

## AFECTO, COGNICIÓN Y NEUROCIENCIAS

## AFFECT, COGNITION AND THE NEUROSCIENCES

Tony D. Sampson

University of East London; t.d.sampson@uel.ac.uk

## Historia editorial

Recibido: 15-01-2018

Primera revisión: 23-04-2019

Aceptado: 27-08-2019

Publicado: 10-07-2019

## Palabras clave

Afecto

No-consciente

Cognición

Ensamblaje

## Resumen

Al igual que muchas disciplinas académicas en el siglo XXI, las humanidades se han visto profundamente afectadas por los avances en las ciencias del cerebro. Conceptualmente esto ha significado que algunas de las principales inquietudes del pasado siglo, como las que se adhieren a una división cartesiana entre mente y cuerpo, o la dualidad psicoanalítica del consciente/inconsciente, han sido suplantadas por un nuevo tipo de relación neurológica; esto es, la relación establecida entre una facultad mental disminuida y el imperceptible poder gobernante de lo no-consciente. Lo que se presenta aquí se centra en una noción teóricamente impugnada del no-consciente neurológico que ha producido dos posicionamientos orientados de manera diferente en las posthumanidades. La discusión se centra en los intentos de asimilar una comprensión impugnada del no-consciente en un marco teórico cognitivo remodelado, por un lado, y una nueva interpretación materialista de la teoría del afecto, por el otro.

## Abstract

Like many academic disciplines in the twenty first century the humanities have been deeply affected by developments in the brain sciences. Conceptually this has meant that some of the major preoccupations of the previous century, like those adhering to a Cartesian division between mind and body or the psychoanalytical conscious/unconscious duality, have been supplanted by a new kind of neurological relation; that is to say, the relation established between a diminished mental faculty and the imperceptible governing power of the *nonconscious*. What is presented here is focused on a theoretically contested notion of the neurological nonconscious that has produced two differently orientated strands in the posthumanities. The discussion focuses on attempts to assimilate a contested understanding of the nonconscious in a remodelled cognitive theoretical framework, on one hand, and a new materialist rendering of affect theory, on the other.

## Keywords

Affect

Nonconscious

Cognition

Assemblage

Sampson, Tony D. (2020). Afecto, Cognición y Neurociencias. *Athenea Digital*, 20(2), e2346. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2346>

Introducción<sup>1</sup>

Al igual que muchas disciplinas académicas en el siglo XXI, las humanidades se han visto profundamente afectadas por los avances en las ciencias del cerebro. Conceptualmente esto ha significado que algunas de las principales inquietudes del pasado siglo, como las que se adhieren a una división cartesiana entre mente y cuerpo, o la dualidad psicoanalítica del consciente/inconsciente, han sido suplantadas por un nuevo tipo de relación neurológica; esto es, la relación establecida entre una facultad mental disminuida y el imperceptible poder gobernante de lo *no-consciente*. Por supuesto, no es el caso que todos los estudiosos de las humanidades hayan seguido ciegamente esta ten-

<sup>1</sup> Traducción: Edwin Mayoral

dencia, pero la inclinación hacia el posthumanismo, por ejemplo, ciertamente se ha visto apuntalada por una noción prevaleciente de consciencia captada como la punta de un iceberg subyacente, procesos neurológicos insensibles. La idea, una vez radical, de que la consciencia, anteriormente modelada a través de procesos cognitivos como la atención, la percepción y la memoria, era sólo una pequeña porción de la acción, ahora se ha convertido en un concepto dominante que se infiltra en los principales debates. Lo no-consciente plantea muchas interrogantes a las décadas de trabajo cognitivo en las humanidades y cambia dramáticamente el foco de la investigación de una *weltanschauung* (cosmovisión) antropocéntrica hacia mundos no humanos. De hecho, el concepto ahora figura ampliamente en debates de gran alcance sobre, por ejemplo, la comunicación visual (Williams y Newton, 2009), las tecnologías digitales (Grusin, 2010), y el Antropoceno (p.ej. Hayles, 2017, p. 34).

De manera significativa, lo no-consciente también se asigna hacia un más general e influyente giro hacia el afecto, las emociones y los sentimientos que inicialmente se hizo prominente en las ciencias del cerebro a principios de los 1990s (p.ej. Damasio, 1995). Este giro, como tal, desafió a los académicos que criticaron las formas en que se ha aprovechado la neurociencia en las humanidades (y la teoría social), lo que los llevó a reevaluar el papel de lo no-consciente en el estudio de, por ejemplo, discurso e ideología (Leys, 2011; Wetherell, 2012); conceptos que tradicionalmente han tenido una inclinación cognitiva distintiva. Otros han tomado un punto de vista más equilibrado al ver poca diferencia entre un materialismo neurobiológico y una crítica (Pitts-Taylor, 2016; Sampson, 2016). Lo no-consciente se ha convertido en un componente profundamente arraigado de la política dentro de las humanidades en medio de preocupaciones más amplias sobre la precariedad de la cognición humana en los sistemas técnicos (Thrift, 2004; Hayles, 2017, pp. 173-175). Sin duda, el tecnocapitalismo en sí mismo no puede considerarse hoy sin una contemplación de la política cognitiva y afectiva que esto sugiere (Karppi, Kähkönen, Manneuvuo, Pajala, y Sihvonen, 2016).

Debido a la complejidad de este drama disciplinario, los objetivos de este artículo abreviado son bastante modestos. Lo que aquí se presenta se centra en una noción teóricamente contendida del no-consciente neurológico que ha producido dos posicionamientos diferentes en las posthumanidades. De hecho, antes de abordar esta división teórica del no-consciente de inspiración neurológica, es significativo advertir que hay más discrepancia que consenso en las neurociencias. El popular error de etiquetar la multiplicidad de las ciencias del cerebro como una “neurociencia” en singular ha sido reconocida, como tal, en la pluralidad de la *neurocultura* (Rolls, 2012; Sampson, 2016). No obstante, esta discusión se centra en los intentos de asimilar una comprensión impugnada de lo no-consciente en un marco teórico cognitivo remodelado, por un lado, y

una nueva interpretación materialista de la teoría del afecto, por el otro. En el caso del nuevo materialismo, tal vez sea sensato conceder también que, desde el principio, “no existe una definición estable de afecto” (Thrift, 2007, p. 175). En el libro clave *The Affect Theory Reader*, de Melissa Gregg y Greg Seigworth (2010), hay una lista intencionalmente incompleta de ocho ángulos teóricos diferentes de la teoría del afecto (pp. 6-8). Aquí simplemente me referiré al nuevo materialismo como solo una forma de capturar un tipo particular de teoría del afecto que abraza lo no-consciente, para desafiar ciertas suposiciones en la ciencia cognitiva.<sup>2</sup> Reconociendo la similitud influida por el no-consciente neurológico, a través de su ampliación del marco teórico cognitivo, el anterior posicionamiento proporciona una serie de desafíos a los compromisos ontológicos (e ideológicos) del nuevo materialismo (Hayles, 2017, pp. 65-85).

Lo que sigue se estructura en torno a tres breves indagaciones de cada posicionamiento. Primero, el artículo explora las diferentes formas en que el no-consciente neurocientífico ha suscitado las posthumanidades. Como se dijo, la investigación tiene un alcance restringido, pero pretende exponer un cierto nivel de generalidad al incluir una pequeña gama de trabajo del nuevo materialismo, junto con el reciente concepto de Katherine N. Hayles sobre el no-consciente cognitivo, expresado en su libro de 2017, *Unthought: The Power of the Cognitive Nonconscious*. En segundo lugar, el artículo interroga si el nuevo materialismo, como afirma Hayles, ignora de manera visible la cognición consciente u ofrece un concepto más matizado que, como argumentaré aquí, va más allá del marco cognitivo para entender un tipo diferente de pensamiento. En tercer lugar, y de forma relacionada, el artículo evalúa el valor de usar un marco cognitivo remodelado para comprender la materialidad de las relaciones sugeridas por el no-consciente. En este artículo, el enfoque es la comprensión conceptual contrastada de la materia, la información, el afecto, los niveles, las fuerzas y el ensamblaje. Para cerrar, el texto concluye de manera rápida consintiendo algunas de las diferencias clave entre cada posicionamiento y haciendo algunas observaciones para futuros debates.

## El surgimiento del no-consciente neurocientífico y las humanidades

---

Para rastrear la amplia influencia del no-consciente neurocientífico, no necesitamos buscar más allá del impacto de la tesis del marcador somático de Antonio Damasio (1995). Sin duda, junto con Benjamin Libet (1985) y Joseph LeDoux (2003), la noción de Damasio inspirada en Spinoza sobre el papel realzado y enmarañado, derivado somáticamente, de la importancia que juegan los afectos detrás de los procesos del razona-

---

<sup>2</sup> Tengo que declarar en este punto que la mayor parte de mi trabajo hasta la fecha se ha centrado en el ampliamente entendido enfoque del nuevo materialismo y en la teoría del afecto (p.ej. Sampson, 2012, 2016).

miento y toma de decisiones, figuran en grande en estos dos hilos divergentes de interpretación.

Para empezar, el trabajo de Damasio se cita a menudo como apoyo a una idea principal en el nuevo materialismo; es decir, a pesar de la fijación ortodoxa de las humanidades con una cosmovisión antropocéntrica, los humanos en realidad llegan “tarde a la consciencia” (Thrift, 2007, p. 186). En otras palabras, se entiende que el cerebro humano tomó su tiempo para construir la consciencia como una de las muchas respuestas a la dinámica de los estímulos ambientales externos. Recurriendo a Spinoza, Wilhelm Wundt, así como a Libet, Damasio permite así que el nuevo materialismo encuadre la experiencia inmediata de la consciencia como una radical “ilusión retroactiva” (p. 131). En efecto, *lo pensante* no se limita en absoluto al *pensamiento* dentro del cerebro, pero como sostiene Thrift, Damasio proporciona una comprensión de cómo los marcadores somáticos actúan como una especie de “pensamiento corporal” en la teoría del afecto (p. 187). A través del trabajo de Damasio vemos, además, cómo las *fuerzas* del afecto atraviesan y reasignan las emociones (Bertelsen y Murphie, 2010, p. 140). La emoción, en este contexto, es una especie de *captura de afecto* en la consciencia, pero el enfoque es claramente menor en cómo estos mapas se relacionan con los procesos cognitivos convencionales de lo que esto es en el significado de una *precognición* sensorial y corporal. Como afirma Thrift (2007):

Deberíamos [...] prestar más atención a lo precognitivo. Esta turbadora masa de descargas nerviosas prepara al cuerpo para la acción, de tal manera que las intenciones o decisiones se toman antes de que el yo consciente las conozca (p. 7).

Existe una concepción distintiva no humana aplicada a la tecnología en la representación del nuevo materialismo del no-consciente afectivo. De manera similar, recurriendo a Damasio y LeDoux, Richard Grusin (2010), por ejemplo, ofrece una teoría del afecto en relación con los encuentros humanos premediados con los medios digitales, siguiendo, en parte, una aproximación neuropsicológica que insiste en: “[La] inseparabilidad de la cognición del afecto o la emoción, con frecuencia sobre la prioridad del afecto y la emoción, contra la cognición y el juicio racional” (p. 78).

Grusin toma prestado de Hayles (2006) la modificación del “inconsciente tecnológico” de Thrift (2004), transformándolo en el concepto neurológicamente afinado del “no-consciente tecnológico” (Grusin, 2010, p. 72).

La relación no-consciente entre los mundos humano y no humano de la materia inorgánica también se convierte en clave para los vitalismos deleuzianos-spinozianos del nuevo materialismo, a través de “vincular los movimientos de la materia con una

incorporeidad procesual” (Gregg y Seigworth, 2010, p. 6). El afecto se convierte así en la “bisagra donde la materia mutable y la maravilla... se tropiezan perpetuamente una con la otra” (Gregg y Seigworth, 2010, p. 8). En otras palabras, el afecto no solo pasa de cuerpo humano a cuerpo humano, sino que se convierte en una *fuerza de encuentro* no-consciente con una materialidad dinámica que posee una capacidad autónoma no humana para actuar y ser actuada.

Es importante notar inicialmente que el concepto de Hayles (2017) del “no-consciente cognitivo” también está influido por la noción de conciencia tardía de Libet (p. 44). Sin embargo, es el *protoyo* de Damasio el que proporciona el modelo central de cómo el no-consciente alimenta a la consciencia; es decir, cómo “opera a un nivel de procesamiento neuronal inaccesible a los modos de consciencia, pero sin embargo realiza[n] funciones esenciales para la consciencia” (p. 10). De hecho, en este modelo los procesos neuronales *se elevan al mismo nivel* del protoyo primario de Damasio que los niveles más altos de una consciencia nuclear (pp. 9-10). En el nivel inferior hay un “tipo de narrativa sensorial o no verbal”, que integra los marcadores somáticos de Damasio en representaciones coherentes del cuerpo, antes de “fundirse con el contenido verbal en la consciencia superior”, dotado de “abundante memoria, lenguaje y razonamiento, narrativas” (p. 10). Entonces, en la parte superior de la pila de niveles cognitivos hay un sentido distintivamente humano de una consciencia superior “enriquecida” por la producción de un “protagonista bien definido, el yo autobiográfico” y “reforzado a través del monólogo verbal que suena en nuestras cabezas mientras andamos en nuestros asuntos cotidianos” (pp. 9-10). Son estas narrativas verbales, *representadas* en la facultad mental del cerebro, las que ayudan a los humanos a dar sentido de quiénes son.

Significativamente, Hayles recuerda al lector que este proceso de nivelación desde el proto al yo autobiográfico no está restringido a los humanos, sino que puede ser compartido por algunos no humanos, incluidos “muchos mamíferos y algunas especies acuáticas como los pulpos” (p. 9). Sin duda, la novedad del concepto de Hayles se encuentra en la expansión que ofrece de este proceso de nivelación cognitiva a otros ampliamente definidos *cognoscentes* que poseen capacidades análogas de interpretación y toma de decisiones. Aunque el punto de partida es estrictamente un modelo neurológico, estas capacidades no están restringidas a animales con cerebro, sino que circunscriben a otros cognoscente biológicos, “incluidos aquellos que carecen de sistemas nerviosos centrales, tales como plantas y microorganismos” (p. 15). Además, lo no-consciente se extiende más allá a las capacidades cognitivas de sistemas técnicos específicos, algunos de los cuales incluyen *ensamblajes cognitivos* que reúnen a los humanos y las tecnologías a través de interacciones con redes neuronales en el cerebro. Este uso

del término ensamblaje es importante para Hayles, dado que permite a las humanidades escaparse de la “visión antropocéntrica de la cognición”, haciendo posible que “tiendan un puente sobre” ese lapso “a través de diferentes filos para construir una visión comparativa de la cognición” (p. 15).

A pesar de estos esfuerzos en la construcción de puentes, la teoría del ensamblaje de Hayles abre deliberadamente una marcada división categórica entre mundos cognitivos y no cognitivos (pp. 30-33). Están los *cognoscentes*, por un lado; *actores* humanos y no humanos, incluidas algunas formas biológicas y algoritmos informáticos, con capacidad cognitiva para elegir, decidir e interpretar. Están los *no-cognoscentes*, por otro lado, incluidos los materiales inanimados e inorgánicos, tales como piedras y huracanes, que bien pueden ser agentes “aprovechados para realizar tareas cognitivas” (p. 32), pero, sin embargo, no son cognitivos ya que carecen de capacidades cognitivas. Esta división categórica tiene una intención distinta. De modo destacado, el punto no es...

...ignorar los logros del pensamiento consciente, a menudo visto como la característica definitoria de los humanos, [sino] superar la (mala) percepción de que los humanos son los únicos *cognoscentes* importantes o relevantes en el planeta (pp. 10-11).

Como sostiene Hayles, una vez que se supera esta “percepción errónea”, las humanidades pueden recurrir a nuevas preguntas y consideraciones éticas importantes (pp. 10-11). De hecho, visto que las cogniciones técnicas encontradas en los algoritmos de la inteligencia artificial, por ejemplo, han sido común, y quizás erróneamente, comparadas con la cognición humana de nivel superior, Hayles sostiene que sus rasgos son más análogos a un inconsciente cognitivo. Como la autora lo plantea:

Al igual que la cognición humana no-consciente, la cognición técnica procesa la información más rápidamente que la consciencia, discierne patrones y extrae inferencias y, para sistemas de estados conscientes, procesa las entradas de los subsistemas que proporcionan información sobre la condición y el funcionamiento del sistema. Es más, las cogniciones técnicas están diseñadas específicamente para evitar que la consciencia humana se vea abrumada por flujos informativos masivos, tan grandes, complejos y multifacéticos que nunca podrían ser procesados por cerebros humanos (p. 11).

Una gran preocupación del trabajo de Hayles en las humanidades se centra, por lo tanto, en la creciente desaparición de la consciencia cognitiva humana de los procesos técnicos.

Este artículo persistirá al sondear estos dos tipos alternativos de enfoques para lo no-consciente. Pero por ahora necesitan hacerse algunas comparaciones y contrastes superficiales. En particular, ambos enfoques se alinean fácilmente a las nociones neurocientíficas de lo no-consciente y expanden esta noción a mundos no humanos. Sin embargo, mientras el nuevo materialismo expande la capacidad del afecto a un mundo inclusivo humano y no humano de materia orgánica e inorgánica agencial, el no-consciente cognitivo hace una distinción categórica entre actores cognitivos cognoscentes y agentes no-cognoscentes que dependen de su capacidad para elegir, decidir e interpretar.

## ¿Dónde está la Consciencia?

---

La formulación de Hayles (2017) del inconsciente cognitivo se basa, en parte, en una crítica del nuevo materialismo (capítulo tres). Vale la pena señalar que esta crítica comienza con algunas observaciones afirmativas. Por ejemplo, el esfuerzo del nuevo materialismo por descentrar al sujeto humano se observa como un movimiento bien recibido contra el “excepcionalismo humano” en las humanidades que, según la autora, se ha centrado demasiado en una “categoría especial privilegiada”, imbuida de lenguaje, racionalidad y consciencia superior, en detrimento del humano “continuum con la vida no humana y los procesos materiales” (p. 65). Además, Hayles parece admirar en particular el fuerte compromiso ontológico del nuevo materialismo con el primer plano conceptual de una materialidad que es más vibrante que pasiva, y que existe en procesos metaestables, dinámicos, y en ensamblajes con potenciales transformadores. Hayles continúa:

Después de las intrincaciones barrocas del giro lingüístico, los enfoques [del nuevo materialismo] llegan como ráfagas de oxígeno a un cerebro fatigado. Centrándose en la crudeza de los procesos materiales reales, introducen la materialidad, junto con sus interacciones complejas, dentro de los discursos de las humanidades, que durante demasiado tiempo y con excesiva frecuencia han olvidado el hecho de que toda la consciencia superior y los actos lingüísticos, sin importar cuán sofisticados y abstractos sean, deben, en primer lugar, surgir de los procesos materiales subyacentes (p. 65).

Este entusiasmo inicial es, sin embargo, una breve ocultación de un gran desacuerdo ontológico sobre las formas en que el nuevo materialismo enmarca lo no-consciente. El principal empuje de la crítica de Hayles es lo que ella ve como la ausencia sobresaliente de “consciencia y cognición” (pp. 65-66). Quizá esto se deba a una renuencia, sugiere, en nombre de los nuevos materialistas a “deslizarse [de vuelta] a las ideas recibidas y perder la ventaja radical que proporciona el enfoque en la materialidad”.

dad” (p. 66). No obstante, Hayles sostiene que al separar la materialidad de la cognición, el nuevo materialismo debilita el argumento a favor de una nueva materialidad, ya que “borra el papel crítico desempeñado por la materialidad al crear las estructuras y organizaciones de las que emergen la consciencia y la cognición” (p. 66). Esta es, de hecho, una provocación espinosa y una a la que el nuevo materialismo debería responder en su totalidad. Sin embargo, por ahora esta discusión simplemente interrogará si la consciencia está fallando erróneamente o deliberadamente en el nuevo materialismo, o si existe una comprensión más matizada de cómo el afecto no-consciente se relaciona con la consciencia.

Si leemos atentamente al principio de *Affect Theory Reader*, de Gregg y Seigworth (2010), podemos ver cómo las sospechas de Hayles probablemente se han visto avivadas por lo que parece ser el entusiasmo festivo de algunos autores, que ven el papel del no-consciente como uno de los principales logros de una teoría de los afectos; es decir, “el desplazamiento del afecto de la centralidad de la cognición” (p. 5). Sin duda, los teóricos del afecto han utilizado con entusiasmo diversas afecciones neurológicas como la sinestesia para desestabilizar el estudio de los “modos cognitivos” discretos, en preferencia a la “interconexión sensual” (Highmore, 2010 pp. 119-120). Además, el influyente enfoque de Brian Massumi sobre las intensidades afectivas se postula de tal manera que “transforma”, “traduce” o incluso va “más allá” de la cognición (Bertelsen y Murphie, 2010, p. 147). Del mismo modo, Anna Gibbs (2010) sostiene que el afecto “provoca un replanteamiento en absoluto de lo que quiere decir cognición” (p. 200). Después de la teoría del afecto, argumenta Gibbs, no puede haber “cognición pura... no contaminada por la riqueza de la experiencia sensorial, incluida la experiencia afectiva” (p. 200).

Sin embargo, estos intentos de debilitar la cognición no ignoran por completo la consciencia emergente. La observación de Hayles de su notable ausencia del nuevo materialismo ha sido, según parece, algo selectiva. De hecho, a través de su aceptación de lo no-consciente, el nuevo materialismo podría haber desarrollado una comprensión mucho más matizada de la cognición. Como señala Megan Watkins (2010), aunque los afectos no-conscientes operen “independientemente, acumulándose como memoria corporal” y “pueden evadir por completo la consciencia”, también *ayudan* a la cognición e *inducen* el comportamiento (p. 279). En efecto, esta memoria corporal –relacionada de muchas maneras con la hipótesis del marcador somático de Damasio– no se separa de la cognición, sino que debilita intencionadamente el control del marco cognitivo sobre lo que significa pensar. Como Gregg y Seigworth (2010) argumentan:

En la práctica, entonces, el afecto y la cognición nunca son completamente separables —si no por la razón de que ese pensamiento es en sí mismo un cuerpo, está corporeizado— (pp. 2-3).

Otros teóricos del afecto tampoco ignoran por completo la cognición, sino que la ven como el “producto final”; es decir, el punto en el que la intensidad del afecto no-consciente llega como una “emoción consciente en la mente” (Probyn, 2010, p. 77). En líneas similares, Massumi (citado en Thrift, 2007) comprende la cognición en el sentido de que completa la “aprehensión y cierre del afecto” (p. 180). La diferencia clave aquí es que en lugar de ver procesos cognitivos de orden superior, como la percepción, la atención y la memoria, como el producto final de un proceso de nivelación, la teoría del afecto favorece un tipo de cognición emocional como la expresión más intensa de esa aprehensión. Otros, como Lara (2018), exploran tanto las “capacidades restrictivas de la consciencia” y la “influencia” que la consciencia tiene sobre las condiciones ambientales que se supone afectan a una persona (p. 39).

Este reposicionamiento de la cognición también presenta alternativas contrastantes a las importantes consideraciones éticas a las que Hayles llama la atención. Por ejemplo, su inquietud por la posible desaparición de la consciencia humana de los sistemas técnicos inteligentes se basa en el inconsciente tecnológico de Thrift (2004), como la base de un modelo de *cognición automatizada* que inclina los “cuerpos con entornos a un conjunto específico de direcciones sin el beneficio de ningunas entradas cognitivas” (p. 177). Por un lado, Hayles (2017) utiliza la idea de Thrift para abogar por un marco cognitivo ampliado centrado en el “significado e interpretaciones”, que funcionaría como un *punte* entre las “humanidades tradicionales y los tipos de cogniciones no-conscientes”, realizadas por algoritmos de inteligencia artificial (p. 176). Tal puente reuniría el no-consciente técnico cognitivo del algoritmo y “aquellos humanos que los diseñan e implementan” (p. 176). Claramente, hay mucho que recomendar en el deseo de Hayles de hacer que la posición de las humanidades en la tecnología sea más inmediata y menos distante. Pero podría decirse que, por otro lado, el inconsciente tecnológico de Thrift presenta una explicación más compleja del papel que juega la consciencia en los sistemas tecnológicos. No es simplemente el caso de que la cognición humana ha sido cortada de las operaciones de estos cognoscentes técnicos. Por el contrario, se trata más bien de una *captura de pensamiento* más amplia que se alimenta de las precarias debilidades de una consciencia humana sujeta al tecnocapitalismo. Como argumenta Thrift (2007):

[La] consciencia se puede describir como si apenas existiera, como una derivada emergente de un inconsciente. Pero es claramente peligroso hacer menos a la cognición, como acaso lo hice en algunos de mis primeros artículos.

Debido a que es tan débil (aunque apenas tan débil como lo han descrito algunos comentaristas), ha reclutado poderosos aliados que pueden enfocar y extender la consciencia consciente –varias configuraciones de cuerpos y cosas que, tejidas juntas como entornos rutinarios–, permiten una gama de diferentes tecnologías para construir más ideas (p. 6-7).

Es una consecuencia de esta *aprehensión de pensamiento* que Thrift argumenta que necesitamos “prestar más atención a lo precognitivo” (p. 7). Esto no es, por tanto, un no-consciente tecnológico que sólo usurpa al cognoscente humano. En efecto, se ha argumentado recientemente que las emociones humanas pueden, por ejemplo, estar profundamente entretejidas con algoritmos monetarios automatizados (Borch y Lange, 2017). Por el contrario, el no-consciente tecnológico es un sistema que deriva los afectos precognitivos, a fin de que dirija las intenciones antes de que el yo autobiográfico tenga la oportunidad de darse cuenta de que se han tomado decisiones.

## Sobre la materia: información, ensamblajes y contagio

Hayles (2017) comienza su tesis reubicando la cognición fuera del modelo cibernético de la consciencia y rechazando el legado de la cibernética en “la computación de los cognitivistas” (p. 12). Aquí también podemos captar la influencia de las neurociencias en el marco cognitivo, ya que también se aleja de la metáfora demasiado agotada del cerebro/computadora, hacia un nuevo paradigma que abarca lo no-consciente. Siguiendo esta lógica, Hayles observa que existe un reconocimiento creciente en las neurociencias de que los procesos neuronales no son “fundamentalmente computacionales” (p. 13). De hecho, hay un apoyo creciente para una clase de cognición corporeizada y biológicamente constituida que no se limita simplemente a una imagen del pensamiento humano cognoscente (es decir, consciente, atento, etc.). Esto conduce a un reconocimiento de los diferentes contextos en los que se supone que surgen los procesos cognitivos. Por lo tanto, el marco cognitivo se expande para incorporar comunicaciones neuronales no-conscientes distribuidas entre humanos, como aquellas establecidas a través de los circuitos de las llamadas neuronas espejo (p. 48). Tal vez más profundamente, Hayles señala cómo estos contextos corporeizados pueden extenderse para incluir a algunos no humanos; plantas, por ejemplo (pp. 16-20). En efecto, es este concepto de cognición como “una brújula amplia” lo que conduce a incorporar contextos técnicos dentro de la categoría de cognoscente (pp. 20-25).

Evidentemente, esta apelación de inspiración neurológica a contextos más amplios de cognición, apunta a algunas colisiones fundamentales con el nuevo materialismo. Se presta especial atención aquí, como tal, al uso provocado de Hayles del término

ensamblaje para explicar cómo estos contextos más amplios del no-consciente cognitivo se distribuyen exclusivamente a través de redes de cognoscentes (capítulo cinco). Para empezar, aunque Hayles alega una maniobra que se aleja de las metáforas computacionales hacia un modelo corpóreo de cognición, su concepto de ensamblajes cognitivos retiene muchas de las referencias metafóricas convencionales a términos de ingeniería para apoyar la división categórica entre cognoscente y no-cognoscente. Más destacado es que la categorización cognoscente/no-cognoscente depende de la función de *los flujos de información y el procesamiento de la información* (pp. 115-116). Enseguida, el actor cognoscente se distingue de la agencia material del no-cognoscente, ya que el primero puede *actuar sobre* la información recibida, mientras que el segundo sólo puede ser *aprovechado* como un agente de flujo de información (pp. 28-29).

También, aunque se reconoce que la información depende del contexto (p. 22), el marco cognitivo remodelado de Hayles está, por un lado, determinado por operaciones computacionales bastante convencionales, como la nivelación desde “capas de interacciones de opciones de bajo nivel” y, por consiguiente, de cogniciones muy simples, a cogniciones e interpretaciones superiores” (p. 13). Y por otro lado, un mundo material no cognitivo definido por la falta de tales operaciones; es decir, el no-cognoscente es un agente que no puede procesar la información para, por ejemplo, decidir. Como muestra, un “tsunami”, señala Hayles, “no puede chocar contra un acantilado en lugar de una playa abarrotada” (p. 3). En otras palabras, aunque las decisiones humanas, el cambio climático, las fuerzas autoorganizadas de la materia que constituyen una tormenta y la muerte humana están interconectadas, las dos del medio sólo se consideran como una parte pasiva de un bucle informativo, definido, en efecto, por una falta de poder de procesamiento de la información.

En el fondo, Hayles presenta un materialismo orientado de manera diferente, reclamando que el no-consciente cognitivo se trata de “materia, energía e *información*, [y] no sólo materia en sentido estricto” (p. 218, cursiva añadida). Por lo tanto, la frontera categórica entre cognoscente y no-cognoscente solo incluye plantas y sistemas técnicos, ya que “comparten ciertas similitudes estructurales y funcionales” con un modelo de cognición humana definido por la capacidad de actuar sobre el [los] “flujo[s] de información a través de un sistema y las elecciones y decisiones que crean, modifican e interpretan el flujo” (p. 116). Esto asegura que los agentes materiales y las fuerzas fuera de estas estructuras deban pasar a segundo plano a los “cognoscentes dentro del ensamblaje que alistan estas posibilidades y dirigen sus poderes para actuar en situaciones complejas” (p. 116).

Hay algunas comparaciones efervescentes que se pueden hacer entre ciertos aspectos de los ensamblajes cognitivos de Hayles y la teoría del afecto del nuevo mate-

rialismo. Por ejemplo, en las consideraciones de Hayles, el enfoque en las neuronas espejo es bastante evocativo del trabajo de Gibbs (2010) sobre los procesos de mimetismo afectivo, en el que argumenta que el “intercambio de formas comprende información en el sentido pre-cibernético” (pp. 193-194). La mímica o el contagio afectivo es, en cierta medida, el circuito neuronal espejo de la cognición corporeizada, se convierte en una “acción en los cuerpos”, que de alguna manera no sólo afecta la química corporal, sino que también afecta las actitudes y las ideas (p. 194). Como argumenta de manera similar Thrift (2007), el contagio afectivo revela que “sólo hay una delgada separación entre la propia vida mental y la de otro” (p. 237). No obstante, los flujos de información que pasan a través de los ensamblajes cognitivos imitativos de Hayles (2017), contrastan fuertemente con los ensamblajes del contagio afectivo. Por un lado, los ensamblajes cognitivos están conectados por una serie de “canales” metafóricos a través de los cuales se interpreta la información. Dichos canales comienzan, por ejemplo, con un sistema de “respuesta de señal” de nivel inferior, como los que se supone que funcionan en las neuronas espejo, pero que desde entonces se han convertido en un canal lingüístico de nivel superior (p. 128). En otras palabras, estos canales forman bucles de información o “hardware de red”, mediante los cuales el mimetismo viaja en su camino de señales sociales de nivel inferior a códigos verbales de nivel superior (p. 128). Enseguida, encontramos una “trayectoria análoga a la cognición no-consciente que se desarrolla primero, con la consciencia emergiendo más tarde y siendo construida en la parte superior” (p. 128). Por otro lado, según Thrift (2007), el contagio afectivo se considera como una mezcla de acontecimientos producidas en un encuentro entre cuerpos y eventos fuera del marco cognitivo, que incluyen el “flujo hormonal, lenguaje corporal, ritmos compartidos y otras formas de arrastre” (p. 236).

Los contagios afectivos se experimentan como flujos semiconscientes de sensaciones “que se mueven a través de los cuerpos de humanos y otros seres”, en vez de flujos de información en la “delgada banda de consciencia que ahora llamamos cognición” (p. 236). De hecho, estos cuerpos entendidos de modo amplio, son como “receptores y transmisores”, en el sentido de que transmiten de manera constante mensajes; pero los cuerpos no restringidos a flujos de información, también son receptores y transmisores de sentimientos y afectos, así como de atención de energía (p. 236). Desde luego, un niño que imita un avión, por ejemplo, hace más que simplemente cumplir una *elección* cognitiva para imitar. El niño está expuesto a una *fuerza* afectiva de encuentro, que no sólo afecta el deseo del niño de imitar, sino que *transmite* un sentimiento transformador a otras partes del ensamblaje. Entonces, a diferencia de la naturaleza dependiente del contexto de los ensamblajes cognitivos, conectado por canales incrustados de información, el afecto es independiente del contexto. La fuerza del encuentro afectivo se transpone, como tal, *en todos* los contextos.

Probablemente, las diferencias más marcadas entre los ensamblajes cognitivos y del nuevo materialismo son, en efecto, observadas por Hayles (2017). De hecho, mientras que Hayles ve la teoría del ensamblaje de Deleuze y Guattari propensa a las “connotaciones de conexión, evento, transformación y devenir”, y favoreciendo el “deseo, afecto y las energías transversales sobre la cognición”, el ensamblaje cognitivo busca ofrecer una definición más amplia que incluya una “colección provisional de partes” que están en...

...flujo constante, ya que algunos se agregan y otros se pierden. Las partes no están tan unidas que las transformaciones están inhibidas y no están tan conectadas que la información no puede fluir entre las partes (pp. 117-118).

Como dice Hayles, la más “importante connotación” de los ensamblajes cognitivos es la...

...implicación de que las estructuras pueden ampliarse, pasando de elecciones de muy bajo nivel a niveles más altos de cognición y, en consecuencia, las decisiones que afectan a áreas de mayor expectación (p. 118).

Hay, entonces, una distinción importante que debe hacerse entre la *nivelación* de ensamblajes cognitivos y la *fuerza* de encuentro en el nuevo materialismo. En el caso de este último, Hayles ofrece ejemplos de lo que ella considera como nuevos relatos materialistas descuidados de las fuerzas que se supone trabajan *transversalmente* en los niveles micro y macro. El asunto es que ella argumenta que las fuerzas operan de manera diferente en ciertos niveles y, por tanto, necesitan abordarse con una consideración más cuidadosa de los mecanismos específicos. Los microniveles de la vida bacteriana o de la física cuántica, por ejemplo, tienen tipos de fuerzas de operación muy distintos, según Hayles, a los que podrían ocurrir en un macro nivel sociopolítico o cultural.

La crítica de Hayles a las fuerzas del nuevo materialismo depende de lo que ella llama las inclinaciones ideológicas restrictivas hacia las “desterritorializaciones deleuzianas” (p. 73). Sin embargo, esta línea de argumentación, centrada en su totalidad en las desterritorializaciones, tal vez omita las complejas relaciones expresadas en la teoría del ensamblaje. En realidad, con cada potencial línea de vuelo desterritorializante, existe la posibilidad de un estribillo territorial o una nueva territorialización o reterritorialización (Deleuze y Guattari, 1987, pp. 310-350). Esto no debe malinterpretarse como una relación material en sentido estricto: La fuerza de un objeto ejerciendo una fuerza sobre otro objeto. Tampoco es un caos completo, sino que concierne a planos compositivos complejos en los que se expresan diferentes tipos de fuerzas, incluidas

las que se encuentran en sistemas lejanos del equilibrio y los sistemas en equilibrio *per se*, así como sistemas deterministas caóticos y cerrados.

Se vuelven aparentes más limitaciones en el compromiso inicial de la teoría del ensamblaje cognitivo con el proceso de nivelación de Damasio desde el proto al yo central. Esto se debe a que la teoría presenta un modelo de emergencia neurocéntrico que finalmente informa las formas subsecuentes en que la cognición se distribuye a un grupo selecto de contextos biológicos y no biológicos (los cognoscentes no humanos). Sin duda, lo que se pierde en el modelo de Damasio es una comprensión de cómo estas relaciones externas, relacionalidades distribuidas, operan más allá de la interioridad cerrada de las interacciones neuronales. *Ipsa facto*, Damasio (2000), al igual que Le-Doux (2003), sostienen que el sentido coherente de la experiencia individual del ser humano en el nivel superior de la cognición es un resultado emergente de las interacciones no-conscientes ubicadas *dentro* del nivel micro de la funcionalidad sináptica. Esto no quiere decir que la emergencia del sí mismo que dice “yo”, es producida por un cerebro que es completamente inmune a las experiencias somáticas afectivas implícitas. Tampoco es un yo completamente compuesto de funciones cognitivas puramente explícitas (percepciones, atención, memoria, etc.). Por el contrario, el yo nuclear emerge de las experiencias no-conscientes del mundo material en el sentido más amplio. Sin embargo, a diferencia del nuevo materialismo, que se centra en las tendencias no representativas y precognitivas del afecto, el principio rector del protoyo toma la forma de una serie de representaciones cableadas del organismo mismo localizado *dentro* del cerebro en varios niveles. Son estas representaciones corporales las que se supone mantienen la coherencia del yo. Esto es lo que Damasio (2000) considera el “precursor biológico” más probable del sentido de un “precedente biológico preconsciente” (p. 21). Son las diversas interacciones neuronales entre los niveles del protoyo y el yo autobiográfico que producen representaciones más elaboradas, experimentadas en un nivel superior de consciencia como la identidad y la personalidad. Por lo tanto, el sentido del yo emerge como *matrioshka* a través de una nivelación de representaciones que se interpretan en el nivel superior de la consciencia.

Entonces, semejante a Hayles, el modelo de Damasio también aparentemente se aleja de los viejos modelos cibernéticos de consciencia, pero hay una retención familiar y problemática de los conceptos metafóricos de procesamiento de información y almacenamiento representacional heredado de la cibernética (Sampson, 2016, pp. 126-129). No obstante, Hayles (2017) argumenta que el proceso de nivelación es crucial para el marco referencial de la cognición no-consciente. La autora concluye:

Las dinámicas específicas que operan a diferentes niveles proporcionan una manera de distinguir entre los procesos materiales y la cognición no-cons-

ciente como un resultado emergente, así como para dilucidar los modos de organización característicos de la consciencia/inconsciencia (p. 69).

## Conclusión

---

El objetivo de este breve artículo ha girado sobre la noción neurológica, teóricamente controvertida de lo no-consciente, que ha influido en dos aspectos o posicionamientos orientados de forma diferente en las posthumanidades. Por un lado, los nuevos materialistas y su marca de la teoría del afecto han acogido, en su mayor parte, un no-consciente definido neurológicamente, como apoyo a la principal idea de que el consciente cognitivo es un arribista tardío y, como resultado, mucho más débil de lo que las humanidades antropocéntricas habían asumido. De hecho, la atención se centra menos en la emergencia de la consciencia que en los conceptos alternativos del *pensamiento* corporal, la mente que controla la precognición y las vulnerabilidades al contagio afectivo. Más importante aún, y pese a recurrir a la no-consciencia neurocientífica, el nuevo materialismo sigue comprometido con ensamblajes inclusivos de creación de sentido que reúnen, por ejemplo, las neuronas y la materia autoorganizada de una tormenta, sin un cerebro. Esta es una ontología aplanada que no preconice la ascendencia de la consciencia humana bifurcada, sino que mira a las transformaciones que surgen a través de los mesoniveles humanos y no humanos de las relaciones materiales. De este modo, las interpretaciones teóricas del nuevo materialismo de los ensamblajes no-conscientes, ponen de relieve la importancia de las *relaciones de exterioridad*.

Por otro lado, la expansión inspirada neurológicamente del marco cognitivo de Hayles, más allá del cerebro humano, afirma acercarse un poco a la teoría del ensamblaje del nuevo materialismo (p. 117). Sin embargo, además de criticar la falta de atención a la consciencia emergente, Hayles también desacredita a los nuevos materialismos por la excesiva confianza en los encuentros con fuerzas físicas mal definidas y por pasar por alto el detalle de procesos de niveles específicos a través de los cuales se supone que emerge la cognición. Quizá estas sean críticas legítimas, particularmente si uno está de acuerdo con la evaluación de Hayles de que los excesos de la terminología deleuziana pueden ofuscar el detalle de ejemplos concretos de fuerza y envolverlos en suposiciones ideológicas, en lugar de conocimiento empírico (p. 79). En muchos aspectos, sin embargo, Hayles simplemente reemplazó las estructuras antropocéntricas de las humanidades con una posthumanidad neurocéntrica. La ontología del marco cognitivo de Hayles comienza así en las microescalas del cerebro material, antes de que emerja como una consciencia distribuida a macroescala. Este modelo neurocéntrico de emergencias está en consecuencia relacionado analógicamente con contextos más amplios de tendencias similares a las neuronas en plantas y algunos sistemas técnicos.

Esto es una nivelación de un cerebro metafórico, entendido como determinado principalmente por las *relaciones de interioridad*; es decir, estos neurocorrelatos de interacción de niveles establecidos entre las transmisiones micro-neuronales y su posterior trayecto a las facultades macro mentales, llegan a definir el completo ensamblaje cognitivo.

Se puede argumentar que toda la base del diagrama tripartito de Hayles del marco cognitivo (humano) (p. 40), comienza desde el punto de partida de la no-consciencia cognitiva neurológica y funciona de espaldas para explicar todo lo que viene antes y después. Por supuesto, este diagrama posiciona los modos de consciencia y los procesos materiales a ambos lados del no-consciente cognitivo, pero las relaciones emergentes que podrían conectar materia y consciencia están limitadas por la ocupación con los flujos y el procesamiento de la información. Finalmente, la nivelación de los procesos cognitivos entre escalas micro y macro es tal vez tan nebulosa como las fuerzas del nuevo materialismo, pero también discriminan entre aquellas cosas con poderes cognitivos y las que carecen de ellas. Teniendo en cuenta la propia preocupación de Hayles por el Antropoceno y la nueva “realidad de que las acciones humanas están desencadenando fuerzas mucho más allá de nuestra capacidad de controlarlas” (p. 83), entonces parecería que una respuesta ética alternativa podría ser abrazar las fuerzas de este mundo no cognitivo y verlas como parte de un ensamblaje de sentido más inclusivo.

## Referencias

---

- Bertelsen, Lone & Murphie, Andrew. (2010). An ethics of everyday infinities and powers: Felix Guattari on affect and the refrain. In Melissa Gregg & Greg. J. Seigworth (Eds.), *The affective theory reader* (pp. 138-160). Durham & London: Duke University Press.
- Borch, Christian. & Lange, Ann-Christina (2017). High-frequency trader subjectivity: emotional attachment and discipline in an era of algorithms. *Socio-Economic Review*, 15(2), 283-306. <https://doi.org/10.1093/ser/mww013>
- Damasio, Antonio (1995) *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*. New York: Penguin.
- Damasio, Antonio (2000). *The feeling of what happens: body, emotion, and the making of consciousness*. London: Vintage.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1987). *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Gibbs, Anna (2010). After affect sympathy, Synchrony, and mimetic communication. Melissa Gregg & Greg. J. Seigworth (Eds.), *The affective theory reader* (pp. 186-205). Durham & London: Duke University Press.
- Gregg, Melissa. & Seigworth, Greg. J. (Eds.) (2010). *The affective theory reader*. Durham & London: Duke University Press.

- Grusin, Richard (2010). *Premediation: affect and mediality after 9/11*. New York, London: Palgrave Macmillan.
- Hayles, Katherine N (2006). Traumas in code. *Critical Inquiry*, 33(1), 136-157. <https://doi.org/10.1086/509749>
- Hayles, Katherine N (2017). *Unthought: the power of the cognitive nonconscious*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Highmore, Ben (2010). Bitter after taste: affect, food, and social aesthetics. Melissa Gregg & Greg. J. Seigworth (Eds.), *The affective theory reader* (pp. 118-137). Durham & London: Duke University Press.
- Karppi, Tero; Kahkonen, Lotta & Mannevuola, Mona. (Eds.) (2016) *Affective capitalism*. *Ephemera*, 16(4), 1-13.
- Lara, Ali. (2018). Craving assemblages: consciousness and chocolate desire. *Capacious: Journal for Emerging Affect Inquiry*, 1(2). 38-57.
- LeDoux, Joseph (2003). *The synaptic self: how our brains become who we are*. New York: Penguin Books.
- Leys, Ruth (2011). The turn to affect: a critique. *Critical Inquiry*, 37(3), 434-472. <https://doi.org/10.1086/659353>
- Libet, Benjamin (1985). Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral Brain Sciences*, 8(5), 29-566. <https://doi.org/10.1017/s0140525x00044903>
- Pitts-Taylor, Victoria (2016). *The Brain's body: neuroscience and corporeal politics*. Durham and London: Duke University Press.
- Probyn, Elspeth (2010). Writing shame. Melissa Gregg & Greg. J. Seigworth (Eds.), *The affective theory reader* (pp. 71-92). Durham & London: Duke University Press.
- Rolls, E. T. (2012) *Neuroculture: on the implications of brain science*. Oxford: Oxford University Press.
- Sampson, Tony. D. (2012). *Virality: contagion theory in the age of networks*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Sampson, Tony. D. (2016). *The Assemblage brain: sense making in neuroculture*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Sampson, Tony. D. (2020). *A sleepwalker's guide to social Media*. Cambridge: Polity.
- Thrift, Nigel (2004). Remembering the technological unconscious by foregrounding knowledges of position. *Environment and Planning D: Society and Space*, 22(1), 175-190. <https://doi.org/10.1068/d321t>
- Thrift, Nigel (2007). *Non-Representational theory: space, politics, affect*. New York, London: Routledge.
- Watkins, Megan (2010). Desiring recognition, accumulating affect. Melissa Gregg & Greg. J. Seigworth (Eds.), *The affective theory reader* (pp. 269-288). Durham & London: Duke University Press.
- Wetherell, Margaret (2012). *Affect and emotion: a new social science understanding*. London: Sage.
- Williams, Rick & Newton, Julianne (2009) *Visual communication: integrating media, art, and science*. New York, London: Routledge.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

**Atribución:** Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)