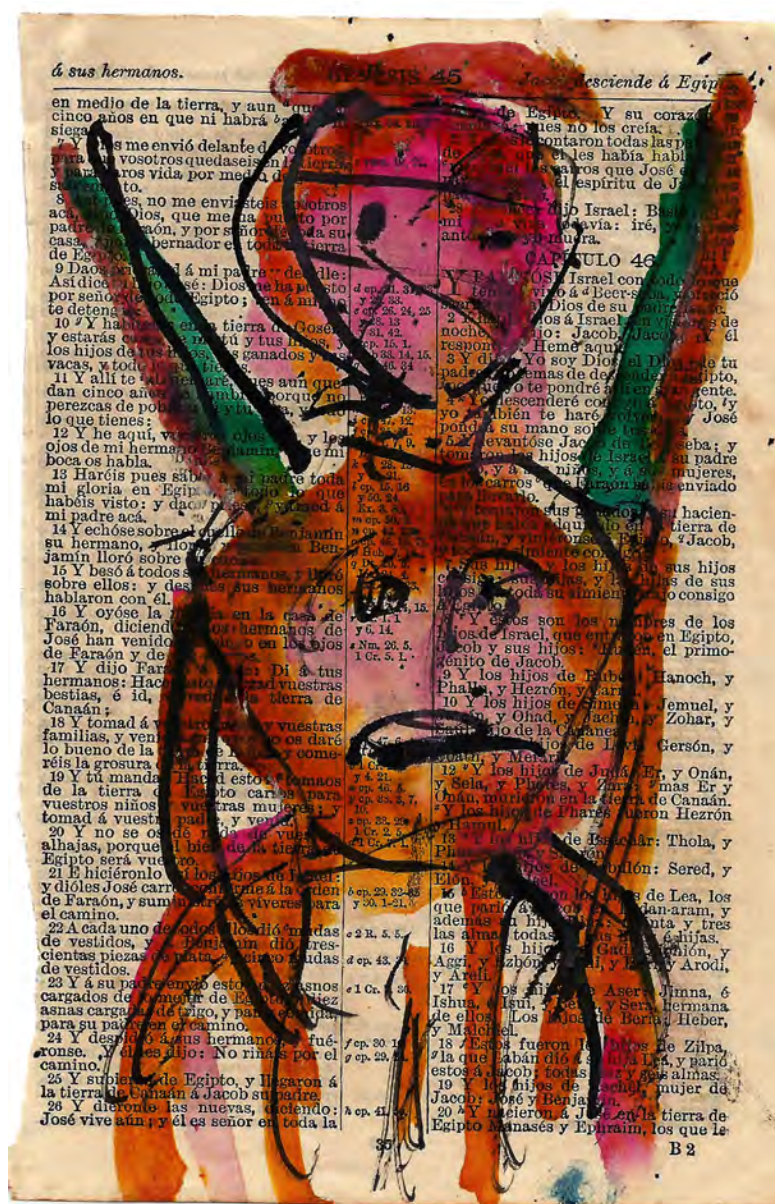
A partir de estas transformaciones podríamos afirmar una subordinación del pensar y del actuar al sentir. Fue el “movimiento de extrañamiento” que Hegel describió como motor de la cultura moderna a principios

del siglo XIX el secreto que permitió a la ideología y la burocracia dar realidad a los pensamientos y los actos. Un movimiento de extrañamiento que implicaba trasladar el pensar y el actuar fuera del individuo, en tanto que “solo lo extrañado de sí tiene realidad” (2008: 36). Nuestra época reclama más, y pretende el extrañamiento del sentir para convertirlo en algo autónomo, independiente y colectivo. El hombre representa la forma más compleja del sentir, que se extiende a los animales y las plantas para detenerse en la materia inanimada. Desde la perspectiva de Perniola esta diferenciación se ha desmoronado debido a un proceso histórico-social que exime al individuo de la experiencia del sentir. Se ha incrementado la lejanía del mundo inanimado a partir de lo ya sentido (sentir socializado). Este hecho, incompatible con una concepción reduccionista del mundo de la vida, hace del hombre “desposeído de sentir” algo más inanimado e inerte que los objetos que estudian la química y la física. Como resultado del extrañamiento del sentir, lo que nos queda es el hombre-cosa, que hereda y supera las formas de extrañamiento de la ideología y la burocracia.

La cosa que siente

El hombre-cosa es el resultado del ejercicio del poder sensológico a partir de un extrañamiento del sentir. Pero dar y tomar como una cosa que siente tiene su fundamento —según Perniola³— en el encuentro entre filosofía y sexualidad. Este fenómeno pone en confluencia dos dimensiones opuestas, a saber: la sensibilidad humana y el modo de ser de la cosa. Lo que antes parecía una dicotomía irreconciliable ahora se establece como una alianza inseparable que conjuga “la abstracción más distante” y “la excitación más desenfadada”, dando lugar a lo que Perniola denominará el “sex appeal de lo inorgánico”, parafraseando a Benjamin. Esta alianza permitirá el ingreso a “una sexualidad neutra” a partir de una suspensión del sentir, en tanto experiencia desplazada y liberada de cualquier propósito.

La experiencia de sentirse una cosa que siente implica la emancipación de la concepción instrumental de excitación sexual reducida a lo orgánico, debido a que la excitación sexual provocada con el propósito del orgasmo oculta “el modo de ser de la cosa”, cerrando la posibilidad de sentirse cosa. “Liberarse de la orgasmomanía que ha dominado durante décadas y condicionado negativamente la existencia de generaciones



LA EXPERIENCIA DE SENTIRSE UNA COSA QUE SIEN-
TE IMPLICA LA EMANCIPACIÓN DE LA CONCEPCIÓN
INSTRUMENTAL DE EXCITACIÓN SEXUAL REDUCIDA A
LO ORGÁNICO, DEBIDO A QUE LA EXCITACIÓN SEXUAL
PROVOCADA CON EL PROPÓSITO DEL ORGASMO
OCULTA EL MODO DE SER DE LA COSA...

es el primer paso hacia una sexualidad neutra, suspensa y artificial de la cosa que siente” (1998: 11). Si la confianza recae en el artificio, emancipando a la sexualidad de la naturaleza, se produciría una apertura del mundo debido a que ya no tendrían importancia las diferencias (sexo, forma, belleza, edad, raza). Romper con los movimientos verticales ascendentes y descendentes de la tarea histórica de comparación entre el hombre con Dios y con el animal permitirá un movimiento horizontal hacia la cosa. Sentirse cosa sintiente es la gran transformación del mundo contemporáneo, a saber: “la captación de un sentir humano reducido a su mínima expresión” (1998: 14). Una cosa que siente es para Perniola algo diferente a una cosa que piensa y a una cosa que se mueve. A partir de Descartes, la cosa que piensa estará ligada a la autoconciencia del yo, y la cosa que se mueve como máquina, relacionada con el funcionamiento de los cuerpos vivientes. En el modelo cartesiano sentir no es otra cosa que pensar tomado en su “subjetividad autoevidente”, presupone la unión entre espíritu y cuerpo, entre mente y máquina, debido a que pensar no presupone un cuerpo, pero una cosa sintiente lo supone. Así, con Descartes, se inicia la apropiación del sentir por parte del pensar, ya que no es el cuerpo la cosa que siente con inmediatez y evidencia, sino la mente. Según Descartes “es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y siento calor; esto no puede ser falso y esto es, con propiedad, lo que en mí se llama sentir y esto, precisamente, es pensar”. Es mi mente, luego de haber “quitado sus ropajes”, la que “considera desnuda” a la cosa distinguiéndola de sus formas exteriores⁴.



Sin embargo, es sobre la cosa “opaca, indeterminada y abierta que no es evidente a sí misma, pero que tampoco constituye máquina, donde Perniola sitúa su atención. Ese resto extenso, flexible y mudable, que queda cuando le quitamos a la cosa todo aquello producto de nuestros sentidos (su magnitud, su color, su figura) es donde el sentir se vuelve problemático. Pretender presentar a la cosa “enteramente desnuda” no hace más que reafirmar el conocer sobre el sentir, como medio para encontrar las verdades ocultas detrás de esas embusteras apariencias. A contramano, vista desde el sentir, “la cosa es más vestido que desnudez”, son esos sombreros y capas hechos vestidura. Para Perniola, el cuerpo del que la sexualidad neutra tiene experiencia es vestidura, cosa. No es máquina, sino una sola extensión indiferenciada y extraña que no pertenece a nadie, cuerpos como

rollos de tela que despliegan y se repliegan uno sobre el otro. Siempre disponibles, carecen de función y propósito, se pueden unir y separar bajo nuevos criterios de confección.

Son esos sombreros y capas que sienten, a partir de que pierden su forma de sombreros y capas, ofreciéndose entre sí, sin la intervención ni de espíritus ni de mecanismos. El mundo inorgánico de la sexualidad neutra permite la apertura del “horizonte sin tiempo de la cosa”, pero que sin embargo siente, en una resonancia sin fin, una sexualidad sin vida y sin alma. Esta excitación especulativa se abre “hacia una completa exterioridad en la cual todo es superficie, tela, piel”⁵. En suspensión especulativa de la libido, es decir, el modo de ser inorgánico de la cosa, se halla la posibilidad de transgredir la tradición en la unión de filosofía y sexualidad. La sexualidad no fluye, transita, conserva su opacidad. “Aun en su movimiento, en su cambiar, conserva su opacidad, su carácter no espiritual y no vital, no mental y no funcional” (1998: 28). La sexualidad neutra suspende al hombre en una virtualidad que no es dato, pero tampoco imaginación. Tiene como característica principal esa artificialidad sin fin que caracteriza al pensamiento filosófico.

Lo ya escuchado

Un ejemplo de esta artificialidad sin fin se halla en la música. En el libro *Del sentir* Perniola planteará que la palabra italiana “sentire” está asociada a oír, a escuchar. Aunque lo ya sentido implica lo ya visto, ya tocado, ya saboreado, ya olido, podría afirmarse que es por sobre todo lo ya escuchado. En esta dirección, lo ya escuchado y el caso de la música en particular alcanzan una relevancia interesante. “Los filósofos de la música se dividen entre los que consideran el oído como el sentido más socializador, más susceptible de impulsar una dimensión colectiva, y los que lo reputan el sentido más íntimo y personal, más orientado hacia la percepción de emociones” (2008: 64). La pregunta sería: ¿qué se escucha? O en otros términos, ¿qué oyen los otros a la vez, o qué oye la voz de nuestra propia conciencia? Sin embargo, esta pregunta continúa situándonos en el plano de la dicotomía interno y externo, lo social o lo individual, que la experiencia de lo ya sentido ha superado. “Lo esencial de lo ya sentido no es la recepción colectiva, sino el hecho de que el sonido nos llega como algo ya socializado, ya percibido, ya pasado a través de

la puesta de la percepción” (2008: 65). Experimento una suerte de extrañamiento de los sonidos, que sin embargo provienen de mi cuerpo y de mi alma, aunque no los reconozca como míos. Es esta “ambigüedad del oído” la que transforma el paradigma del sentir actual. El *ácusma*, es decir, lo que se oye, es más fluido y circulante que el *théame*, lo que se ve. Esta prioridad muestra cómo en la experiencia de lo ya sentido, el silencio posmusical, posfónico, posacústico tiene una prioridad.

La música, por lo tanto, constituye un aspecto importante del sentir impersonal en la actualidad. Para poder entender la sexual inorganicidad del rock, deberíamos alejarnos según Perniola de la concepción sentimental de la música. “La esencia de la música no es el sentimiento ni la vida, sino más bien el *sound*, el sonido, entendido precisamente en la neutra e inorgánica indiferencia que la palabra evoca” (1998: 86). Schelling pone de relieve el carácter inorgánico de la música. La música es cosa, sonoridad discontinua. Su conexión con un grado elevado de fisicidad la coloca más del lado de los cuerpos celestes que de la corporalidad animal. “Schelling sostiene que los movimientos de los astros no causan la música, sino que ellos mismos son la música” (1998:86). La música no constituiría una técnica en tanto producto humano, sino más bien un dato, una cosa. El alma, el cuerpo, la voz y el instrumento se transforman en música, cuando se “uniforman con la inorganicidad de la cosa”, supendiendo la “singularidad excéntrica” de un canto que se propone como expresión de la “subjetividad sintiente” y la “extrañeza de un sonido” que pretende consideración por el simple hecho de ser el producto de un instrumento. Para Schelling, la música, no solo el canto, mantiene una relación de autoconciencia, es el real autonumerarse del alma. “Pero esta numeración es inconsciente: a través de ella el objeto alcanza ese conjunto de abstracción y concreción que es, precisamente, típica de la reificación numérica, de la cuantificación económica” (1998: 88). La música tiene un significado cósmico: “las formas de la música son las formas del ser de los cuerpos celestes en cuanto tales”. Sin embargo, la música mantiene la impersonalidad de un sentir opaco.

La noción de música sintiente se encarna en la experiencia del rock a partir de la década de los 60 (meta-rock, rock futurista, música industrial) en su voluntad de provocar una excitación artificial diferente de todo lo que ofrece la naturaleza; hacen del rock progresivo un modelo en el cual se reconoce la filosofía creativa con entusiasmo y asombro. Perniola afirma:

“solo lo inorgánico es sexy, solo lo inorgánico es filosófico; solo lo inorgánico es esencialmente musical”. El sex appeal se vuelve un imán capaz de atraer, y ese magnetismo representa el mundo inorgánico. La sonoridad dependerá entonces de la cohesión y de la resonancia. Una fuerza atractiva no espiritual ni animal que los enlaza: así la música se revela en su carácter de disponibilidad, exterioridad y neutralidad. Un horizonte caracterizado por una “disfrutabilidad inmediata” a la cual se puede acceder sin esperas en tanto “oferta espacial virtualmente presente”.

El sex appeal de lo inorgánico cuenta con la auspiciosa y generosa espacialidad del mundo de las cosas (sonidos, pensamientos, cuerpos) que se acogen en su disponibilidad ilimitada. “En la música la excitación es infinita en cuanto es artificial, enteramente confiada a los sintetizadores que crean nuevos sonidos inauditos, de la misma manera, la permanencia de la tensión sexual depende de la desaparición de lo espiritual y de lo natural, ambos sustituidos por la abstracta reificación de los cuerpos convertidos en casi astros, que a causa de su fuerza atractiva, no pueden alejarse uno del otro” (1998: 92). La tecnificación y la industrialización explicitan el “carácter musical de las cosas”, que no es el resultado de la socialización de las máquinas, sino de la externalización del sentir. Toda una suerte de sonoridad hardcore como performances de cosas que sienten. Como afirma Perniola: “La música es en el fondo el sonido que se deriva del movimiento de atracción de los cuerpos convertidos en cosas” (1998: 93).

Las interfaces sintientes

Desde la perspectiva de Turkle, “hemos aprendido a interpretar las cosas según su valor de interfaz”⁶. Tales cuestiones son el resultado de nuestra interacción con las nuevas tecnologías y las diversas formas que tenemos de experimentar las mismas. Siguiendo el análisis de Zizek⁷, podríamos elaborar una primera distinción que nos permitiera observar dos grandes movimientos ideológicos que en su oposición han sido capaces de generar grandes debates y representaciones en torno al ciberespacio. Por un lado los ideólogos deconstruccionistas (que presentan al ciberespacio como algo que proporciona una realización o una confirmación empírica de la vida real) y por otro, la ideología espontánea del ciberespacio o ciberrevolucionarismo (que se apoya en la noción de ciberespacio como un organismo “natural” independiente que evoluciona por sí solo). Lo que nos interesa en el contexto de estos debates es visualizar lo que potencialmente aparece en una interfaz, su capacidad de extenderse en un espacio virtual y en un tiempo determinado, los componentes que se ponen en movimiento a la hora de plantear reflexivamente su propia creación y su reinención a partir de herramientas digitales y culturales. Internet constituye en este sentido un espacio propicio para establecer diferentes formas de relación entre los elementos cognitivos (como sistemas expertos que fluyen en estas estructuras de información y comunicación) y los elementos estéticos (como objetos ya reflexivos que circulan en las estructuras de la información y de la comunicación) proporcionando nuevos modos de conexión y un acceso ilimitado a la información.

Las relaciones en la red admiten nuevas prácticas que se manifiestan desde un nuevo tipo de complejidad, ya que brindan la posibilidad de modelar un nuevo modo de sentir, un tipo de conformación de afectividades y sensibilidades que supera las formas de la cultura modernista del cálculo y la cultura posmodernista de la simulación. Dentro de estas formas de tránsito es posible visualizar un conjunto de identidades que emergen en este espacio generado por la estructuración misma de las interfaces digitales. Este tránsito completa y supera las controversias ideológicas que oponen y proyectan con diferentes objetivos y espacios de desarrollo dos formas de transparencia: de la transparencia de la tecnología modernista (la interfaz nos brinda un acceso directo a la maquinaria detrás de la pantalla) a la “transparencia” posmodernista que se erige como el opuesto (la interfaz oculta el funcionamiento de la maquinaria detrás de la pantalla). El desplazamiento de la transparencia desde el modelo modernista de cálculo a un modelo posmodernista de la simulación ha permitido que se desplieguen una gran cantidad de fenómenos, pero a la vez que muchos de estos fenómenos no sean totalmente legitimados.

Parecería que esta cuestión es una de las claves para entender la polémica en torno al estatus ontológico que se le asigna a la configuración de los espacios (espacios reales/físicos vs. espacios virtuales/simulados) a la hora de postular la ilusión de continuidad que ostentan los modelos y las interfaces digitales, frente a la concepción de espacio dividido que ostentaba la modernidad. Las interfaces actuales se estructuran sobre la base de una

tecnología opaca, retirada, impenetrable que opera en el marco de una especie de invisibilidad: son como una cosa que siente, o mejor aún, como interfaces sintientes. Tomar las cosas por su valor de interfaz implica el ingreso a una dimensión ontológica diferente provocada por el sentir del cuerpo como cosa. Esta facultad de disponibilidad permanente de la excitación es accesible a través de la filosofía, e implica una socialidad intrínseca que no se da mediante procesos de intersubjetividad sino por medio de una relación e interfaz entre dos casi cosas. En este sentido, el sex appeal de lo inorgánico constituye lo opuesto del placer, no el dolor sino una performance (un entrenamiento). “Así no solo los sonidos, los espacios, los objetos y las palabras, sino también las acciones, se liberan de su relación con el espíritu y con la vida, y se convierten en cosas que sienten y son sentidas”⁸.

Las performances tienden a “ser un evento único” que pone en movimiento diversos artefactos (cámaras fotográficas digitales) capaces de transformar en imágenes y documentos objetos susceptibles de ser archivados y conservados. Según Perniola, la noción de la escena como *actualizing*, del teórico teatral Richard Schechner, conduce a pensar la actividad teatral como restauración, es decir, como recuperación de “comportamientos pasados, manipulación y transmisión de la herencia” (1998: 181). En la actualidad, todos somos en mayor o menor medida *performers*, lo cual revela la necesidad de ofrecer una performance “única, singular e incomparable”. Pero, a diferencia de las aspiraciones tradicionales de los performers, la performance de una cosa sintiente implica la superación del cuerpo viviente (lugar donde se halla encarnado el espíritu y el cuerpo). Esto implica una suerte de minusvalía, una suerte de desventaja psíquica o física, producto de diferentes fuentes (filosofía, artes, enfermedades). “La performance de la cosa no es normal sino perversa. En el sentido sensorológico, es perversa porque extrae excitación de estímulos inadecuados, incluso máximamente inadecuados como los conceptos, los números, los sonidos, los espacios, los objetos, las escrituras”⁹. De esta minusvalía, emergen los efectos perversos de las interfaces, que permiten explicar en forma más comprensible la sociedad contemporánea. Tal efecto constituye una suerte de desviación imprevista e indeseada, cuya irrelevancia política es su signo de libertad.



PERO, A DIFERENCIA DE LAS ASPIRACIONES TRADICIONALES DE LOS PERFORMERS, LA PERFORMANCE DE UNA COSA SINTIENTE IMPLICA LA SUPERACIÓN DEL CUERPO VIVIENTE, LUGAR DONDE SE HALLA ENCARNADO EL ESPÍRITU Y EL CUERPO.

¹ Perniola, M. *Del sentir*. Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 44.

² *Ibid*, pp. 27-28. En adelante, la paginación referida remite a esta edición.

³ Perniola, M. *El sex appeal de inorgánico*. Trama Editorial, Madrid, 1998, p. 9.

⁴ Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*. Aguilar, Colonia, 2010, p. 283.

⁵ Perniola, M. *El sex appeal...* Ob. cit., p. 22.

⁶ Turkle, S. *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de internet*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 33.

⁷ Žižek, S. *Ideología. Un mapa en cuestión*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2003.

⁸ Perniola, M. *El sex appeal...* Ob. cit., p. 180.

⁹ *Ibid*, p. 183.

*Héctor Ariel Feruglio

es profesor en Filosofía y Doctor en Ciencias Humanas por la Universidad Nacional de Catamarca. Realizó un Posdoctorado en “Subjetividades” (Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba). Es docente e investigador del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades en la Universidad Nacional de Catamarca. Becario por la Università degli Studi di Padova, Italia.