

La sombra de una danza de marionetas: Metzinger, Ligotti y la ilusión del yo¹

2008

James Trafford

Traducción de Grupo Marasmo

I. Ser nadie

n su *Being No-One*², Thomas Metzinger establece un desafío radical a cualquier defensa filosófica del estatuto de la autoconciencia subjetiva contra las incursiones de la neurociencia reductiva. Desplegando todos los recursos de una naciente ciencia de la conciencia, Metzinger propone eliminar de un plumazo a los yo del horizonte ontológico y destruir nuestras más preciadas intuiciones sobre «nosotros mismos» y nuestro lugar en el mundo. Tales intuiciones proporcionan la precondición para la descripción fenomenológica del mundo que distingue entre naturaleza, apariciones manifiestas y artificios supervivientes del conocimiento teórico. Al mantener un supuesto dominio de subjetividad «inobjetable», la filosofía ha buscado mantener su distancia de la potencia deslumbrante de la neurociencia. El así llamado «principio de todos los principios» de Husserl, provee quizá la expresión más radical de este tipo de presuposición filosófica: «que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente en la “intuición”, hay que

¹ Publicado originalmente en *Collapse: Philosophical Research and Development*, 4, pp. 185-207, Urbanomic.

² Metzinger, T. (2004). *Being no one: The self-model theory of subjectivity*. MIT.

tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da»³. Pero es precisamente la legitimidad de semejantes intuiciones «pre-teoréticas» lo que Metzinger problematiza, fundamentándose en que incluso las apariciones mismas nunca son inmediatamente «manifiestas» a la conciencia subjetiva de quien las experimenta. Trabajando a través de varios niveles de explicación, Metzinger no sólo es capaz de extraer una ciencia manejable de la conciencia, sino también de exponer el «realismo ingenuo» de la conciencia sobre sus propios estados.

A pesar de la formidable complejidad técnica, el resultado del análisis de Metzinger no podría ser más claro: «No existen cosas como los yo en el mundo: Nadie jamás fue ni tuvo un yo» (2004: p. 1). Consecuentemente, «la conciencia es *sólo* apariencia»⁴. De acuerdo con Metzinger, los organismos no son un yo; más bien, ellos poseen «automodelos» [*self-models*], los cuales no pueden ser reconocidos por el sistema que los emplea. Todo lo que existe son sistemas de procesamiento de información específica comprometidos con el automodelado, pero cuyos modelos no pueden ser correlacionados con ningún objeto aparentemente «real» en el mundo. Así Metzinger elimina la subjetividad substantiva, en favor no de una reducción como tal, sino de una explicación manejable. Más que reducir el yo, usa los recursos científicos a su orden para producir un modelo funcional de lo que los «yo» deberían ser: «El yo fenomenal no es una cosa, sino un proceso, y la experiencia subjetiva de *ser alguien* emerge si un sistema de procesamiento de información opera bajo un automodelo transparente»⁵.

Expandiéndose sobre el ataque de Wilfred Sellars al «mito de lo dado» –«la idea de que algunas de nuestras creencias o afirmaciones tienen un estatuto epistémico privilegiado porque los hechos que los hacen verdaderos son “dados” a nosotros por la experiencia»⁶– Metzinger afirma que nuestras intuiciones filosóficas populares son un resultado directo de los límites de nuestra cognición, expresadas en las limitaciones de nuestro espacio fenomenal de estados. Ilustra esto con una comprobación naturalista de la alegoría de la caverna de Platón, basado en el argumento de que «nuestro modelo fenomenal de realidad es un modelo interno de realidad que podría, en cualquier momento,

³ Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. J. Gaos), p.58. Esto es concurrente con el llamado de Husserl a «volver a las cosas mismas, interrogarlas en su darse propio y dejar de lado todos los prejuicios que les son ajenos» (*Ideas I*, §19). [NT: Citaremos, en caso de que exista, la traducción española].

⁴ Metzinger, T. (2004). Appearance is not knowledge: The incoherent strawman, content-content confusions, and mindless conscious subjects. *Journal of Consciousness Studies*, 11(1), 67-71.

⁵ Metzinger, T. (2003). Response to “A self worth having”: A talk with Nicholas Humphrey. *Edge*. <http://www.edge.org/discourse/self.html#metzinger> [NT: El enlace ya no está disponible].

⁶ Stich, S. (1996). *Deconstructing the mind*. Oxford University, p.118.

en principio, resultar bastante ajeno a una realidad física de dimensiones mucho más altas de lo que jamás hubiéramos pensado» (2004, p.548). La «caverna» es el organismo físico; las sombras, una «proyección de baja dimensión de un objeto de dimensiones superiores»; el fuego es la dinámica neuronal, esto es, el «flujo autorregulado de procesamiento de información neuronal»; la pared es el espacio de la fenomenología, aunque la pared y el fuego no son entidades separadas. En resumen, «la caverna en la cual vivimos nuestra vida consciente está formada por nuestro modelo global de realidad fenomenal» (2004, p.546). En línea con algunas de las sugerencias más atrevidas propuestas por los físicos contemporáneos⁷, la analogía de Metzinger propone que la percepción fenomenológica bien podría estar encarcelada dentro de un modelo virtual, en el cual un objeto experimentado es simplemente una «sombra de baja dimensión del objeto físico actual en nuestros manos, una sombra bailando en nuestro sistema nervioso central» (2004, pp. 548-549). La diferencia crucial y de gran alcance con la caverna de Platón, sin embargo, es que esta ilusión, literalmente, no es la ilusión *de nadie*: «no hay nadie *en* la caverna [...] La sombra de la caverna está ahí. La caverna en sí misma está vacía» (2004, pp.549-59).

En lo siguiente, utilizaremos tesis especulativas implícitas en el terror sofocante y alucinógeno⁸ de Thomas Ligotti para trazar algunas ramificaciones de las tesis de Metzinger. Nuestra afirmación fundamental es que, así como la expropiación de la subjetividad, tema fundamental de la ficción de Ligotti, encuentra una base realista inesperada en el naturalismo filosófico de Metzinger, entonces, a la inversa, el propio «irrealismo» metafísico de Ligotti

⁷ Véase, por ejemplo, la postulación de dimensiones extra de espacio-tiempo en la teoría de supercuerdas, sobre la que el físico Brian Greene escribe que: «El descubrimiento de dimensiones extra mostraría que la totalidad de la experiencia humana nos había mantenido completamente inconscientes de un aspecto básico y esencial del universo. Argumentaría con fuerza que, incluso aquellas características del cosmos que pensábamos que eran fácilmente accesibles a los sentidos humanos, no tienen por qué serlo» (B. Greene, 1999, *The elegant universe: space, time and the texture of reality*, p.19).

8 Muy brevemente, el horror de Ligotti se caracteriza por una discrepancia claustrofóbica entre el realismo y el onirismo, en la cual el mundo es ilusorio y lo real inconsistente y autónomo. De este modo, Ligotti invierte la propia posibilidad de redención: la cercanía del mundo se devela, en una fabulación grotesca, como absolutamente autónoma en exactamente el mismo momento en que se revela que la mente es igualmente autónoma frente a la experiencia fenoménica normativa del hombre. Véase, por ejemplo, T. Ligotti, *Crampton* (Mythos Books, 2002) [en *Mi trabajo todavía no está acabado* (Valdemar, 2023)]; T. Ligotti, «I have a special plan for this world» en *Teatro grottesco* (Random House, 2008) [«Tengo un plan especial para este mundo», en *Mi trabajo todavía no está acabado* (Valdemar, 2023)]; T. Ligotti, «Mad night of atonement» en *Noctuary* (Carroll and Graf, 1994) [«Demente velada de expiación», en *Noctuario* (Valdemar, 2021)]; T. Ligotti, «The Tsalal» en *Noctuary* (Carroll and Graf, 1994) [«El Tsalal», en *Noctuario* (Valdemar, 2021)]; y T. Ligotti, «The sect of the idiot» en *Songs of a dead dreamer* (Robinson Publishing, 1989) [«La secta del idiota», en *Canciones de un soñador muerto* (Valdemar, 2019)].

proporciona recursos a través de los cuales las consecuencias «inimaginables» del «nemocentrismo» naturalista de Metzinger pueden ser llevadas a un enfoque especulativo⁹.

2. Fenomenología y la ficción de experiencia

Metzinger argumenta que la neurociencia elude el ámbito supuestamente irreducible de la autoconciencia y disuelve la autointimidad a través de la objetivación de los mecanismos de subjetividad. Es la no-intuición de estos mismos mecanismos lo que da lugar a la experiencia cualitativa, una experiencia que es así constituida por su pura incapacidad de acceder a los mecanismos impersonales que crean la simulación fenomenal del yo posible. Esta simulación fenomenal es *transparente* a la experiencia: «Nosotros no experimentamos estados fenomenales *como* estados fenomenales [...] *miramos a través de ellos*»¹⁰. Metzinger regularmente alude a la realidad virtual totalmente inmersiva para ilustrar su tesis: «Nosotros no experimentamos nuestro campo consciente como un ciberespacio generado por nuestro cerebro, sino simplemente como la realidad en sí misma, con la cual estamos en contacto de una manera natural y sin problemas» (1995, p.11). La agenda de la psicología popular es conducida por una lógica en primera persona, ocupando una estructura y perspectiva geométrica que es temporal y espacialmente individuada¹¹. Esta perspectiva en primera persona, sin embargo, es simplemente el automodelo fenomenal, que Metzinger considera susceptible a una descripción neurobiológica, lo más probable implicando un procesamiento distribuido paralelo (PDP), y una descripción funcional: «el automodelo fenomenal es una estructura plástica y multimodal»¹².

⁹ «Un modelo de realidad nemocéntrico es aquel que satisface un conjunto suficientemente amplio de restricciones para la experiencia consciente [...] al mismo tiempo que no ejemplifica la autoconciencia fenomenal. Puede ser funcionalmente egocéntrico, pero es fenomenológicamente desinteresado. Sería, aun siendo una estructura representacional funcionalmente centrada, que no se acompañara de la experiencia fenomenal de ser alguien» (Metzinger, 2004, p.336). Para Metzinger, el nemocentrismo es una posibilidad fenomenológicamente inimaginable; sin embargo, es una posibilidad perfectamente concebible y neurobiológicamente posible.

¹⁰ Metzinger, T. (1995). *The problem of consciousness*. En T. Metzinger (Ed.), *Conscious experience*. Imprint Academic.

¹¹ La psicología popular atribuye un vínculo causal único y directo desde un proceso de selección de la voluntad como causa del comportamiento. Metzinger considera que este vínculo causal es insostenible, de modo que: «no solo es que la psicología popular sea falsa, sino que es el contenido del modelo consciente del yo el que atribuye una relación causal entre dos eventos representados en él» (Metzinger, 2004, p.360). Por lo tanto, la psicología popular es tanto falsa como alucinatoria desde un enfoque científico en tercera persona.

¹² Metzinger, T., & Walde, B. (2000). Commentary on Jakab's ineffability of qualia. *Consciousness and Cognition*, 9, 352-362.

La experiencia fenomenal en primera persona es así formulada como una idealidad empírica, una ficción vacía que es plástica, y por lo tanto depende mucho de las idiosincrasias de las especies. Efectivamente, la perspectiva en primera persona es una generación de mundanidad, «una cosmología *fenomenal*» (1995, p.6). Las capas de simulación que confluyen en la experiencia fenomenal encapsulan la intuición de la cosmología fenomenal que, desde la perspectiva en tercera persona, se entiende como una propiedad representacional y funcional, la cual puede ser analizada *en su totalidad* sobre esta base¹³. El yo en sentido ontológico pleno, entonces, cae víctima de la navaja de Ockham:

Bajo un principio general de parsimonia ontológica, no es necesario (o racional) asumir la existencia del yo, porque como entidades teóricas no cumplen ninguna función explicativa indispensable [...] Todo lo que puede ser explicado por la noción fenomenológica de un “yo” también puede ser explicado usando la noción representacionalista de un *automodelo* transparente (2004, p.577).

Incluso los componentes más elementales de la fenomenalidad no están disponibles para el yo. Por ejemplo, Metzinger argumenta que, para extraer conceptos lógicos del contenido fenomenal y, por tanto, tener una creencia epistémica y justificada con respecto a formas simples de contenido fenomenal, el criterio transtemporal de identidad tiene que ser asumido, extraído directamente de un criterio de identidad material¹⁴. En ese caso, la abstracción de la lógica y la ontología a partir de la experiencia requeriría la indudabilidad de la automanifestación de las apariencias: «dejando que la aparición se muestre *en sí* en su apariencia según su apariencia» (Marion, 2002, p.8). Así, la apariencia fenomenológica tiene sus raíces en un campo originario de autoidentidad que, removiendo la imposición del a priori conceptual, pretende devolver las «cosas» a la experiencia vivida, y a la actualidad carnal de la conciencia. De acuerdo con Metzinger, solamente suponemos la fiabilidad de esta autoidentidad primitiva bajo el supuesto de que «en nuestra experiencia subjetiva de igualdad sensorial llevamos a cabo una representación fenomenal de esta identidad transtemporal a nivel de objeto en una manera automática que ya lleva en sí misma su justificación epistémica» y «es precisamente esta suposición de fondo la que es falsa» (2004, p.82). Los criterios transtemporales necesarios para la individuación subjetiva y la consecuente identidad lógica son simplemente indisponibles para la introspección

¹³ Véase, 2004, p.577. Sin embargo, Metzinger sugiere que esto podría no ser una decisión racional en todos los contextos, trazando una clara distinción entre su trabajo y el de Churchland.

¹⁴ Marion, J.-L. (2002). *Being given: Toward a phenomenology of givenness* (trad. J. Kosky). Stanford University.

subjetiva, entonces los conceptos fenomenales son a priori incapaces de ser introspectivamente formados. Los primitivos fenomenológicos, supuestamente dados directamente al sujeto consciente, son incapaces de proveer siquiera la más básica tracción conceptual sobre los datos de la conciencia. De ahí que, como Metzinger argumenta:

El enfoque fenomenológico en la filosofía de la mente, al menos con respecto a aquellas formas simples del contenido fenomenal, se debe a un fallo; una psicología descriptiva no puede existir con respecto a casi todas las formas más sencillas de contenido fenomenal [...] Los correlatos neurales y funcionales de los correspondientes estados fenomenales pueden, en principio, proporcionarnos criterios de identidad transtemporales así como esos criterios de identidad lógica que hemos estado buscando. La neurofenomenología es posible; la fenomenología es imposible (Metzinger, 2000).

Solamente a través de la elusión científica objetiva de la experiencia autoconsciente es posible ganar tracción sobre la realidad específica de los elementos manifiestos y no-manifiestos de la conciencia fenomenal.

3. Transparencia: una forma especial de oscuridad

El yo fenomenal se produce a través de una «especial forma de oscuridad epistémica», esencialmente, la incapacidad del conocimiento para representar las condiciones de sus propias intuiciones. La psicología popular plantea que el mundo es dado inmediatamente a la conciencia subjetiva; esto asume que la experiencia del contenido fenomenal resulta transparente para el ser. Metzinger argumenta, al contrario, que la inmediatez es una experiencia ilusoria del mundo «exterior»:

Desde una perspectiva epistemológica, vemos que nuestros estados fenomenales en ningún momento establecen un contacto directo e inmediato con el mundo para nosotros [...] Sin embargo, en el nivel de la representación fenomenal [...] este hecho es sistemáticamente suprimido (2004, p.59).

En una inversión directa de la noción tradicional de transparencia del sentido interno, Metzinger argumenta que la transparencia, como una característica esencial de la experiencia fenomenal, ilumina la falacia fenomenológica de la experiencia *pura* y la « impresión subjetiva de inmediatez». El realismo ingenuo no es, por lo tanto, una teoría filosófica como tal; es el carácter global de la intuición, una vez que esto último sea

entendido en términos de contenido fenoménico localmente sobrevenido sobre propiedades neurobiológicas. La opacidad, como opuesto a la transparencia, ocurre cuando las apariencias son conocidas *como* apariencias. De ahí que, nuestro primitivo sentimiento prerreflexivo del yo consciente *nunca* sea verídico, ya que no se corresponde con ninguna entidad singular *dentro* o *fuerá* del sistema de autorrepresentación (2004, p.565). La culminación de esta inversión del concepto de transparencia es indicada por el hecho de que la transparencia es una forma de oscuridad: «Con respecto a la fenomenología de la experiencia visual, la transparencia significa que no somos capaces de ver algo porque es transparente. Nosotros no vemos la ventana, sólo el pájaro que pasa volando. La transparencia fenomenal en general, sin embargo, significa que algo particular no es accesible a la experiencia subjetiva, a saber, el carácter representacional de los contenidos de la experiencia consciente» (2004, p.565)¹⁵. Los contenidos inmediatamente dados del Modelo Fenomenal del Yo [*Phenomenal Self-Model*] (PSM) no corresponden a los mecanismos sub-personales subyacentes a esos contenidos, ni a ningún tipo de realidad externa; todo el mundo de la vida es ilusorio, una «*kalucinación en línea*» (2004, p.51)¹⁶. Metzinger llama a esta función de la Teoría del Modelo del Yo [*Self Model Theory*] (SMT) la «clausura autoepistémica» –esto es, la clausura y limitación del procesamiento con respecto a la dinámica interna–. La clausura autoepistémica permite la disponibilidad de contenidos fenomenales, pero no del vehículo de contenidos¹⁷. Sin embargo, como Metzinger no está dispuesto a separar el vehículo del contenido –que, en su opinión, cosificaría lo abstracto– la transparencia se complejiza más por la suposición de que existe un contenido procesual y físicamente *encamado*¹⁸. Metzinger echa por tierra el intento del funcionalismo de abstraer

¹⁵ Metzinger aclara este punto: «No tenemos la sensación de vivir en una película tridimensional o en un espacio representacional interno: en situaciones normales nuestra vida consciente siempre tiene lugar en el mundo. No experimentamos nuestro campo consciente como un ciberespacio generado por nuestro cerebro, sino simplemente como la realidad misma, con la cual estamos en contacto de una manera natural y no problemática. En situaciones normales los contenidos de la experiencia pura son dados subjetivamente de manera directa y aparentemente inmediata. Es precisamente en este sentido que podemos decir: están infinitamente cerca de nosotros» (1995, pp.11-12).

¹⁶ Como Metzinger lo pone: «Los instrumentos de la representación mismos ya no pueden ser representados como tales y, por lo tanto, el sistema que experimenta, por necesidad, está enredado en un realismo ingenuo» (2004, p.169).

¹⁷ El dualismo de vehículo y contenido no está disponible para Metzinger; no pueden entenderse como dos entidades distintas (véase, 2004, p.166). Más específicamente entonces, la transparencia resulta de la «indisponibilidad atencional de las etapas tempranas del procesamiento en el cerebro para la introspección. La transparencia resulta de una propiedad estructural/arquitectónica del procesamiento de información neuronal que tiene lugar en nuestros cerebros» (Metzinger, T. (2003). Phenomenal transparency and cognitive self-reference. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2, 353-393).

¹⁸ En consecuencia, la transparencia fenoménica se distingue de una transparencia epistémica cartesiana: «La afirmación cartesiana sobre la transparencia epistémica de la autoconciencia no puede justificarse epistémicamente» (Metzinger, 2004, p.167), aunque resulta fenomenológicamente adecuada (véase Metzinger, 2004, p.340).

lo cognitivo de los procesos psicológicos actuales, un intento que podría decirse que ya concede el estatuto irreductible de la sapiencia humana *vis-à-vis* a su sustrato empírico.

Esto, por supuesto, es una distinción característica de la filosofía moderna, la misma que le permite a Kant mantener la autonomía del sujeto trascendental sobre cualquier intervención empírica o conocimiento alguno. A través de la así llamada «paradoja del sentido interno» de la *Critica de la razón pura*, Kant es capaz de mantener el estatuto trascendental del «yo pienso» sin caer en el idealismo puro, que necesariamente fusionaría el sentido interno con la conciencia¹⁹. El sentido interno y externo son dados en la percepción empírica como un todo intuitivo, que es últimamente determinado por el entendimiento a través de la síntesis trascendental de la pura apercepción²⁰. Por lo tanto, la unidad intuitiva de la conciencia subjetiva sigue siendo distinta de la unidad trascendental de apercepción, el «yo pienso», que unifica la diversidad de presentaciones en un objeto de experiencia.

Metzinger coincide con Kant en la naturaleza inútil de la psicología racional, y de forma similar con su distinción trascendental (más que ontológica) entre contenido fenomenal y realidad. Sin embargo, esta *opacidad* trascendental, para Kant, radica en el hecho que puede no poder haber conocimiento transparente del yo, concomitante con lo que es la disolución del yo substantivo mediante el planteamiento de un fundamento formal a priori de la subjetividad. De ahí, mientras que el concepto de «ilusión trascendental» de Kant ciertamente corresponde con lo que Metzinger llama «ilusión fenomenológica» –esto es, el plano de conclusiones epistémicas desde la experiencia fenomenal– en última instancia, el planteamiento de Kant de una subjetividad nouménica comete la misma falacia que había jurado abjurar. Porque, si Metzinger tiene razón, el PSM socava cualquier intento de trascendentalizar la subjetividad o la conciencia, y el sustrato putativamente nominal del sentido interno puede cobrarse en su totalidad desde dentro del ámbito de la objetividad científica. Kant presupone la unificación del sentido que se dará a través de la unidad de apercepción que actúa como la garantía trascendental para la consistencia nomológica de las apariencias, y así especificar leyes ideales de aparición que posteriormente se ha demostrado que tienen su origen en intuiciones empíricas. Metzinger reniega del rol de la invariable sintáctica a través de su insistencia en la objetividad sub-simbólica e inmanente

¹⁹ Esto es clave para la crítica de Kant al idealismo y el sujeto cartesiano; que confunden el sentido interno con el yo consciente.

²⁰ Kant argumenta que: «El sentido interno viene determinado por el entendimiento y por su originaria capacidad de ligar la diversidad de la intuición, es decir, por la facultad de someter tal diversidad a la percepción». Kant, I. (1997). *Critica de la razón pura* (trad. P. Ribas). Alfaguara, B153.

del elemento no-manifiesto de la conciencia²¹. El automodelo es una estructura *plástica* que puede ser neurobiológicamente descrita como un patrón de activación neural complejo. Pero, además, «en el nivel más abstracto del mismo patrón de actividad fisiológica también puede ser descrito como un estado funcional complejo». Desde que las apariencias no son estructuradas discursivamente para Metzinger, erradica la autonomía de la consistencia nomológica enraizando la manifestación de las apariencias en estructuras físicas que no dependen en absoluto de leyes (trascendentales) ideales.

Así Metzinger invierte la «opacidad» kantiana, argumentando que no es la opacidad trascendental del yo lo que es primario, sino la transparencia del modelo de sí mismo, que, a través de su objetivación, puede devenir opaco, permitiendo conocer las apariencias como apariencias. Es nuestro diseño funcional lo que nos obliga al realismo ingenuo, para que la explicación de la transparencia semántica sea dada por una consideración evolutiva, en vez de trascendental: «para los sistemas biológicos como nosotros —que siempre tenemos que minimizar la carga computacional— [...] el realismo ingenuo fue una “hipótesis de fondo” adecuada para conseguir éxito reproductivo [...] no hay presión evolutiva en nuestra arquitectura representacional para superar el realismo ingenuo inherente a la transparencia semántica» (Metzinger, 2000, p.289).

4. La objetivación inmanente de la conciencia

Kant protege la autonomía de la filosofía por vía del recurso a la noción de una subjetividad trascendental a priori que circunscribe la experiencia posible, haciendo que la ciencia empírica sea inherentemente incapaz de investigar la objetividad del objeto y las condiciones formales de actualidad empírica. Y, abiertamente o no, mucha «filosofía continental» permanece casada con la presuposición de que la ciencia es superveniente de un conjunto de conceptos que están idealmente incrustados en el sujeto. Esta disyunción de las ciencias empíricas y la filosofía podría decirse que alcanza su formulación más extrema en la concepción de Husserl de la fenomenología pura como una ciencia trascendental-eidética cuyo paréntesis del mundo garantiza que las ciencias naturales están

²¹ Como explica Metzinger: «La presencia y el llamativo holismo de la realidad fenoménica [...] ya no tendrían que explicarse de acuerdo con los modelos filosóficos clásicos *desde arriba* (p. ej., por un sujeto trascendental), si tuviéramos una buena alternativa ascendente [...] llamada “vinculación de características” en la terminología de la investigación cerebral: la fusión de diferentes propiedades percibidas por el sistema en una estructura interna *holística*. Tal vinculación de propiedades es, por ejemplo, necesaria para permitirnos percibir los objetos como objetos» (Metzinger, T. (1995). *Faster than thought: Holism, homogeneity and temporal coding*. En T. Metzinger (Ed.), *Conscious experience*. Imprint Academic, p.435).

confinadas a *la res extensa*, preservando así un plano inmanente de experiencia pura gobernada por una conciencia trascendental irreducible: «La existencia de la naturaleza no puede ser la condición para la existencia de la conciencia, dado que la naturaleza misma resulta ser un correlato de la conciencia: la naturaleza existe únicamente en tanto es constituida en concatenaciones regulares de la conciencia»²². Sin embargo, de acuerdo con Metzinger, es el propio ámbito del acceso pre-teórico que, a pesar de todas las afirmaciones en sentido contrario, está en última instancia atado a la miopía de unas condiciones de intuición contingentemente –evolutivamente– circunscritas. La fenomenología, en lugar de llegar a «las cosas en-sí mismas», sólo logra trascender la psicología popular. En la estela de Metzinger, la conciencia debe concebirse como producida por mecanismos objetivos inmanentes, los cuales son en sí mismos sub-simbólicos, no-lingüísticos e inconscientes, para que la «pura autorreflexión» sea expuesta como atrapada dentro del oscurantismo de una circularidad empírico-trascendental.

Metzinger sostiene que donde la filosofía ha luchado durante mucho tiempo con la razón y la representación, es sólo ahora que la representación «a través de su acoplamiento semántico con el concepto de información, se ha transpuesto al dominio de la precisión matemática y posteriormente ha logrado un anclaje empírico» (2004, p.19). Así, «el progreso conceptual por una combinación de filosofía y programas de investigación empíricos es posible; el progreso conceptual por sólo introspección es imposible en principio» (2004, p.83). El trabajo de Metzinger constantemente obliga a la filosofía a tener en cuenta la inteligencia *objetiva*, la producción subpersonal de la fenomenalidad como kantismo naturalizado. La estructura objetiva del conocimiento se invierte con la contingencia empírica, como uno entre tantos procedimientos objetivos: el hombre como una masa de computación infoteórica envasado densamente a través de capas sedimentadas de decepción trascendental.

²² Husserl, *Ideas*, Libro I, p.116. Véase también la explicación de Husserl sobre la fenomenología como ciencia eidética: «[...] la psicología fenomenológica o pura como una disciplina psicológica intrínsecamente primaria y completamente autónoma, que además está claramente separada de la ciencia natural, no debe establecerse por razones muy fundamentales como una ciencia empírica, sino más bien como una ciencia puramente racional ("a priori", "eidética"). Como tal, constituye el fundamento necesario de toda ciencia empírica rigurosa que se ocupe de las leyes de lo psíquico, de la misma manera en que las disciplinas puramente racionales de la naturaleza –geometría pura, cinemática, cronología, mecánica– son el fundamento de toda posible ciencia empírica "exacta" de la naturaleza» (Husserl, Phenomenology: Entry for the Encyclopedia Britannica, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2, 1971: 77-90).

5. Nemocentrismo

Quizá uno de los trasfondos más intrigantes del libro de Metzinger, aunque no profundice en él, es la sugerencia implícita de que los intereses del pensamiento pueden estar desligados de la experiencia vivida, y en muchos casos incluso opuestos a la vida. Por ejemplo, en un debate general sobre el realismo científico, Metzinger escribe que «existen aspectos de la visión científica del mundo que pueden ser dañinos para nuestro bienestar mental». El objeto «hombre» consiste en capas de simulación muy ajustadas, para las cuales el realismo ingenuo se convierte en un profiláctico necesario para evitar el terror concomitante de la destrucción de nuestras intuiciones con respecto a nosotros mismos y nuestro estatuto en el mundo: «la subjetividad consciente es el caso en el que un organismo singular ha aprendido a esclavizarse *a sí mismo*» (2004, p.558). Es en este punto que el trabajo de Thomas Ligotti puede iluminar las tesis de Metzinger, ofreciendo una adquisición fenomenológica sobre lo que Metzinger ha afirmado que es imposible para la imaginación: el nemocentrismo metodológico.

Ligotti invoca la expropiación de la experiencia subjetiva de este modo: «No hay personas, nada en absoluto parecido a eso, el fenómeno humano no es más que la suma de capas densamente enrolladas de ilusión, cada una de las cuales se enrolla sobre la suprema locura de que existan personas de cualquier tipo»²³. Ligotti combina esta locura suprema con un irrealismo metafísico relativo a la naturaleza substantiva del mundo. El orden supuestamente fundacional del mundo fenomenal es una mera apariencia, y no la apariencia de un dominio supra-terrestre, o un «Otro» alienígena, sino la apariencia del mundo real, que es completamente indiferente a los intereses de la vida orgánica y el pensamiento. Ligotti despliega de esta manera algunas de las implicaciones existenciales y fenomenológicas de la conceptualización de Metzinger de la relativa autonomía de las apariencias: sus personajes experimentan la realidad de una manera que es completamente incommensurable con el registro fenomenológico de la percepción humana.

El trabajo de Ligotti está caracterizado por dos movimientos que se niega a separar: la desposesión pasiva de la autoconciencia del sujeto y la «iluminación de la inanidad». Este doble movimiento desenmascara la realidad en la que siempre han estado los personajes.

²³ Esto es coherente con nuestra crítica general de la fenomenología, siguiendo la caracterización de Derrida de la obra de Husserl como «una filosofía de la vida [...] porque la fuente del sentido en general siempre se determina como un acto de vivir, como un acto de un ser viviente, como *Lebendigkeit*» (Derrida, 1973, p.10). Sobre esta separación entre los intereses del pensamiento y los de la vida, véase *Nihil desencadenado: Ilustración y extinción* de Ray Brassier (2006).

El efecto asfixiante que Ligotti consigue a través de este proceso es intensificado por su repudio acérrimo de cualquier recurso a lo sobrenatural; no hay posibilidad de escapar. Así, la *ascesis* de lo personal toma lugar dentro de una realidad positivamente insignificante, una realización que disuelve ambos: la intimidad de la experiencia subjetiva y la distancia impersonal de la mecánica de esa experiencia.

El nemocentrismo fenomenológico de Ligotti pone de manifiesto esta falta de fundamentos ontológicos y epistemológicos bien delimitados en un extraño paisaje de ficción lleno de ruinas y fantasmas de marionetas. En todo el trabajo de Ligotti, la marioneta figura como la realidad insensata y subpersonal escondida debajo de los «espejos sin sentidos» de nuestra realidad ingenua. Las marionetas funcionan como «conductos hacia lo irreal»²⁴, a través de cuya agencia alucinatoria sangran fenomenalmente en una concretización simultánea de lo onírico. La vida se desarrolla como un ineludible espectáculo de marionetas, un sueño interminable en el que las marionetas son generalmente inconscientes de que están atrapadas en una danza mesmérica cuyo mecanismo desconocen y sobre la que no tienen ningún control. Como nota Dziemianowicz con relación a «Sueño de un maniquí», el afecto dominante de las marionetas es la sospecha de que «estas y el mundo entero son meramente una diversión ficticia»²⁵. La marioneta, como dice Ligotti en «Tengo un plan especial para este mundo», no es simplemente una parodia burlesca del hombre, es el desenmascaramiento del rostro animado de la realidad insensata, el desvelamiento de las mecánicas inexorables de lo personal: «No hay forma de escapar de este mundo. Penetra incluso en tu sueño y es su substancia. Estás atrapado en tu propio sueño donde no hay espacio. Y se mantienen para siempre donde no hay tiempo. No puedes hacer nada que no te digan que hagas. No hay esperanza de escapar de este sueño que nunca fue tuyo. Las propias palabras que pronuncias son sólo sus propias palabras». El concomitante horror incontenible con la concretización de lo onírico de Ligotti proviene de la experiencia de vivir en una «película tridimensional», un «túnel a través de una inconcebible realidad de alta dimensión» (Metzinger, 2004, p.551). Esta *experiencia* fenomenal del nemocentrismo disuelve en última instancia la intimidad de lo personal y la distancia de lo impersonal, «nada demasiado pequeño, nada demasiado grande. Pierdes las llaves del carro, tu mujer es atropellada por

²⁴ Joshi, S. T. (2003). Thomas Ligotti: Escape from life. En D. Schweitzer (Ed.), *The Thomas Ligotti reader*. Wildside, p.135.

²⁵ Dziemianowicz, S. (2003). Nothing is what it seems to be. En D. Schweitzer (Ed.), *The Thomas Ligotti reader*. Wildside, p.50. Véase Ligotti, «Sueño de un maniquí», en *Canciones de un soñador muerto*.

un semirremolque, un loco vuela la capital de Pakistán» (Ligotti, 2023, p.82). Por esta razón, la concretización de la marioneta, concomitante con la creciente pasividad del narrador, engendra un afecto de claustrofobia universal a través de la implosión de lo personal, que, por supuesto, nunca fue personal para empezar.

Decididamente no es el caso, sin embargo, que el mundo de las marionetas es creado por la voluntad de un «Otro»; no hay un maestro de las marionetas moviendo los hilos²⁶. El asalto sistemático de Ligotti al realismo empírico no es resultado de la revigorización del mundo con un flujo heraclíteo, una pura productividad, o un exceso contingente de materialidad. Lo real de Ligotti es «positivamente» sin sentido, desactivando rigurosamente cualquier intento de dotar a la realidad de fundamentos sustantivos o ideales rompiendo irreversiblemente su reciprocidad con las pretensiones del pensamiento subjetivo. Ligotti no puede asumir más la existencia de una naturaleza viviente e hipostasiada que puede afirmar la constancia necesaria de la presencia. La ilusión trascendental expuesta por Metzinger se expande en una disparidad total entre los intereses de la vida y la realidad en la que se encuentra la vida. Los cimientos seguros de lo fenomenal y lo real se diluyen, no en un solipsismo universal, sino en un realismo riguroso; «no es, al final, una sustitución del mundo real por el irreal, sino una especie de dar la vuelta al mundo real para demostrar que siempre fue irreal»²⁷.

Donde Metzinger resuelve de manera definitiva destruir la posibilidad de la síntesis entre el hombre y la naturaleza, es a través de la ficcionalización fenomenológica de Ligotti que se esclarecen las ramificaciones afectivas de este movimiento. Ligotti ha desarrollado un método para realizar la indiferencia absoluta de lo real para lo humano y lo personal a través de un irrealismo metafísico, en el cual, desenmaraña la razón suficiente y la manifestación originaria cortando el isomorfismo nomológico de las apariencias y su sustrato; al final, la subjetividad es simplemente una exacerbación específica de la objetividad²⁸. Por consiguiente, una consecuencia impresiva de la inhabilitación de Ligotti

²⁶ Como sostiene consistentemente Ligotti, la disolución del yo no puede dar paso a una Voluntad schopenhaueriana, ya que esto reiniciaría alguna forma de «filosofía primera» en la forma de una esencia subyacente. Véase Ligotti, «Tsalal»; «Escribiste que no hay verdadero crecimiento ni evolución en la vida de este mundo, sino solo transformaciones de apariencia, un constante derretirse y moldearse de las superficies sin esencia subyacente. Sobre todo, pronunciaste que no hay salvación para ningún ser porque ningún ser existe como tal, nada existe para ser salvado: todo, todos existen únicamente para ser absorbidos en el lento e interminable torbellino de mutaciones que podemos observar en cada segundo de nuestras vidas»».

²⁷ Joshi, «Thomas Ligotti», p.139. Por lo tanto, la afirmación «Nada es real» (Ligotti, Crampton, p.83) no puede asumirse bajo las consecuencias idealizadoras de la immediatez fenoménica.

²⁸ La disolución del realismo apodíctico es continua con la disolución del pensamiento apodíctico; la integridad de las formas materiales es solo un prejuicio, como mucho un punto de vista [...] las cosas no están fijadas, por así decirlo. Y tampoco lo está eso que llamamos mente (T. Ligotti, *The Cocoons*, en *The Shadow at the Bottom of the World*, Cold Spring, 2005, p.164).

del nemocentrismo epistémico de Metzinger es que el realismo naturalista de Metzinger acaba proporcionando traducción al irrealismo metafísico de Ligotti: «El horror y la nada de la existencia humana –la acogedora fachada tras la cual sólo había un abismo giratorio–»²⁹. La cosmología fenoménica no se da por una síntesis estructural, sino que es simplemente una exacerbación del proceso objetivo sin ninguna forma de idealidad.

El horror de Ligotti, entonces, puede ser entendido en términos de la teoría de Metzinger, de tal manera que capte el trabajo de Ligotti como realización ficcional del nemocentrismo de Metzinger. El horror de Ligotti es suprimido del reino de lo fantástico y dada una tracción naturalista a través de la definición de hombre como «la sombra de la marioneta que baila en la pared del espacio de estados fenoménicos neurofenomenológicos de la caverna» (Metzinger, 2004, p.558). Igualmente, leyendo a Metzinger junto a Ligotti, o como teoría-horror ligottiana, acentúa el terror anómico de la arrogación del yo, como la adscripción folk-psicológica de agencia que se preserva en el artificio del lenguaje natural se desprende de las pretensiones trascendentales que la fenomenología respalda.

Finalmente, Ligotti nos permite reconocer que la resolución teórico-práctica de la teoría de Metzinger no es encontrada en la reducción de la psicología popular, sino en un tipo de neurotecnología. La fenomenalidad y la ponderación de conocimiento son maleables: «el automodelo fenoménico es una estructura plástica y multimodal» (2000, p.289) cuya «inserción e integración en otros dominios de arquitectura de la información amplifica el potencial de la flexibilidad cognitiva»³⁰. ¿Qué es esto sino la naturalización del desenlace final de la fantástica danza de marionetas de Ligotti: la constatación de que, bajo nuestra parroquial autocomplacencia, yace la realidad impersonal del títere de carne?³¹ Aquí la objetivación del mundo indica su condición *real*, desvelando la inexorable mecánica de

²⁹ T. Ligotti, *La conspiración contra la especie humana* [NT: al momento de la publicación del artículo de Trafford, este importante libro de Ligotti no se había publicado; aparece en prensa por primera vez hasta 2010, y contamos con traducción al español desde 2014]. Esto implicaría la extracción del naturalismo metafísico del realismo naturalista, el cual es metodológico más que ontológico. En consecuencia, es posible que el naturalismo no sea el fundamento explicativo más prometedor para la teoría del modelo del yo de Metzinger, ya que la etología evolutiva puede mostrarse como base de una eficacia representacional; pero, para extrapolar el realismo científico sobre esta base, Metzinger tendría que argumentar que la naturaleza es inherentemente funcional y, por lo tanto, promueve una univocidad funcional. En este caso, Metzinger sucumbe a las críticas que Stephen J. Gould plantea a Daniel Dennett: realizar «intentos apenas disimulados de introducir de nuevo el propósito en la biología» (S. J. Gould, *The Richness of Life: A Stephen Jay Gould Reader* [Vintage, 2007], p.442). Véase D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (Penguin, 1996).

³⁰ Véase Metzinger: «cambiar el contenido representacional del modelo consciente del yo [...] obtener alguna salida microfuncional inconsciente» (Metzinger, «Response to "A Self Worth Having"»).

³¹ La conjunción de Ligotti y Metzinger induce a la definición del hombre como la sombra de un «títere de carne». Para una lectura del hombre como *meat-puppet* en el marco de la ciencia contemporánea, véase R. Doyle, *On Beyond Living: Rhetorical Transformations of the Life Science* (Stanford University, 1997), p.36; véase también su realización ficticia en el personaje de Molly en W. Gibson, *Neuromancer* (Voyager, 1984).

las apariencias como un prospecto de locura espantosa –un salón de espejos sin sentido desatado de las capas densamente enrolladas de ilusión que caracterizan el interés de la vida y la fisiología del pensamiento–. Mientras tanto, el protecciónismo cognitivo y la esclavitud orgánica aseguran la afasia onírica de la sombra del baile de marionetas:

Saber, comprender en el sentido más pleno, es sumergirse en una iluminación de la inanidad, en un paisaje invernal de la memoria cuya sustancia está hecha de sombras y de una profunda conciencia de los espacios infinitos que nos rodean por todos lados. Dentro de este espacio permanecemos suspendidos sólo con la ayuda de cuerdas que vibran con nuestras esperanzas y nuestros horrores, y que nos mantienen colgando sobre el vacío gris. ¿Cómo es posible que defendamos tal marionetismo, condenando cualquier intento de arrancarnos esas cuerdas? La razón, cabe suponer, es que nada resulta más seductor, nada más vitalmente idiota, que nuestro deseo de tener un nombre –aunque sea el nombre de un pequeño y estúpido títere– y aferrarnos a ese nombre a lo largo del prolongado suplicio de nuestras vidas, como si pudiéramos aferrarnos a él para siempre. Si tan sólo pudiéramos impedir que esas preciosas cuerdas se deshilachen y enreden, si tan sólo pudiéramos evitar caer en un cielo vacío, quizás podríamos seguir haciéndonos pasar por nuestros nombres supuestos y perpetuar la danza de nuestro títere por toda la eternidad (Metzinger, 1997).

