

Cibercultura e iterabilidad digital

*Fernando García Masip**

Resumen

Desde la perspectiva de la desconstrucción derrideana, se analizan las relaciones entre la cibercultura y la sexualidad, la contemporaneidad y el ser, la pornografía y el erotismo, tratando siempre de problematizar esas relaciones más que ofrecer soluciones o vías de solución preestablecidas. En ese sentido, la hipótesis general que se maneja es la de que el sujeto contemporáneo, y para usar un lenguaje heideggeriano, oscila entre ser un ente impersonal y social, y uno singular y asocial; potenciada esta oscilación por el poder del ciberespacio y de sus infinitas-finitas posibilidades.

Abstract

The relationships between cyberculture and sexuality, between contemporaneity and being, between pornography and eroticism are analyzed from the perspective of Derridean deconstruction, all the while trying to critically analyze those relationships rather than offering solutions or predetermined means to solve them. In that regard, the general hypothesis being presented is that contemporary beings –expressed in Heideggerian language– oscillate between being a social and impersonal entity and another one that is singular and asocial; such oscillation is maximized by the power of cyberspace and its infinite-finite possibilities.

* Profesor de la Universidad del Claustro de Sor Juana y de la Universidad Iberoamericana.

Debo de confesar que estoy mucho más interesado en los problemas sobre las técnicas de sí y cosas de este tipo que propiamente en sexo... el sexo es aburrido.

MICHEL FOUCAULT

Este ensayo busca plantear y desarrollar una problemática predominantemente contemporánea como es la de la cibercultura, y de la misma, más específicamente, la cibersexualidad y la ciberpornografía. Se hará un recorrido en donde algunos conceptos, principalmente de Heidegger y de Foucault, junto con los de Derrida, marcarán la pauta de la discusión. Vale destacar que Foucault y Derrida ya tuvieron duras discusiones en el pasado.¹ En este caso, preferimos encontrar una forma de utilizarlos sin conflicto. Apenas trataremos de hacer algunos planteamientos descriptivos y trazar varios caminos interpretativos de prácticas usuales de la vida social y comunicacional hodierna, en las cuales la problemática “subjética” estaría implicada, aunque, en particular, nosotros empleemos ese concepto de la filosofía moderna más bien para interrogarlo.

Cuidado-de-sí e impersonalidad

¿Qué significa cuidar de sí hoy en día?,² ¿por qué el cuidar de sí gana cada vez más importancia en la vida cotidiana de los individuos con-

¹ Heidegger señala que la expresión “cuidado de sí” es una tautología, pues el “cuidado” (*Sorge*) sólo puede ser de sí mismo, ya que es constitutivo ontológicamente del ser del Dasein (Heidegger, 2003:215); sin embargo, a partir de Foucault, y en parte de Deleuze, se retoma el término griego de *epiméleia heautou*, que es traducido en general como cuidar de sí, de ahí por extensión el cuidado de sí, pero no abordado ontológicamente, diríamos nosotros, sino ónticamente y fácticamente, es decir: los hombres cuidamos de nuestro ser en la “práctica” de múltiples y diversas formas, y son éstas las que nos interesa describir e interpretar.

² Polémica en torno a la relación de Descartes con la locura. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I, FCE, México, 1981 (1964); Jacques Derrida, “Cogito e historia de la locura”, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989 (1967); Michel Foucault, “La locura, la ausencia de obra; mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, *op. cit.*, vol. II; Marc Goldschmit, *Jacques Derrida, une introduction*, Pocket, París, 2003.

temporáneos?, ¿el cuidado-de-sí es pensado como un conjunto de procedimientos y de prácticas que visan producir una determinada estética-de-sí, pero cuáles son esos procedimientos y técnicas hodiernas? ¿Por qué se desarrollan tantas tecnologías-de-sí buscando ofrecer formas de autotransformarse en otra *cosa*?, ¿por qué se desea ser *otro*?, ¿cuál otro, o mejor, otros, son esos que se buscan en el espejo de la *psyché* y del *soma*?, y ¿será que las preguntas fundamentales en los qué, por qué, cuáles, etcétera, permiten elucidar los trazos problemáticos y problematizadores de lo que se pone en cuestión, de *todo* lo que se ha puesto en cuestión hasta este momento?

En el fondo, ¿no se busca indirectamente, con esta estrategia interrogativa, el establecimiento de un *sujeto* que pueda presentarse y presentificarse como conciencia plena de sí que puede preguntar todo o responder a todo y a todos?, ¿*alguien* sabe con certeza lo que está aconteciendo en el ciberespacio?, ¿con el sexo contemporáneo?, ¿con la “cibersexualidad”? ¿*alguien*, algún *subjectum*, sabe formular, puede formular, las preguntas desconstructivas necesarias para responder a *eso*?

Este conjunto de cuestiones pretende simplemente encaminar un protocolo o una agenda que pueda posicionar algunos problemas (y otras cuestiones) referentes a los temas enunciados. Pensamos, hipotéticamente, que un cierto cuidado-de-sí (*estética-de-sí*) contemporáneo se establece en el seno de la sociabilidad actual. Una búsqueda de *prolongación* de la vida está en la pauta inmediata de las prácticas de esa sociabilidad y, por consiguiente, de las prácticas de sí. ¿Por qué querer vivir *mucho* tiempo?, ¿y qué significa ese mucho *tiempo*? Vivir mucho tiempo se tornó una obsesión personal y general (planeamiento y planificación de la vida, hechas a partir de estrategias estatales y/o empresariales). Además de que ese vivir mucho tiempo es concebido con “calidad” de vida o, al menos, una búsqueda de mejorar la calidad de vida, para vivir mucho tiempo y vivir “bien”. ¿Pero, qué es vivir *bien* o con *calidad* de vida?, ¿cuál es el tipo de *verdad* (saber/poder) que estas prácticas o tecnologías-de-sí producen actualmente?

Comprendamos, entonces, el cuidado-de-sí actual (tecnologías del yo como las denomina también Foucault), como un conjunto de prácticas de sí, variables y muchas veces contradictorias, que utilizan

elementos tales como: *drogassintéticas* (vitaminas, aminoácidos, proteínas, minerales, estimulantes, contraestimulantes, tranquilizantes, antidepresivos, anabolizantes), drogas alucinógenas, en general, dietética (macrobiótica, vegetarianismo, naturismo, dietas en general, disminución de grasa, de colesterol, de celulitis, antitabaquismo, antialcoholismo, homeopatía, irisología, medicinas alternativas en general, etcétera); *gimnástica* (musculación, *cooper*, *jogging*, deportes radicales o tradicionales, artes marciales, etcétera); *ejercicios espirituales* (budismo, tantrismo, taoísmo, yoga, terapias en general, cromoterapias, florales, cristales, runas, creencias en gnomos, hadas, ángeles, tarot, buzios, tes, santo Daime, profecías, astrología, paraciencias, pararreligiones, etcétera), tecnologías de uso personal en general, autoconocimiento y autoayuda (competencia e inteligencia emocionales, programación neurolingüística, etcétera) psicoanálisis, música, videojuegos, computación, realidad virtual, Internet, tatuajes, *piercings*, lipoescultura, velocidad y vértigo (carros turismo y de carreras, *jumping*, paracaidismo, motociclismo, escalar, parques de diversión tradicionales y acuáticos), etcétera.

Imaginemos a un individuo medio contemporáneo (hombre o mujer, o cualquier otro ser entre estos dos...) que se preocupa *por* su vida y *por* su salud, y que *puede* utilizar un conjunto específico de combinaciones de esas prácticas para vivir bien y mucho tiempo: complementos vitamínicos y ejercicios físicos periódicos con control médico constante, cuidados estéticos corporales, dieta alimenticia controlada baja en grasas y colesterol y rica en fibras y proteínas, terapia que trate de las cuestiones básicas emocionales, una religión tradicional fundamental (pero apenas creer en Dios puede ser suficiente) y alguna práctica espiritual esotérica, antitabaquista y bebedor muy moderado de alcohol, de preferencia vino tinto, consumidor eventual de marihuana (pero no es condicionante), prácticas sexuales tres veces por semana de preferencia con pareja fija, vida conyugal estable con uno o dos hijos, vida financiera resuelta de forma mínima y con perspectivas de desarrollo, realización y ambición profesional, cultura básica garantizada de origen universitario, conocimientos de otra lengua y de elementos básicos de informática (computadora, Internet), acceso a información básica periódicamente, descanso-

diversión garantizados dos o tres veces por semana, posibilidades de vacaciones y de viajes. Evidentemente que ese modelo de individuo contemporáneo sólo puede ser encarnado en la clase media mundial, con variaciones de algún tipo, dependiendo de la región o del país. Es un individuo que piensa como todos piensan, que lee lo que todos leen, que come lo que todos comen, que consume lo que todos consumen, que ama como todos aman, que ambiciona lo que todos ambicionan: poder o dinero; es el individuo impersonal hodierno. Pero por otro lado, no es necesario ser un individuo de clase media para encarnar el modelo impersonal contemporáneo de cuidar-de-sí. Con variaciones más o menos relevantes de los elementos en juego, los individuos, en general, cuidan-de-sí de esa forma hoy en día, en cualquier clase social y en cualquier lugar del mundo. ¿Es posible realizar el modelo plenamente? Creemos que no, pero de un modo general, este funciona como un *imperativo impersonal de vida*: “todos deberían ser así”. ¿Pero qué es lo impersonal? Recordemos la definición de Heidegger en *Ser y tiempo*:

Más arriba se hizo ver que en el mundo circundante inmediato ya está siempre a la mano, como objeto de la ocupación común, el “mundo circundante” público. En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al *Dasein* propio en el modo de ser “de los otros”, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, la *impersonalidad* (el uno) (*das Man*) despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del “montón” como *se* debe hacer; encontramos “irritante” lo que *se* debe encontrar irritante. La impersonalidad (*das Man*), que no es nadie determinado y que son todos (pero no la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad (Heidegger, 2003:151).

La “cotidianidad” actual se pauta por el desarrollo de ciertas relaciones consigo mismo y con los otros. De hecho, para Heidegger, lo

impersonal es una relación con los otros. Pero vamos a enfatizar, particularmente, la relación consigo mismo. De esa cotidianidad actual destacamos el cuidado-de-sí que se establece en *media*, es decir, la descripción anterior sobre el individuo contemporáneo es la descripción de la “dictadura” del cuidado-de-sí que gobierna a las relaciones con el *propio* (ser), hoy. Pero, como Heidegger afirma, el modo impersonal de ser no debe ser encarado con un espíritu crítico; ese es un modo mediano, cotidiano de ser, al cual, de una forma o de otra, todos pertenecemos. Por nuestra parte, buscamos mostrar las formas impersonales de cuidar-de-sí; decimos impersonales justamente porque el *otro* es tratado de modo impersonal en esas prácticas, y nosotros tratamos como ese otro: igual a todos, es decir, de la forma más común e “inauténtica” posible. La *inautenticidad* es otro concepto heideggeriano que no significa *a priori* una crítica. La inautenticidad es la forma de *evitar* la relación con la posibilidad de la nada o de la “muerte”. Se es inauténtico para poder convivir en el día-a-día con los otros, sin pensar en la posibilidad auténtica de ser, esto es, de morir. Por esto, actualmente, la carrera para ser impersonal es una forma de prolongar la vida evitando mucho más a la muerte que *propiamente* promoviendo el vivir.

La “vida” se tornó asunto de consultorios, de gimnasios, de programas de variedades en la televisión y en las revistas, pensada como cálculo cuantitativo de años de vida o de centímetros de bíceps y de muslos. Poco o nada se discute sobre el “sentido” de ser, a no ser en la rigidez de las clases y conferencias de la academia universitaria, lo que también no significa un gran encaminamiento. La llamada “calidad de vida” no es sino una forma velada de declarar el espanto con la “calidad de la muerte”, es decir: a pesar de *todo*, se muere. A pesar de los antibióticos, hoy se muere mucho más “cualitativamente” que antes: muerte como excepción, muerte como hecho excepcional. Muerte nunca pensada ni asumida en los términos del ser. No se asume a la muerte como una posibilidad vital. Y no es el matar o el desear ser muerto o morir lo que aquí se defiende; *al contrario*, es el querer ser existente en aquello que hay de más auténtico en esta existencia: nuestra finitud o nuestro nada. Pero el fatalismo, el apocaliptismo, el miedo-pánico a la “muerte” (como fin, descomposición,

no-retorno, no-poder, no-deseo, no-goce, etcétera) nos hace evitar asumir ese nada como lo más propio, también. Porque somos *nada* es que tenemos que trabajar o *inventar* nuestra existencia, para darle un “sentido” o los “sentidos” que no simple o meramente comunes; como si con eso, anidados en lo impersonal, pudiésemos evitar el propio fin. En ese inventarse, o reinventarse, pueden y tienen que entrar una dietética, una gimnástica, una “espiritualidad”, en fin, lo que hoy domina de forma común. Pero la cuestión es la siguiente: ¿con cuál *otra* calidad realmente?

En ese sentido, no se trata de alejarse de la convivencia media social tal y como es producida por la cultura contemporánea, para erigir individuos excepcionales, plenamente “auténticos”, supremamente mitológicos, por tanto. Ya que tenemos que ser alguna “cosa” (y no podemos existir sin tener que ser alguna cosa o algo), el *problema* está en saber si *podemos* ser *otras* cosas que no *únicamente* lo que está ahí. Son esa unicidad, esa mismidad, las que están en cuestión. Si algún “malestar” existe en la cultura, éste es del orden del poder. Por lo tanto, *continuar* a problematizar es un imperativo, no tanto moral, sino principalmente existencial-desconstructivo. Sólo así podremos continuar a cuidar-de-nosotros sin tener que huir de nosotros mismos o ser excluidos del “nosotros” general.

Cibespacio e iterabilidad: desconstruyendo lo impersonal

Uno de los acontecimientos contemporáneos que nos interesa destacar en la discusión sobre el poder-ser, es el del cibespacio. Éste es un elemento que se torna día con día en uno de los más importantes para la composición del ser contemporáneo. En particular, la cibercultura es uno de los elementos que va ganando fuerza en la composición del cuidado-de-sí contemporáneo.

El cibespacio (particularmente el desarrollo *con* y *en* la Internet) es un “campo” de *fuerzas* múltiples de orden tecnológico, científico, comunicacional, económico, cultural y político. Por tanto, el cibespacio está “compuesto” por intermedio de técnicas y de máquinas, de saberes y de conocimientos, de relaciones expresivas e informati-

vas, de intereses financieros, de producción estética y de poder. Así, el ciberespacio se *parece* al espacio “convencional”, que también es formado por un conjunto de fuerzas semejantes en general. Parece *realmente* pero no es por completo el espacio convencional. Lo que produce la *diferencia* entre ambas experiencias espaciales es, en general, la intervención “temporizante” (temporización) de la tecnología informática. Esto quiere decir que el dominio *sobre* el tiempo, en la forma del vector de la *velocidad*, produce un conjunto de posibilidades de *articulación simultánea* de los diferentes elementos en juego. Pero eso no es suficiente para comprender el “fenómeno” ciberespacial. La cuestión derivada de la primera es que la forma con que el tiempo es formatado tecnológicamente, dispone los elementos mencionados a un proceso de multiplicación diseminativa, que hace que el “espacio” tradicional sea sistemáticamente sometido a intervenciones y modificaciones “significantes”, esto es, a “invenciones” de *ciberemas*.

Por “ciberema” entendemos a la unidad significativa mínima (como un fonema, un monema, un filosofema, etcétera) que permite que, al articularse, se produzca la existencia de una red de estructuras singulares de ese proceso. Luego, el ciberespacio no es solamente un lenguaje, es un lenguaje *más* un texto o textos (marcas, trazos, rastros, huellas). El ciberespacio es ese más, un plus, una propensión, que aparece modificando, por la acción del tiempo, el espacio convencional. No es una simple adición, sino una modificación (otros modos), propiamente, de las condiciones del espacio físico objetivo con base en una *transferencia* de los elementos de composición para una síntesis de “origen” tecnológico-informacional. Así, los modelos convencionales de relación y de producción son *afectados* y modificados para no-modelos, los lugares para no-lugares, el tiempo para una no-cronología. Pero en vez de desaparecer (los modelos, los lugares y los relojes), éstos se tornan pluralidad de modelos, multiplicidad de lugares, fragmentos de tiempo, diseminación de experiencias.

El ciberespacio es un proceso y una estructura que existe porque multiplica sus formas de ser de manera muy amplia y caótica. Pero esto último no quiere decir que no exista algún “sentido” en ese tipo de organización del espacio-tiempo. Al contrario, el sentido general

del ciberespacio es, principalmente, la capacidad tecnológica de *combinar* los otros elementos de la vida social, de una manera no-lineal, no-lógica, no-física, no-natural. Repitamos: las negaciones *no* significan que la tecnología en su actual fase de desarrollo produzca un “espacio-tiempo” desordenado, irracional, metafísico o artificial. También eso, pero no principalmente *esø*. El ciberespacio es un proceso y una estructura que, además de producir propensiones, deja *margen* para las retenciones; tiene que ser concebido como un conjunto de fuerzas diversas y en diversificación, pero limitado por la acción de sus márgenes. No todo es posible en el ciberespacio. Por cierto, éste no es el sueño de lo absoluto, idea metafísica peligrosa que encuentra en el “todo puede” su fiel traducción. El “todo puede” es limitado por el propio poder del ciberespacio, pues éste retiene posibilidades no *totalmente* asimilables a esa estructura y a ese proceso. Por ejemplo: hacer sexo, hacer dinero, hacer amistad, hacer conocimiento, hacer arte, hacer política. No se puede hacer *todo* el sexo en el ciberespacio ni *todo* el dinero ni *todas* las amistades, etcétera, como en el resto de la IRL. A pesar de su potencia, el ciberespacio determina ciertas formas de realizar las cosas directamente ligadas a sus posibilidades: algunas formas y fuerzas *cualitativas* propias. Eso nos lleva, finalmente, a considerar el ciberespacio como un espacio “no-esencializado”. Un espacio que *retiene* en sus pliegues, experiencias humanas y sociales no asimilables, su proceso y estructura. Un “espacio” que el tiempo marca con *márgenes* y *dobletes* de otros espacios y otros tiempos. Y que, por eso mismo, le permite producir siempre formas de diseminación diferentes pero no infinitas.

Ese proceso de “doblar” (que no significa duplicar) es el que nos interesa porque convoca a la cuestión de la iterabilidad. El ciberespacio dobla lo existente, no lo duplica simplemente. La Internet no incorpora, simplemente, sintetizándolos en otro grado, los elementos ciberespaciales anteriores (correo, fotografía, voz, telegrafía, telefonía, televisión, cine, etcétera). El ciberespacio *los pliega*, no como repeticiones duplicadas y sumadas, sino como repeticiones de *otra* cosa. Otra *cosa* se produce con la iterabilidad del ciberespacio en general, y en particular de la Internet. Recordemos una “definición” de Derrida sobre la iterabilidad en relación con la escritura:

Esta unidad (grafema) de la forma significativa no se constituye apenas sino por su iterabilidad, por la posibilidad de ser repetida en la ausencia no solamente de su “referente”, lo cual es evidente, sino en la ausencia de un significado determinado o de la intención de significación actual, como de toda intención de comunicación presente.³

El grafema tiene que repetirse en ausencia del destinatario e, incluso, en ausencia del emisor o productor del “mensaje”. El término *iterabilidad* viene de *iter*, en latín, que significa *de nuevo*, que a su vez proviene de *itara*, el cual en sánscrito quiere decir *otro*. La relación entre el ciberespacio “internético” (parte de la cibercultura) y la escritura es mucho más íntima de lo que parece. Para Derrida, la escritura es la *fuerza de ruptura*,⁴ y en ese sentido, la Internet no es una mera continuación del “contexto” convencional de la comunicación; es, antes que nada, la *ruptura* con el contexto convencional, pero *ruptura* no quiere decir simplemente un corte. Por eso, la Internet no es sólo la mera suma de televisión, teléfono, fax, etcétera. Es una *ruptura* con el contexto tanto tecnológico como social y cultural; dobla la IRL produciendo una *ruptura* que justamente posibilita la *producción de lo real*⁵ en términos de ciberespacio: redes, conexiones, flujos, quie-

³ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1997 (1972). “C’est que cette unité de la forma signifiante ne se constitue que par son iterabilité, para la possibilité d’être répétée en l’absence de son ‘réfèrent’, ce qui va de soi, mais en l’absence d’un signifié déterminé ou de l’intention de signification actuelle, comme de toute intention de communication présente”, p. 377; *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 359.

⁴ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1997 (1972). “Cette force de rupture tient à l’espacement qui constitue le signe écrit: espacement qui le sépare des autres éléments de la chaîne contextuelle interne (possibilité toujours ouverte de son prélèvement et de sa greffe), mais aussi de toutes les formes de réfèrent présent (passé ou à venir dans la forme modifiée du présent passé ou à venir), objectif ou subjectif”, pp. 377-378; *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998. “Esta fuerza de ruptura se refiere al espaciamento que constituye el signo escrito: espaciamento que lo separa de los otros elementos de la cadena contextual interna (la posibilidad siempre abierta de ser sacado y de ser injertado), pero también de todas las formas de referente presente (pasado o por venir en la forma modificada del presente pasado o por venir), objetivo o subjetivo”, pp. 358-359.

⁵ Serge Leclair, *Desenmascarar lo real. El objeto en psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1982. “De ese modo, y en relación con el orden del sistema de relaciones que las letras (los significantes) constituyen, el afloramiento de lo real se produce, efectivamente, como rup-

bras, rupturas, lugares sin contexto (“no-lugares”), tiempos diferidos, acelerados, ausencia de identificación totalizante, etc. Por esto, el grafe-ma, así como el *ciberema –huella* cibernética-espacio-temporizante–, pueden ser repetidos como *otra cosa* en ausencia de los usuarios, pues está ahí, marcando y remarcando todo el tiempo.

De fundamental importancia es destacar la potencia de la itera-bilidad del ciberespacio internético y de la cibercultura en general. Si la marca o la huella gráfica funciona como un *pasaje*⁶ que permite repetir, la repetición, en cuanto iterabilidad, rompe con cualquier contexto y noción de contexto. La huella que el “ciberema” produce como reserva (como margen, como retención) es, igualmente, un pasaje que permite producir las múltiples posibilidades del ciberespacio (propensión). Es en la Internet que la iterabilidad encuentra, *qua* escritura-texto (hipertexto), sus mayores posibilidades hasta el mo-mento. Afirmaríamos más: cualesquiera de las oposiciones entre rea-lidades virtual y convencional, entre texto y contexto, entre emisor y receptor, entre imagen y signo, entre tiempo y espacio, etcétera, “de-penden” como afirma Derrida:

[...] de la estructura de iterabilidad que, una vez más, termina por bo-rrar la simplicidad de las oposiciones, de las distinciones alternativas. Ella borra la simplicidad de la línea entre el adentro y el afuera, el orden de sucesión o de dependencia entre los términos, *interdicta* (im-

tura”, p. 19. Leclair se está refiriendo a los significantes psíquicos (representaciones in-conscientes) en la constitución del psiquismo con las marcas afectivas en el cuerpo. Pero la cuestión es que todo “sistema” de marcación (escritura), tal como el psiquismo, produce lo “real” diferenciando el espacio con huellas dejadas por las marcas (letras) y creando la temporización de lo real como marca “original”, es decir, como historia. Por otro lado, no concordamos totalmente con la frase de Leclair, en el sentido de que lo “real” no aflora, simplemente, *como* ruptura; lo real es resultado de la ruptura, con la ruptura, aunque parezca confundirse con ella. En ese sentido, lo real-digital, o real-virtual, se produce con la fuerza del pliegue del tiempo-espacio convencional hasta su punto de ruptura, de donde resulta esa otra “realidad” que no es meramente una prolongación duplicada, sino también singular, *otro* tiempo (temporización como velocidad) y *otro* espacio (espaciamiento como simultaneidad).

⁶ Véanse las proposiciones hechas sobre esta cuestión en nuestro ensayo *Un caso: desconstruyendo el phármakon de Platón*.

pide y torna ilegítimo) el procedimiento de exclusión. Tal es la *ley* de la iterabilidad (Derrida, 1990:177).

Paradójicamente, esa ley –que no es transcendental–, impide que las fronteras se establezcan de manera rígida y que los pasajes sean cerrados para siempre.

Por tanto, el ciberespacio (internético) puede desdoblarse como un elemento constitutivo del cuidado-de-sí contemporáneo. ¿En qué sentido? En el sentido de que el ciberespacio y la cibercultura *rompen* con las totalidades convencionales de orden institucional de la vida de los individuos. Pierre Lévy afirma:

Por medio de las computadoras y de las redes, las personas más diversas pueden entrar en contacto, darse las manos alrededor del mundo. En vez de construirse con base en la identidad del sentido, el nuevo universal se realiza por *inmersión*. Estamos todos en el mismo baño, en el mismo diluvio de comunicación. No puede haber más, por lo tanto, un cierre semántico o una totalización (Lévy, 1999:120).

Consideramos que esa “inmersión” se realiza con la ruptura de los pliegues del ciberespacio. Más allá de la metáfora de Lévy, el ciberespacio gana una *autonomía* (relativa), en relación con la IRL, en esa inmersión producida por los pasajes abiertos por el ciberespacio y con él. Esa autonomía es lo que puede caracterizarse como elemento fundamental de todo y de cualquier cuidado-de-sí, y que el ciberespacio entraña como lo más propio: las comunidades virtuales, la vida digital, el correo electrónico, el *e-business*, el cibersexo, etcétera, poseen una autonomía que, aunque pliegue a la realidad convencional, nunca se reduce a ésta. En ese sentido, por ejemplo, una “comunidad virtual” *no* es totalmente diferente de una comunidad convencional. No es *totalmente*. Es decir, ésta es igual a cualquier comunidad, en general, pero opera con vectores de relación, con velocidades, con políticas, con sociabilidades, con éticas, con culturas, diferenciadas a las de las comunidades “convencionales”. Se produce una autonomía, “una ley propia”, la ley de la iterabilidad: *repetir como otro*.

El cuidado-de-sí del cibernético encuentra su clave principal en esa “ley”. Aunque ésta no sea un proceso exclusivo del ciberespacio, en él se encuentra un devenir singular: cuidar-de-sí significa doblarse, plegarse sobre sí para ser *más* otro (y no sólo uno más entre otros). El ciberespacio permite asumir ser ese *otro*, emergiendo por los pasajes cibernéticos en la *problemática* del ser contemporáneo.

Erotismo, cibersexualidad y estética-de-sí

No digo que el erotismo sea lo más importante. El problema del trabajo es más urgente; pero es un problema al alcance de nuestros medios. En cuanto que el erotismo es el problema de los problemas. En cuanto que es *animal erótico*, el hombre es para sí mismo un problema. El erotismo es en nosotros la parte problemática.

GEORGES BATAILLE

La cuestión que nos interesa ahora gira en torno de un elemento capital de la cibercultura que es la cibersexualidad. Nos preocupan algunos registros de esto. Por ejemplo: el hombre mediano contemporáneo, tornado internauta (mediano también), ¿de qué forma encara el cuidado-de-sí en relación con la Internet y en particular con los ciberforos (*chats*) eróticos, y más específicamente todavía, con los sitios electrónicos pornográficos? Si efectivamente, tal como Bataille afirma, el erotismo nos problematiza, ¿el hombre medio se problematiza auténticamente con su erotismo general?, ¿la pornografía, en general, y la ciberpornografía en especial, contribuye para esa problematización o no?, ¿o las imágenes pornográficas “funcionan” exclusivamente como meras técnicas de excitación sexual-genital?

El sexo se ha tornado cada vez más en un problema “comunicacional”, como tema está cada vez más presente en la vida cotidiana de la mayoría de los individuos y de las culturas actuales. De un modo general, el hombre mediano impersonal hace sexo, está infor-

mado sobre el sexo, ve sexo en algunas de sus formas, habla de sexo, etcétera. Según Foucault, hace mucho que el sexo no es más un tópico de la existencia social general que esté reservado a prácticas intimistas o secretas, por tanto, no-públicas y no compartidas en “comunidad”. Pero hoy, el placer genital, razonablemente satisfecho por los individuos medios hodiernos, toma formas propias. La cuestión es saber si la búsqueda de ese placer, y su satisfacción, entran como elementos de la *problemática* de la existencia o si, simplemente, hacen parte de las tecnologías-de-sí impersonales.

Con ese intuición, recordemos que Foucault se interesaba por “analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus “ideologías”, sino las *problematizaciones* a partir de las cuales el ser se da como pudiendo y debiendo ser pensado, y las *prácticas* a partir de las cuales esas problematizaciones se forman” (Foucault, 1988:15). La sexualidad nos interesa más como práctica de sí, como trabajo sobre sí, como tecnología de sí, estética-de-sí, en fin, como cuidado-de-sí, que como un asunto psicológico o siquiera “sexológico”. La sexualidad común, la que hace “comunidad” y “comunicación”, la impersonal, aquella que todo el mundo hace, que todo el mundo ve, de la cual todo el mundo habla, necesita ser analizada en sus “pliegues” y, por tanto, desdoblada para poder mostrar la condición “olvidada” de su erotismo, es decir, de uno de los elementos de la problemática del ser. La sexualidad impersonal *evita* el erotismo como problematización de la existencia y *entierra*, en el olvido del uso impersonal de los placeres, a la singular potencia de las múltiples posibilidades de ser. Con esto no se quiere volver a erigir una nueva dicotomía sexualidad-erotismo. En realidad tal dicotomía sería más un artil mefísico. Pero la cuestión está presente en las formas que toman las prácticas históricas de configuración del placer de la constitución y del establecimiento de la cultura occidental: tal dicotomización es una estrategia de poder.⁷ Lo que queremos postular entonces es una

⁷ Michel Foucault, *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, Martins Fontes, S.P., 1985 (1966). “Los códigos fundamentales de una cultura –aquellos que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– fijan, luego de entrada, para cada hombre, los órdenes empíricos con los cuales tendrá que lidiar y en los cuales se ha de encontrar”, p. 10, traducción mía.

tentativa de desmontaje o de desconstrucción, de una tal trampa: *no* hay separación entre sexualidad y erotismo, o entre deseo y placer. Si tales separaciones fueron instituidas por las combinaciones de saberes, de poderes y de formas de subjetivación históricas, es porque esa lógica obedece a la necesidad de producir un tipo de problematización posible al orden social vigente en cada época.⁸ Y en ese sentido, en la actualidad estamos viviendo elementos de otros pliegues de la problematización del sexo, del erotismo, del cuidado-de-sí.

El cibersexo, la cibersexualidad y, particularmente la ciberpornografía, no garantizan que pueda ser deflagrada la problematización del erotismo contenido en eso. La “ciberpornografía” puede ser encarada con formas inauténticas de ser, de mirar la vida, en una de sus cuestiones más “misteriosas”: el sexo genital. Posiblemente, el cibersexo se esté tornando algo “común”, haciendo parte de las formas normales y cotidianas de participar de la mirada y de la experiencia eróticas. Pero si el erotismo nos problematiza, ¿cómo es que la cibersexualidad, *qua* ciberpornografía, puede contribuir a esa problematización?

Las imágenes pornográficas, en general, pueden ser reducidas a meras técnicas de excitación sexual-genital, pero pueden también incluirse en el hall de los elementos que instituyen un cuidado-de-sí como estética-de-sí singular. El cibersexo puede contribuir para formar un cuidado-de-sí contemporáneo bajo la forma de búsqueda y “conquista” de un gobierno de sí y de una ética como estética de la existencia. ¿En qué sentido? Si la escritura es una fuerza de ruptura, *¿cuál es la fuerza del cibersexo? Su fuerza es: poder mostrar-ver todo [...]* Es decir, romper con todos los secretos, ocultaciones, misterios, de la imagen del sexo. El sexo está ahí, como fenómeno pleno, presente, absoluto en todas sus posibilidades pornográficas, videoeróticas, es-

⁸ Michel Foucault, *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*, Jorge Zahar, R.J., 1997 (1994). “[...] ¿cómo un sujeto fue establecido, en diferentes momentos y en diferentes contextos institucionales, como objeto de conocimiento posible, deseable o incluso indispensable? [...] En suma, se trata de recolocar el imperativo del ‘conocerse a sí mismo’, que nos parece tan característico de nuestra civilización, en la interrogación más amplia y que le sirve de contexto más o menos explícito: ¿qué hacer de sí mismo? ¿Qué trabajo operar sobre sí? ¿Cómo ‘gobernarse’, ejerciendo acciones en donde se es el objetivo de esas acciones, el dominio en que ellas se aplican, el instrumento al cual pueden recorrer y el sujeto que actúa?”, p. 110, traducción mía.

téticas o no, pero esa presencia eternizada en la plasmación cibergráfica esconde algo más inquietante, más incierto y más angustiante.

Pero antes de que abordemos ese “misterio” del misterio –que es el sexo plenamente mostrado para las miradas hambrientas–, pensemos con Foucault cuando afirma que, a todo poder instituido le corresponde una resistencia de algún tipo. Entonces al “poder ver todo” se puede seguir un querer ver únicamente aquello que mi deseo identificado quiere ver, esto es, aquello que yo ya soy como deseo trabajado e instituido. Ver aquello que mi deseo ya estableció como lo propio para sí. En principio eso sería una resistencia “conservadora”, común, impersonal. Solamente miro lo que ya soy. Pero el poder ver todo puede ser doblado, y así, provocarse una ruptura de otra estirpe en ese poder. ¿Qué rastros, trazos, subjetivos o de ser, deja esa experiencia? La ciberpornografía puede no ser solamente una táctica de excitación sexual sino una estrategia de “subjetivación”. El *voyeurismo* interactivo es un elemento constitutivo de una mirada estética de los cuerpos y del erotismo: una formación de la percepción estética del cuerpo del otro como mirada-de-sí y no como una perversión, o una patología psíquica. Si la *parrhesía*⁹ es un decir la verdad libremente, el cibersexo es un mirar la verdad libremente, la verdad de los cuerpos desnudos, del acto sexual, y de las otras formas de sexualidad humana y no-humana. Un libre ver, una valentía de ver libremente el sexo como quien ve una verdad desnuda y cruda. La excitación sexual deja espacio para el libre fluir de la libido erótica, de la máquina deseante.

Mirar pornografía es mirarse excitado, deseoso sexualmente, es constatar en nosotros el núcleo fugaz del ser como puro sexo, sin un objeto de deseo determinado, deseo difuso y autónomo.¹⁰ Es consta-

⁹ *Parrhesía* según Foucault es “[...] la libre valentía mediante la cual uno se relaciona consigo mismo en el acto de decir la verdad; o sea, la ética de decir la verdad en un acto libre y peligroso”, en Francisco Ortega, *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, Graal, Río de Janeiro, 1999, p. 108, traducción mía.

¹⁰ Lou Andreas-Salomé, *Eros*, Relógio d’agua, Lisboa, 1990 (1910). “El erotismo es, en realidad, *un mundo con existencia propia*, tal como la solidaridad social o su opuesto, el individualismo egoísta; recorre en su dominio propio, todos los estadios posibles, de los más primitivos a los más complejos y cuando las vicisitudes de la vida real lo hace perderse

tar el puro sexo como máquina de placer a la cual queremos ligarnos diluyendo nuestra identidad actual y establecida. El cibersexo estructura un cierto proceso de desrealización y de despersonalización, de desidentificación. Es un salir de sí, un olvidarse de sí, para cuidar-de-sí más allá de lo mismo, como *enteramente otro*. El dispositivo pornográfico nos pone frente a una verdad: lo que hay de sí *en eso* que miro. Lo que hay de sí-mismo en eso que se mira como otro. Aunque la experiencia de la fruición de la pornografía (y de la ciberpornografía) sea en la mayoría de los casos individual y autoerótica, la *alteridad* está-siempre-ahí, enfrente de nuestros ojos. Deseo escópico. Las imágenes nos ven, nos miramos mirando, miramos lo que nos *falta*, miramos que *nada* falta: la diseminación del deseo.

Recordemos que el ciberespacio es un espacio de experiencias de sí con otro, pliegue del espacio convencional, iterabilidad, repetición pero como otra cosa, ni todo está ahí, y al mismo tiempo, otra cosa está ahí, diferente al espacio convencional.

El deseo escópico que se pliega por la ruptura del poder ver todo, deflagra así otro proceso de “subjetivación”:¹¹ una “indiferencia productiva” o indiferencia activa como la denominaba Nietzsche, una *différance* como la denomina Derrida. Con la cibersexualidad, y en particular con la ciberpornografía, ocurre una experiencia de desmontaje de las categorías sexuales biopsíquicas. Los entes sexuados se desrealizan sumergiéndose en la experiencia eróticamente “anterior” a toda diferencia sexual. Es contra esto, en realidad, que el usuario internauta resiste de forma conservadora, con su modo impersonal

en lo nudos de las otras fuerzas, no se debe necesariamente creer que él ahí se transfigura y purifica”. p. 51. Traducción y cursivas nuestras.

¹¹ Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, México, 1987 (1986). “Es como si las relaciones del afuera se doblasen, se curvasen para conseguir un doble y producir una relación consigo, para constituir un interior, el cual se enrolla y se desarrolla en una dimensión *sui generis*: la *enkrateia*; la relación consigo como dominio ‘es un poder ejercido sobre sí en el poder ejercido sobre los otros’ [...] El dominio de los otros debe duplicarse en una relación consigo mismo [...] Esto es lo que los griegos hicieron: ellos doblaron la fuerza sin que ella dejase de ser fuerza. Ellos la aplicaron sobre sí mismos. Lejos de ignorar la interioridad, la individualidad, la subjetividad, inventaron el sujeto, pero como derivación, como el resultado de una ‘subjetivación’”, p. 107.

de ver pornografía: sólo ve lo que las huellas de su deseo instituido y de sus prohibiciones moral-psicológicas ya le marcaron. Conserva su identidad, su vida sexual, su ser instituido. Y esto no es una crítica. Esto hace parte integrante del modo de ser humano en su media. Pero en este caso, la ciberpornografía y su poder-ver-todo no se torna en una problemática erótica. El ser no se sumerge en el caldo de la indiferenciación sexual para de ahí emerger repensándose, repercibiéndose, como ser *otro* en una verdad que no “aquella”.¹² ¿Pero cuál “verdad” es esa que puede nadar en el erotismo vital de la máquina deseante, en la voluptuosidad de la tecnología, en el alimento lascivo de la mirada devoradora?

***Las Meninas* y el voyeurismo digital**

Quilibet unius cujusque individui affectus ab
Affectu alterius tantum discrepat, quantum
Essentia unius ab essentia alterius differt.¹³

SPINOZA, *Ética*, III, prop. LVII.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault examina la cuestión de la construcción de la idea de *representación* en la edad clásica, abriendo su análisis con la descripción del sentido representacional moderno en un famoso cuadro del siglo XVII conocido como *Las Meninas* de la autoría de Velázquez. Con ese gesto, Foucault pretendía mostrar cómo

¹² Francisco Ortega, *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, op. cit. “El ‘dar cuenta de sí’ (*logon didonai*) socrático implica dos nociones distintas de *parrhesía*, aunque estén relacionadas: una metafísica del alma y una estética de la existencia. En el discurso filosófico occidental dominó la metafísica del alma, desplazando la estilística de la existencia para una posición marginal. El proyecto de Foucault consiste precisamente en rehabilitar esta dimensión tan importante de la *parrhesía*: el decir verdadero como arte de la existencia utilizada por el sujeto en su auto-transformación”, p. 113.

¹³ “Una afección cualquiera de cada individuo / difiere de la afección de un otro tanto como / la esencia de uno difiere de la esencia de otro”, Baruch Spinoza, *Ética*, Nova Cultural, São Paulo, 1987, p. 209. Epígrafe con el cual Jacques Lacan abre su tesis de doctorado, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, du Seuil, Paris, 1980 (1932).

la representación puede producir la ocultación de la “presentación”. Y, al mismo tiempo, cómo el poder de la propia representación estaba oculto en el juego de los espejos de la re-presentación: nadie sabe quién representa a quién o a qué. Veamos la reproducción del cuadro. En el centro, la mirada de la niña. Mira lo que está enfrente. ¿Será el pintor? No. Mira a los reyes, sus padres, que a su vez miran la escena y pueden ser mirados por el espectador al fondo reflejados en el espe-



jo. Después, la mirada de Velázquez, que saliendo de detrás de la tela, mira a los reyes pero al mismo tiempo se mira, pues es también un autorretrato. Mirada severa de la mujer enana. Mirada, por fin, de la escena como un todo, de la figura del hombre que al fondo, también, inicia la subida o termina la bajada de una escalera. “Espectáculo de miradas”, escribe Foucault (1985:29). Representaciones de la niñez, de la adultez, de lo animal, de lo anormal, de la iglesia, del poder soberano, del propio arte... ¿Quién es el modelo y quién es la representación?, ¿o tal dicotomía, y búsqueda de identidad subjetiva (¿el quién?) no sucumben al juego especular, al juego del espectáculo, de la especulación sobre la verdad y el sujeto? Y todavía está nuestra mirada, devorada por la escena que nos mira. En el Museo del Prado, en Madrid, en donde se exhibe este cuadro, puede ser mirado en un gran espejo que queda enfrente de la tela para “recuperar” la profundidad de la pintura. Más un espejo. Un espejo en el cual nos podemos ver mirando el cuadro e integrarnos al festival de miradas y de imágenes sin fin. *Mise-en-abime*, dicen los franceses.

Foucault afirma entonces:

Tal vez haya, en este cuadro de Velázquez, como que la representación de la representación clásica y la definición del espacio que la abre. En efecto, ella intenta representarse a sí misma en todos sus elementos, con sus imágenes, las miradas a las cuales ella se ofrece, los rostros que torna visibles, los gestos que la hacen nacer. Pero ahí, en esa dispersión que ella reúne y exhibe en conjunto, por todas partes un vacío esencial es imperiosamente indicado: la desaparición necesaria de aquello que la funda –de aquel a quien ella se asemeja y de aquel a cuyos ojos ella no pasa de una semejanza. Ese mismo sujeto– que es lo mismo –fue elidido. Y libre, por fin, de esa relación que la aprisionaba, la representación puede darse como pura representación (Foucault, 1985:31).

Si lo que se libera es la representación de lo presente, lo es solamente para duplicarlo, para conservarlo de forma eternizada; aun desamarrado, el presente sobrevive como doble en la luminosidad de la representación que lo borra. ¿Qué miran los soberanos?, ¿al pintor?, ¿a la hija pequeña que los mira también? Lacan observa que lo

que se oculta en esa escena de devoración escópica es el sexo.¹⁴ El sexo de la Menina. El sexo de *Las Meninas*. La sexualidad. Por debajo del vestido, por detrás de la tela, por detrás del espectáculo, el sexo reina silencioso en su elisión necesaria. Por tanto, no es sólo la representación clásica la que aquí se representa, como afirma Foucault, sino que hay otra elisión en esa representatividad: la sexualidad es escondida por la función escópica deflagrada. No vemos lo que es hecho para ser “visto”. La privacidad inicia su trabajo de elisión¹⁵ y de liberación.

En el siglo XVII, ya podemos ver la paradójica representación de la sexualidad, en lo que ésta es: no existe; es mantenida en reserva. La privacidad de las relaciones, en general, y en particular las sexuales o eróticas estimulan las prácticas del ver lo que no puede ser visto: la propia sexualidad. Ya en el siglo XVIII proliferarán la literatura y las pinturas pornográficas, así como todo un saber médico y paramédico

¹⁴ Jacques Lacan, *Séminaire XIII. L'objet de la psychanalyse* (1966), mimeografiado. Instituto de Psicanálise da Bahia, Salvador, 1999. En realidad Lacan no usa la palabra “sexo”, sino: “[...] al centro de este cuadro está el objeto oculto, y esto no hace parte del espíritu desviado del analista –no estoy aquí para profundizar en una temática fácil–, pero para llamarlo por su nombre porque ese nombre es válido en nuestro registro estructural, llamándose: la fenda”. Seminario del miércoles 18 de mayo de 1966, p. 24. El “sexo” a que nos referimos no es la sexualidad en general sino el órgano genital, en el caso femenino, “la fenda”. Pero la fenda, en Lacan, tiene una función estructural que se sitúa más allá de la genitalidad. La fenda marca el “ser-menos” de la mujer, que en el lenguaje lacaniano se dice “la mujer *no es toda*” o “Una-a-menos”. En términos del *Dasein*, la mujer, es ese “ser hendido”, sería un “*ser-con-menos*”. Pero por otro lado, lo que se oculta en ese cuadro de Velásquez también es el sexo, la sexualidad-genital, propiamente dicha. Lacan parece también admitirlo en ese sentido según Catherine Clément: “En el centro geométrico del cuadro, no es ni el rey ni la reina que ahí se encuentran, sino, escondido bajo las inmensas enaguas, el sexo de la pequeña infanta”. Es lo que la autora refiere a partir de un texto de Lacan, “Hommage a Marguerite Duras”, *Cahiers Renaud-Barrault*, p. 11. Para la referencia a la mujer no toda: Jacques Lacan, *Seminário 20. Mais, ainda, Zahar*, Río de Janeiro, 1985, pp. 9-23; para el ensayo de Catherine Clément, *Vida e lendas de Jacques Lacan*, Moraes, São Paulo, 1983, pp. 153-154.

¹⁵ Peter Wagner, “O discurso sobre o sexo, ou o sexo como discurso: erótica médica e paramédica no século XVIII”, G.S. Rousseau y Roy Porter, *Submundos do sexo no Iluminismo*, Rocco, R.J., 1999 (1987). “Tenemos evidencias que sugieren una relación causal entre la ascensión de la pornografía en los dos siglos antes de la Revolución Francesa y una creciente privacidad en las relaciones sociales, aunque ese sea apenas uno entre varios factores. Mayor privacidad, entretanto, aparentemente significa mayor consumo de publicaciones eróticas”, p. 88, traducción mía.

en torno del erotismo, iniciando su labor de tornarlo *Scientia sexualis*, como afirma Foucault, en el siglo XIX. Exponer el erotismo y la sexualidad sí, pero como objeto racional y científico.

Pero hoy en día, la sexualidad está razonablemente expuesta, en general como pornografía, justo en ámbitos públicos de más fácil acceso privado: en la Internet. Siguiendo la proposición de Wagner, la proliferación de la pornografía es señal de la proliferación de la privacidad y viceversa. Con la invención y diseminación de los sitios porno, el acceso al erotismo pornográfico, además de ser en muchos casos pagado, es consumido en general de manera individual y privada, aunque sea lanzado en los ciberforos eróticos. La experiencia de cuidar-de-sí necesita ser reevaluada en esos casos. Aunque todo-pueda-ser-visto, a cualquier hora desde cualquier lugar, ¿qué auto-transformación “afectante” sufren los individuos en tal situación?

Retomemos el asunto por otro ángulo. Si *Las Meninas* oculta a las fuerzas de la representación y de la sexualidad, ¿qué puede ocultar una imagen de sexo explícito?, ¿si el sexo está ahí, no nada más representado sino presente de manera gráfica, mostrado totalmente para ser mirado en su plenitud, qué puede ser elidido en ese todo-ver?, ¿qué se mantiene en reserva si la vida parece mostrar su potencia máxima en los actos carnales evidenciados?, ¿qué no puede ser visto en ese espectáculo absoluto de la carne desnuda potenciada por la fuerza de la repetición infinita de la imagen accesible?

En primer lugar, nos parece que lo que no se puede mirar más hoy en la pornografía son *Las Meninas*. Precisamente, la hiperexposición (¿o será sólo la mera exposición?) de la sexualidad en imágenes, oculta lo singular, esconde la singularidad, elide a los actores y sus “identidades”. Todos son como nosotros, todos son como nos gustaría ser, todos muestran lo que nos gustaría hacer. Todo se torna activación táctica del deseo excitado bajo la forma de la impersonalidad. Lo “personal” desaparece bajo el peso del espectáculo del sexo explícito. Y esto no es ni malo ni bueno, porque no es un problema moral lo que está en juego. Es un problema de otro orden, como veremos.

De hecho existe gran placer en satisfacerse sistemáticamente y ser impersonal, en ser igual o semejante a todos. Hoy, la pornografía –y su multiplicación por la fuerza del ciberespacio, nos devuelve la posi-

bilidad de un uso del placer que todos pueden tener.¹⁶ Pero se quiere ir más allá de la simple inversión de las dicotomías oculto-mostrado, invisible-visible, representación-presencia, elisión-mirada, oscuridad-luz. Ese “más allá” no es un gesto trascendente sino una estrategia deconstructiva. ¿Qué es lo que *no está dispuesto* a la mirada en ese todo-mirar de la pornografía y en esa ciberpornografía diseminadora del poder-ver-todo infinito? *La muerte. Amor-te.*¹⁷

La muerte es lo que el erotismo nos coloca como problema fundamental para la constitución de una estética-de-sí que no sea simplemente impersonal. Las prácticas-de-sí contemporáneas se pautan positivamente por la búsqueda del prolongamiento casi que eternizado de la vida por medio de tecnologías-de-sí a las que ya nos referimos. Pues bien, la ciberpornografía y su fuerza iterable –y la iterabilidad como fuerza–, ofrece la posibilidad de un todo-ver que nada mira; o un todo-mirar que no consigue problematizar lo que mira. En la presencia metafísica de una sexualidad absolutamente mostrada, la muerte es una invitada indeseable. La muerte no debe ser vista, no puede ser vista y, de hecho, *nunca* es vista.¹⁸ Pero está ahí. Infelizmente alejada y experimentada de manera negativa en cuanto fatalidad, nificación angustiante, fin sin sentido. El uso mediano de la ciberpornografía es una forma de evitar la cuestión de la muerte envuelta en el erotismo y en el amor: un evitar la cuestión del “ser”,

¹⁶ Es preciso señalar que las referencias a la pornografía no envuelven a la pornografía infantil y a la pedofilia. Nos posicionamos del todo contrarios a este tipo de prácticas que obligan a los niños a “tener” experiencias sexuales cuando emocionalmente sólo los lastimarán o cosa peor. Pero, por otro lado, nos posicionamos también por completo contrarios a la infantilización que se hace de los adultos, al negárseles el acceso irrestricto a la pornografía adulta como parte integrante del cuidado-de-sí contemporáneo. Un *no* rotundo a la pornografía infantil y un *no* rotundo a la infantilización de la sexualidad adulta.

¹⁷ El trabajo fue en gran parte escrito originalmente en portugués, por eso existen algunos juegos de sentido que no son traducibles al castellano, por ejemplo, *a morte y amor-te*, que desdoblan de manera deconstructiva posibilidades indecidibles.

¹⁸ Aquí nos basamos y describimos experiencias de ciberpornografía que no implican formas “extremas” de la sexualidad, más allá de si son gráficas o filmadas, esto es, no consideramos el sexo con cadáveres o la filmación de actos sexuales con el asesinato real subsecuente de alguno de los participantes, generalmente, a una mujer. A estas formas del sexo y de la pornografía nos oponemos tajantemente, y merecerían un trabajo de deconstrucción aparte.

por tanto. En esa búsqueda por la eternización de la vida, como una nueva metafísica de la presencia presente-a-sí, los individuos y las “comunidades”¹⁹ convencionales o virtuales, encuentran en la ciberpornografía, y en su poder-ver-todo, el pretexto para no ver en eso también la finitud, la desconstrucción y la reconfiguración de las posibilidades del ser por medio del erotismo pornográfico. Ver *amorte*. Si la palabra *amor* significa en latín *no-mor*, o no muerte, el erotismo problematiza esa negación (ese *no*) lanzándonos a una verdad del ser: el amor es diferido, nunca pudiendo borrar el fin, sino posibilitando la fuerza de las posibilidades de ser otra cosa, de todo-poder-ser sin ilusiones, sin representaciones. Un todo-poder-ser que no puede todo, que no es todo. En el corazón de la ciberpornografía, por su inmensa accesibilidad, se anida el deseo de ser inmortal. Pero también en la pulsión de las fuerzas de ese corazón, se disemina la fuerza del deseo diferido y nunca realizado plenamente, siendo ésta la vía para continuar a desear, es decir, para continuar a vivir, como *parreshía* contemporánea y digital, en la problemática de la verdad del ser en *desconstrucción*.

¹⁹ Jacques Derrida y Bernard Stiegler, *Échographies, De la télévision*, Paris, Galilée, 1996. “J’hésiterais pourtant à me servir du mot ‘communauté technologique’, cela risquerait de reconstituer ce qui est justement ici en question. ‘Réseau’, c’est déjà mieux, mais c’est un réseau sans unité ni homogénéité, sans cohérence. C’est un partage. [...] ..il dit à la fois ce qu’on peut avoir jusqu’à un certain point en commun, et il tient compte de ce que plusieurs personnes ou groupes peuvent, en des lieux, des villes ou des non-villes, aussi éloignées que celles que vous avez nommées à l’instant, avoir accès aux mêmes programmes. Il ne signifie pas une communauté, si par communauté on entend unité de langues, d’horizons culturels, ethniques religieux”, pp. 78-79; “Hesitaria, por lo tanto, en usar la palabra ‘comunidad tecnológica’; eso arriesgaría de reconstituir aquello que está siendo puesto, justamente aquí, en cuestión. ‘Red’, es mucho mejor, pero es una red sin unidad ni homogeneidad, sin coherencia. Es un compartir [...] dice, a la vez, lo que podemos tener en común hasta un cierto punto, y lleva en cuenta aquello que varias personas o grupos pueden, en lugares, ciudades o no-ciudades, tan alejadas como las que usted hablaba hace un instante, tener acceso a los mismos programas. Eso no significa una comunidad, si por comunidad se entiende una unidad de idiomas, de horizontes culturales, étnicos, religiosos” (traducción mía).

Bibliografia

- Andreas-Salomé, Lou, *Eros*, Relógio d'água, Lisboa, 1990 (1910).
- Bataille, Georges, *O erotismo*, L&PM, Porto Alegre, 1987 (1957).
- Clément, Catherine, *Vida e lendas de Jacques Lacan*, Moraes, São Paulo, 1983.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, México, 1987 (1986).
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989 (1967).
- _____, *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1997 (1972).
- _____, *Limited Inc.*, Galilée, París, 1990.
- Derrida Jacques y Stiegler, Bernard, *Échographies. De la télévision*, Galilée, París, 1996.
- Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1981 (1964).
- _____, *As palavras e as coisas*, Martins Fontes, São Paulo, 1985 (1966).
- _____, *História da sexualidade*, vol. 2, *O uso dos prazeres*, Graal, Rio de Janeiro, 1988 (1984).
- _____, *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1997 (1994).
- Goldschmit, Marc, *Jacques Derrida, une introduction*, Pocket, París, 2003.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003 (1927).
- Lacan, Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, du Seuil, París, 1980 (1932).
- _____, *Séminaire XIII, L'objet de la psychanalyse* (1966), mimeo, Instituto de Psicanálise da Bahia, Salvador, 1999.
- _____, *Seminário 20, mais, ainda*, Zahar, Rio de Janeiro, 1985.
- Leclair, Serge, *Desenmascarar lo real. El objeto en psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1982.
- Lévy, Pierre, *Cibercultura*, 34, São Paulo, 1999 (1997).
- Ortega, Francisco, *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, Graal, Rio de Janeiro, 1999.
- Rousseau, G.S. y Roy Porter, *Submundos do sexo no Iluminismo*, Rocco, Rio de Janeiro, 1999 (1987).
- Spinoza, Baruch, *Ética*, Nova Cultural, São Paulo, 1987.