

ISSN 2007-1620

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Año 47, Núm. 47, Vol. I
Enero-Diciembre 2020

Filosofía



UANL®

IDENTIDADES COMPLEJAS. SINGULARIDADES ENSOMBRECIDAS E ITINERANTES EN EL CIBERESPACIO

COMPLEX IDENTITIES. SHADOWED AND ITINERANT SINGULARITIES ON THE CYBERSPACE

Félix E. López Ruiz*

Resumen: En este escrito se abordan las posibilidades existenciales de los seres humanos bifurcados entre realidades analógicas y digitales desde donde se reconfiguran sus identidades sociales. Se establecen categorías constitutivas de singularidades complejas que, como nuevas formas de ser y estar en el mundo, reclaman su propio espacio y dimensión. El cierre integra un epílogo donde se aventuran consideraciones para un contexto transhumano futuro en el que la humanidad, quizá, encuentre desplazamiento y sustitución.

Palabras clave: identidades, realidad digital, apariencias, arquetipos, sombra.

* Filósofo e investigador social. Licenciado en filosofía y maestro en Trabajo Social con orientación en Proyectos Sociales por la UANL; realiza su estudio doctoral en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario por la Universidad Autónoma de Coahuila y la Universidad Nacional Autónoma de México. Es docente de la Facultad de Filosofía y Letras y Secretario Técnico del Instituto de Investigaciones Sociales de la UANL. Miembro de la Comunidad Filosófica Monterrey A. C., y del Grupo de investigación “Identidad y diferencia desde el pensamiento filosófico: debates sobre la sociedad, la cultura y la política contemporáneas”.



Abstract: This paper addresses the existential possibilities of human beings torn between analogic and digital realities from which their social identities are reshaped. Constituent categories of complex singularities are established, and together with new ways to be and to be in the world, demand their own space and dimension. The closure integrates an epilogue that ventures to considerations for a future trans-human context in which humanity, perhaps, will find displacement and substitution.

Key Words: identities, digital reality, appearances, archetypes, shadow.

Proemio. Respecto a las apariencias del ser

EL CONOCIMIENTO ES UN PROCESO que se asocia profundamente con nuestra humanidad. En el viejo mito griego referido por Platón en su diálogo Protágoras¹, tras el descuido y falta de previsión de Epimeteo que, al momento de repartir a todas las bestias, rasgos, atributos o cualidades para su supervivencia, se encontró con la bolsa vacía y con nada por dar a los seres humanos; Prometeo se vio orillado a hacerse cargo y, mediante el hurto y distribución del fuego, generó para los humanos no sólo civilización y convivencia, sino también la posibilidad de producir conocimiento. La capacidad de conocer y su puesta en práctica, es uno de los síntomas de quien padece humanidad. Pero no es una capacidad unidimensional, sino multidimensional.

Trascendiendo la mitología y acercándonos a la gnoseología, podríamos enunciar el que esta facultad de conocer que los seres humanos han desarrollado en su intento de entender el mundo que les rodea y el lugar que ocupan en él, se dispone de diversas maneras y se practica a través de distintos medios. Mecanismos objetivos y subjetivos dividen el espectro e integran casi todas las posibilidades. Sin embargo y con frecuencia, esta dimensión cognitiva suele preferirse como sostenida en procedimientos racionales, sistemáticos, metódicos, contrastables y constatables. De esto último, podría decirse, se compone el conocimiento objetivo, el conocimiento siempre sujeto a la demostración y verificación de sus postulados.

En este escenario, donde la objetividad se erige como hegemónica ¿cómo lidiar con la subjetividad de los hechos sociales concretos frente a las necesidades de objetivación que el conocimiento científico demanda?, ¿cómo se podrían establecer criterios de certeza para aquellas parcelas de la realidad que no pretenden la construcción de conocimientos universales, sino

¹ Platón, "Protágoras," en *Obras Completas*, trad. Francisco de P. Samaranch (España: Aguilar, 1972), 160-195.

más bien la explicación de hechos particulares? En las humanidades se han desarrollado distintos mecanismos que pretenden atender las dificultades que implican estas interrogantes; sin embargo, tales procedimientos de indagación son permanentemente discutidos por su precisión científica, de ahí que sea factible preguntar, ¿es posible establecer métodos generalizados para la comprensión de cualquier tipo de realidad?, ¿cuáles son las herramientas legítimas que posibilitan la recopilación objetiva de información?, ¿cómo pueden establecerse medios para la verificación de la información recabada?, ¿es posible disociar —y cómo— las realidades humanas investigadas de las realidades humanas de quien investiga?

Estas consideraciones ontológico-teleológicas, dan origen a cuestionamientos críticos que desvelan con facilidad fisuras en las narrativas discursivas en las que se sostiene la credibilidad científica. Antes de continuar es pertinente considerar —y declarar— que las pretensiones de verdad científica con ambiciones de absolutez, no son sólo violentas, inadmisibles e impertinentes, sino que, además, resultan por su anhelo, perjudiciales para el progreso del conocimiento social y humano.

Ante este rechazo hacia la inalterabilidad ¿se está proponiendo por su invalidez —como lo haría Feyerabend²— un rechazo a la existencia de reglas científico-metodológicas universales? Siguiendo en esa línea de interrogación, ¿habría que estar más dispuestos a considerar alternativas distintas de investigación científica —no postuladas como leyes inmutables— que sean adaptables a cada contexto y donde se incorpore la interdisciplinariedad como elemento creativo?

Es claro que para que algo sea verdadero no basta con ser enunciado, es necesario que esa verdad sea demostrada. El urgente arraigo con la realidad es el gran reto al que se enfrenta

² Paul Feyerabend, *Tratado contra el método*, trad, Diego Ribes (Madrid: Tecnos, 2010).

la ciencia, no sólo para que sea creíble sino para que sea cierta. En el procedimiento del conocer, la acción de abstracción es fundamental, y es en ese proceso donde radica el riesgo vertiginoso de la desvinculación del hecho concreto del que parte; esa propensión genera desconfianza.

Para derrumbar esa desconfianza nos auxilia el rigor del método científico como una interfaz por la que el científico se ejercita en un contexto de verdad, sin embargo, el mismo método científico queda cuestionado —y es de esperarse que así sea constantemente— por la diversidad de las realidades que analiza y por la estructuración de nuevos y distintos métodos para intentar lo mismo: la construcción de conocimiento. Es por ello imperativo, tras una revisión de sus debilidades, un hacerlas-cosas-de-otro-modo.

Para emprender tal empresa habría que considerar que, en efecto, toda realidad es un ente compuesto y puede ser fragmentada con fines de conocerle, sin embargo, esa fragmentación no le resignifica, ella sigue siendo lo que es, independientemente si se le abarca, entiende, o asimila. Por lo tanto, uno de los retos que se nos presentan es el de considerar otras formas que nos permitan generar conocimiento científico sobre problemáticas sociales que forman parte de un complejo entramado multidimensional.

Por otro lado, seguir considerando válida la pretensión de un principio rígido de verificación científica que establezca nítidamente un criterio de demarcación entre qué puede considerarse ciencia y qué no, bajo esta mirada sería un craso error. Una tradición que anhela una razón absoluta e inmutable no es sino una ciencia cuya hora ya ha pasado³. Por lo tanto, una realidad absoluta resulta una pretensión no sólo inútil sino absurda⁴.

³ Gastón Bachelard, *La filosofía del no*, trad. Noemí Fiorito de Labruno (Buenos Aires: Amorrortu, 1972).

⁴ Gastón Bachelard, *La formación del espíritu científico*, trad. José Babini (Buenos Aires: Siglo XXI, 1973).

Así también, es menester establecer que el conocimiento científico no es algo inmediato: todo dato científico y toda idea científica son el resultado de un largo trabajo (de construcción y rectificación) racional. No hay nada dado, todo es construido⁵. El estudio de las realidades, dentro de nuevos criterios de científicidad, deben considerar siempre que el conocimiento es un proceso dialéctico que no surge de manera espontánea ni se de manera disociada entre los elementos que le componen. Y es en este proceso donde se podría sustentar que lo que se construya será verdadero cuando se corresponde con los hechos y no al revés.

Para el materialismo dialéctico el conocimiento de algo se desprende a partir de lo aparente. Aunque no es una identificación total, la apariencia es una expresión de la esencia de aquello que es, de aquello de lo que participa⁶. Para Lenin, la apariencia, aunque secundaria, es un reflejo de la esencia misma; para él, aunque sea superficial y desaparezca a menudo por su fragilidad y movimiento, similar a un río donde conviven “la espuma arriba y las corrientes profundas abajo [incluso ellas son] una manifestación de la esencia”⁷.

Así, la apariencia no es ilusión (aunque para el idealismo no tenga relación con las cosas⁸, es realidad objetiva dada. La apariencia es, en síntesis, la manifestación externa percibida de aquello que *es*, es la representación de fenómenos específicos de la que se deduce su definición a partir de las características perceptibles por los sentidos, características que son codificadas, mediante la abstracción, y sintetizadas en significados generales —esencias, les nombran—.

En el imaginario social, suele considerarse como aparente aquello que no es realidad, cuando alguien se localiza “fuera de

⁵ Bachelard, *La formación del espíritu científico*.

⁶ M. M. Rosental y G. M. Straks, *Categorías del materialismo dialéctico*, trad. Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces (México: Grijalbo, 1962).

⁷ Vladimir I. Lenin, *Obras Completas*, vol. 42, *Cuadernos filosóficos* (México: Akal Editor, 1977), 126.

⁸ Lenin, *Obras Completas*, 42:127.

lugar”, “fuera de sí” o “fuera de su realidad” suele utilizarse la expresión: *aparenta lo que no es*. En la misma ruta de interpretación, esta expresión coloquial se utiliza para *identificar* a alguien que no pertenece a determinado círculo clase social y pretende autoadscribirse a él; también cuando una persona finge ser poseedora de determinados conocimientos o nivel cultural o incluso cuando alguien se identifica con un sexo o género distinto al del cuerpo con el que nació.

Aparenta lo que no se *es*, es una sentencia lapidaria, más bien perversa, que implica en la convivencia cotidiana rechazo y discriminación. Pero, aunque de suyo es interesante⁹ para los fines de la orientación que aquí se presenta, el enfoque se dirige hacia la definición de lo que verdaderamente *se es* y de la relación que esto tiene con lo que *se aparenta*: ¿qué es lo que verdaderamente *es*?, ¿cómo se identifica?, ¿en qué escenarios o contextos se concretiza?, ¿los seres humanos somos algo más que apariencias?, ¿nuestras apariencias sólo son externalizaciones de nuestra singularidad, o también internalizaciones que nos configuran o —en su caso— nos hacen creer que algo somos?, ¿podrían incluso asumirse nuestras apariencias como síntomas o demostraciones de lo que nuestro consciente e inconsciente dicen de nosotros mismos?

En esta batería de interrogantes y consideraciones epistemológicas se ha fundamentado este escrito sobre las identidades digitales. Se estructura a partir de 4 argumentaciones y un epílogo que, al fin de cuentas integra un desafío a la comprensión de algo que, como humanos, quizá sólo sea un ejercicio de especulación, un futurismo que inicia un diálogo en el que el interlocutor, tal vez, aún no está consciente de su capacidad existencial y, por ende, no está en posición de contestar.

⁹ Para ello podría escudriñarse la distinción entre lo que Erving Goffman denomina como normal y anormal en sus libros *La identidad deteriorada* y *La presentación de la persona en la vida cotidiana*.

Las identidades están siendo

Para orientar este apartado comencemos por una pregunta, ¿qué es lo que permite que un ser humano sea lo que es y no lo que no es? Es una interrogante pertinente ante la claridad de la existencialidad humana: los seres humanos no somos entidades abstractas, somos seres materiales, incardinados, entidades interseccionadas entre nuestras distintas codificaciones. Compartimos, entre todos, una gran fuente de formas de ser y estar en el mundo, y ninguna de ellas es permanente, todas son dinámicas, plurales, diversas, y reversibles. En tanto se ejercen conscientemente y se alinean con las autoadscripciones individuales, a estas codificaciones se les denominan identidades.

La identidad hace referencia al conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás. Es la interrogación sobre cómo se considera uno a sí mismo. Esta noción igualmente funciona para construir la diferencia, aquello que distingue a una cosa de la otra, que divide al yo del no-yo y al nosotros de los otros. La comprensión de la identidad como un rasgo que define a los sujetos y que se manifiesta en un juego de similitudes y diferencias es común en el ámbito de las humanidades y, por supuesto, de la filosofía.

Revisitado así, entonces la identidad es el marco donde uno ejerce su ser a partir de lo que se identifica como sustancial para serlo. Es una marca o frontera que se da en el ente y le diferencia en su singularidad mientras está siendo. Siempre es un hacer, por ello resultan performativas. En este sentido, es una complejidad cuya totalidad nunca puede ser finiquitada.

Así, esta indeterminabilidad crea identidades que alternadamente se instauran y abandonan en función de las circunstancias existenciales; al no obedecer a un propósito final, se trata de identidades que permiten múltiples posibilidades, coincidencias y discrepancias. Somos entonces, identitariamente contingentes. Entonces, *ser lo que se es* no es una condición dada de antemano. Tener una particular identidad es el resultado

de un complejo y continuo proceso de construcción personal donde interviene una amplia gama de dispositivos culturales, ontológicos, biológicos, sociales, psicológicos, económicos, etcétera, todos experimentados en nuestras relaciones con nosotros mismos, con el mundo y con los demás.

Ahora bien, en lo que respecta a nuestra marca identitaria “es necesario que esa definición venga acompañada por una voluntad consciente, es decir, que se esté también dispuesto a ser así. Por lo tanto, la comprensión que tienen las personas de quiénes son implica una voluntad de autoadscripción”¹⁰.

Como se ha mencionado, las identidades se recrean en contextos dinámicos y complejos. La identidad humana no se queda sólo en el espectro de lo normal, de lo unívoco, sino se extiende hasta planos existenciales, hacia estratos ontológicos donde los seres humanos convivimos en una red de relaciones diversas, lo que dificulta encontrar rasgos comunes que les diferencien por lo que desecha la concepción de una identidad unívoca en tanto que su estrechez no aporta posibilidades de expresión a otras formas que, también posibles, cohabitan en uno mismo y son pertinentes como dispositivos que nos permitan ver y estar en el mundo de variadas maneras.

Ahora bien, ¿en qué espacios y contextos están siendo vivenciadas estas identidades complejas?, ¿en dónde están siendo? Y más aún, lo que queremos ser y el espacio donde queremos serlo, ¿podemos decidirlo libremente? “¡Pues estamos siendo aquí!, alguien podría contestar enfáticamente y con desapruebo; y podría agregar: —claro que somos lo que queremos ser ¡somos humanos!—”¹¹ Pero, ¿sólo esto es lo que podemos ser?, y, lo que nos lleva a la siguiente cuestión, ¿dónde es aquí?

¹⁰ Félix E. López Ruiz, “Identidades digitales: sobre las nuevas formas de ser humano en el ciberespacio,” *Revista Levadura*, Julio 19, 2019. Disponible en: <http://revistalevadura.mx/2019/07/19/identidades-digitales-sobre-las-nuevas-formas-de-ser-humano-en-el-ciberespacio/>.

¹¹López Ruiz, “Identidades digitales.”

Bifurcación frente a un contexto donde cohabitan realidades múltiples y diversas

El imaginario social se transforma constantemente. En él se deposita simbólicamente una especie de conciencia colectiva que se sustenta a partir de representaciones de la realidad que registra las vicisitudes de la existencia¹². Este paradigma se ha sostenido habitualmente en una consideración de la realidad basada en los sentidos, en la experiencia física desde donde pueda garantizarse su veracidad. Sin embargo, este paradigma se ha transformado ante la plataforma digital. Ahora, nuevas versiones de la realidad entran en disputa, lo que comienza un proceso de reconfiguración de las relaciones humanas.

Ante modelos de identidades estrechas que no aportan posibilidades de expresión para otras formas que también cohabitan en uno mismo y son pertinentes como mecanismos que posibilitan el ver y estar en el mundo de variadas maneras, las versiones digitales requieren de nuevas consideraciones. El tráfico de ideas e información libre genera movimientos nuevos de interacción, desencadena distintas formas sociales y comunidades autónomas en un espacio que se presume sin fronteras. En este marco se rehacen las identidades humanas, y esta rehechura no es menor, ya que, tras la modificación de las plataformas donde *se es* ¿cómo podrían estas nuevas realidades sociales no impactar en la definición de lo que somos?¹³

La identidad humana se fragua entre, por lo menos, dos dimensiones alternas, aparentemente antagónicas: la realidad analógica (que es la que se vive físicamente), y la realidad digital (que es la que se vive en el ciberespacio). Estas realidades crean identidades asociadas a su dimensión, identidades que, aparentemente (otra vez la apariencia) no compaginan entre sí, pero, en tanto suceden, se traslapan y generan conflictos existenciales por vivir. Asumiendo que lo

¹² Erich Fromm, *Lo inconsciente social*, trad. Eloy Fuente Herrero (España: Paidós, 2018).

¹³ López Ruiz, “Identidades digitales.”

analógico es una dimensión que se erigía no sólo como hegemónica si no como única, parece conveniente ahondar más en el espacio emergente.

La identidad digital se vivencia tanto en los modos de actuar de un individuo, como en la forma en que se le percibe públicamente en la red: los datos que comparte, sus imágenes, comentarios, *likes*, enlaces, páginas y personajes que sigue, así como en los avatares que diseña para representarse virtualmente¹⁴. Ahora bien, en el ciberespacio, la identidad digital de una persona no es sólo una, pueden ser varias e incluso no coincidir entre ellas ni con las características físicas del individuo analógico. Se puede ser ocasionalmente de cualquier género, edad o posición social, se puede ser lo que se desee en el momento, y esto, si se piensa con detenimiento, es bastante provocador, ¿cómo no interesarse ante tales posibilidades?

Estas identidades digitales ¿son *reales*? No es un asunto menor, hay quienes plantean que estas realidades virtuales son realidades ilusorias, falsas, porque se viven sensorialmente como si tuviesen lugar en un dominio diferente de aquel en que tienen lugar, ubicando a su punto de referencia en que tiene lugar en el dominio físico del vivir. Así, esta realización física del vivir sería la única realidad verdadera¹⁵. Sin embargo, la experiencia de realidad que se vive en lo digital opera bajo los mismos indicadores que la realidad analógica establece, incluso, este paradigma emergente ofrece alternativas que el tradicional no necesariamente reconoce.

En este contexto es de destacar que la alternativa vivencial en el ciberespacio no supone el desprendimiento o desatención de la dimensión analógica, aunque, habría que señalarlo, el que

¹⁴ Roberto Aparici y Sara Osuna Acedo, "La cultura de la participación," *Revista Mediterránea de Comunicación* 4, no. 2 (Diciembre 2013): 144. <https://doi.org/10.14198/MEDCOM2013.4.2.07>.

¹⁵ Humberto R. Maturana y Sima Nisis de Rezepka, *Formación humana y capacitación* (España: Dolmen Ediciones, 2002), 93.

cada vez más personas opten por esta realidad como *su* realidad frente a la otra —razón por la que podría suponerse— empiezan a abandonar (en sus posibilidades y limitaciones) las interacciones sociales con el mundo físico. Son identidades nuevas que atienden a lógicas distintas y necesidades emergentes que no podemos esquivar, por lo que es un sinsentido seguir con la nostalgia por el dominio físico del vivir. Ahora empieza a ser distinto y así se mantendrá. Es inevitable.

Siguiendo este razonamiento, las identidades personales —que no individuales— son el resultado de la interacción conjunta de las distintas identidades que se ejercen analógica y digitalmente, incluso en aquellas que, sin ser vivenciadas ni en lo físico ni en lo digital, suceden dentro de nuestra mente y se encuentran ensombrecidas en el inconsciente, pero este último contexto se analizará en el siguiente punto.

En síntesis y como se ha reiterado, las realidades sociales no sólo son las del mundo físico, actualmente, nuevas realidades emergen en un contexto digital, en el ciberespacio. Pero estas realidades no se encuentran en estado puro ni deshabitadas. En general, se han colonizado por la fuerza de la superficialidad popular. En su expresión, abundan en la red personajes y avatares burdos o violentos que estructuran su existencia digital con la meta de fama y difusión. Son personajes dados a la inmediatez que, en busca de notoriedad, hacen lo que sea con tal de ganar atención.

Y más allá de todo lo interesante que puede resultar el aprendizaje que se obtenga en el estudio de la mente de tales sujetos, en realidad, todo esto revela algunos de los problemas sociales actuales más relevantes: la búsqueda de atención ante el vacío existencial, la falta de arraigo e identidad comunitaria, las dificultades que surgen de la combinación de identidades entre realidades distintas y, lo que es motivo del siguiente apartado: la apertura de espacios donde podemos canalizar lo que Carl G. Jung entendería como nuestra *sombra*. Aquí se propone un nuevo conjunto de interrogantes: ¿qué es lo que uno da de sí en

el ciberespacio?, ¿se da uno por completo?, ¿lo que se presenta es sólo alguna de las facetas del consciente o también aparecen ahí las dimensiones del inconsciente?

Ser sombra

Observemos ahora otra dimensión de la realidad humana, una que sucede dentro de nuestra psique. Y lo haremos desde la postura teórica de la psicología compleja de Carl G. Jung. Este cuerpo teórico tiene como objeto de análisis la vida psíquica del ser humano y se centra con especial interés en el desarrollo de su personalidad dentro de los distintos contextos socioculturales en los que, como individuo viviente, se ve inmerso. Este enfoque se sostiene sobre la base de un principio de enantiodromía que plantea, en síntesis, que todo polo contiene secretamente a su contrario, por lo que, la vida psíquica, extraería sus experiencias del mundo a través de contrastes y oposiciones¹⁶.

Aunque con frecuencia “nuestra conducta es más una evidencia de las restricciones sociales que de una preferencia personal”¹⁷, Jung diagramó su sistema social a partir de la consideración de que cada ser humano tiene una predisposición a comportarse de una manera determinada¹⁸. Ocupado, sobre todo en esta parte de la psicología de lo consciente, dividió a los seres humanos en dos tipos identificables: introvertidos o extrovertidos. Cabría esperarse de los individuos una actitud equilibrada que incluyera en igual proporción introversión y

¹⁶ Fabián Flaiszman, “Hércules y el proceso de individuación,” *Editorial Fata Morgana*, Julio 2009. Disponible en: <http://www.fatamorgana.com.mx/FMimagenes/TemaDelMes/Julio2009-HerculesIndividuacion/Hercules%20y%20el%20proceso%20de%20individuacion.pdf>

¹⁷ Robin Robertson, *Introducción a la Psicología Junguiana*, trad. Montserrat Ribas (Barcelona: Ediciones Obelisco, 2016), 77.

¹⁸ Robertson, *Introducción a la Psicología Junguiana*, 74.

extraversión, pero no suele ocurrir así, una actitud se desarrolla y la otra permanece inconsciente¹⁹.

Según Jung, esta clasificación “se ocupa principalmente de la divergencia del hombre con el mundo, su relación con los hombres y las cosas, [y expone] los diversos aspectos de la consciencia y las posibilidades de su adaptación al mundo”²⁰, y es esta orientación la que resulta de interés para el enfoque de la argumentación que aquí se presenta sobre las identidades humanas.

Pero introduzcámonos un poco más esta versión dicotómica del comportamiento humano que Jung ofrece. Primero habría que aclarar que para él tanto la introversión como la extroversión, suponen adaptaciones a la vida absolutamente normales: “ambas funcionan”²¹. Pero también es menester aclarar que la percepción de toda realidad está limitada por el tipo humano al que se orienta, lo que se traduce en parcialidad, subjetividad y relativismo²². Visto así, todo *será* a partir de quién mira y con las limitaciones del filtro que utilice. Habiendo asentado estos dos antecedentes atendamos las especificidades de los tipos:

Un tipo de persona instintivamente se hace atrás cuando el mundo se le acerca, otro instintivamente se acerca a ese mundo exterior. Jung denominó al movimiento hacia el mundo exterior extraversión (del latín «extra», exterior, y «exterus», hacia fuera), y a la retirada hacia uno mismo introversión (del latín «intro», hacia dentro). Un extravertido es la persona cuya actitud primordial

¹⁹ Frieda Fordham, *Introducción a la psicología de Jung* (Madrid: Morata, 1970), 35.

²⁰ Carl Gustav Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, trad. María Rosa Borrás (México: Paidós, 2019), 248.

²¹ Robertson, *Introducción a la Psicología Junguiana*, 86.

²² Jung, *Recuerdos*, 248.

hacia la vida es extravertida; un introvertido es una cuya actitud es introvertida.²³

En resumen, el extrovertido se dirige al mundo exterior para vivir²⁴ y el introvertido se busca y ejerce en el interior de su psique. En general, todos los seres humanos pueden encontrar en distintos grados, una identificación con uno u otro tipo entendiendo, claro está, que no existen —o que Jung no pretende que existan— adscripciones e identificaciones totales²⁵. Ahora bien, estos tipos psicológicos no expresan la esencia del pensamiento junguiano, aunque definitivamente es una de las dimensiones que más ha permanecido dentro del pensamiento psicológico.

Los tipos psicológicos son parte de un entramado mucho más complejo que Jung presenta a lo largo de su extensa obra, esta estructura teórica se va ramificando en funciones, complejos, arquetipos, dimensiones distintas del consciente e inconsciente y es coronada por el proceso de individuación en el que Jung considera que los seres humanos podemos llegar a ser *sí mismos*, llegar a vivir “nuestra intimísima, definitiva e irrepitable manera de ser”²⁶. Esta es una ruta que no seguirá este trabajo, pero que sí se enuncia para evidenciar la integralidad de este cuerpo teórico. La dirección que si tomaremos será hacia al espectro del inconsciente colectivo donde, según Jung, radican aquellas otras partes nuestras que han sido sistemáticamente desplazadas a la oscuridad y que constituirían nuestra parte olvidada.

Para Jung, el inconsciente no es, al modo freudiano, un depósito de represiones, sino un estrato más profundo de la psique donde se amplía la personalidad y se extiende hacia una

²³ Robertson, *Introducción a la Psicología Junguiana*, 75.

²⁴ Lo que no tiene relación directa con las dimensiones analógica y digital de la realidad, en tanto que la extraversión también se vierte en el ciberespacio con la misma intensidad que en el mundo físico.

²⁵ Robertson, *Introducción a la Psicología Junguiana*, 77.

²⁶ Carl Gustav Jung, *Dos escritos sobre psicología analítica*, trad. Rafael Fernández de Maruri (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 195.

verdadera integración de lo que uno *es*. Sí, podría “ocurrir que lo que el inconsciente tenga que decir sea tan desagradable que uno prefiera no escucharlo, [pero] en la mayoría de los casos las personas seríamos menos neuróticas si fuéramos capaces de admitir los mensajes del inconsciente”²⁷.

Este tipo de inconsciente engloba todos los procesos psíquicos que no son dados a la consciencia, es decir, no están relacionados con el yo de forma evidente. Este inconsciente se divide en dos grandes estratos o niveles: el personal y el colectivo. Jung describe al inconsciente personal como un estrato donde se localizan todas las adquisiciones de la vida individual (recuerdos olvidados, ideas reprimidas y desagradables, percepciones subliminales y contenidos inmaduros como para ser dirigidos a lo consciente), por lo que remite al acontecer biográfico del ser humano²⁸. Jung determinó como inconsciente colectivo al conjunto de elementos sociales y culturales en los que el sujeto está inmerso y de los que no es consciente²⁹. Es éste un estrato más profundo que el inconsciente personal y se constituye como el generador del material desconocido del que emerge nuestra conciencia³⁰.

El inconsciente colectivo impacta no sólo en las relaciones personales “que mantiene un individuo con su familia o con el resto de su particular grupo social, sino también de las que mantiene con la sociedad, es decir, con la sociedad humana en general”³¹. Pero este impacto sucede de una manera no necesariamente racional o consciente, sino se realiza a través de

²⁷ Richard I. Evans, *Conversations with Carl Jung and Reactions from Ernest Jones* (New York: University of Akron Press, 2020), 333.

²⁸ Isabel Barrero Vironneau, “La individuación en la mujer: una propuesta a la luz de la psicología analítica junguiana” (tesis de maestría, Universidad de Chile, 2017), 33.

²⁹ Jesús Saiz Galdós, Beatriz Fernández Ruiz y José Luis Álvaro Estramiana, “De Moscoviçi a Jung: el arquetipo femenino y su iconografía,” *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, no 11 (Primavera 2007): 133, <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v0n11.385>.

³⁰ Fordham, *Introducción*, 25.

³¹ Jung, *Dos escritos*, 201.

arquetipos. En este estrato los arquetipos se constituyen como: “contenidos [«reales»] de la experiencia psicológica y ciertamente no sólo como experiencias personales mías, sino como experiencias colectivas que pueden repetirse también en otros hombres”³².

Los arquetipos constituyen al inconsciente colectivo, son la estructura inmutable de la psique y representan una especie de patrimonio simbólico de toda la humanidad. A través de ellos, los individuos se reconocen como parte de una totalidad mayor pues son la base de la naturaleza y su estructura es idéntica para todo el género humano. Son formas inconscientes y preexistentes que determinan al psiquismo y son representadas simbólicamente a través de los sueños, el arte o la religión. Los arquetipos se vivencian igualmente como emociones y como imágenes, y su efecto se detona en circunstancias que para los individuos pueden ser o muy típicas o de mucho significado: igual se manifiestan ante nacimiento o la muerte, como en el triunfo ante obstáculos naturales y experiencias de peligro o temor³³.

Existe un gran catálogo de arquetipos, pero podría considerarse que son cuatro los principales: el animus (imagen de lo masculino), el ánima (imagen de lo femenino), el sí mismo (verdadero centro de la personalidad) y la sombra. De ésta última nos ocuparemos a continuación con mayor detalle.

El arquetipo de la sombra representa la parte inferior de la personalidad. Es la suma de todas las experiencias y disposiciones personales y colectivas no vividas por ser opuestas a la forma de vida consciente y cotidiana. Es una personalidad parcial opuesta a la consciente que funciona, en su antagonismo, con cierta autonomía en el inconsciente. La sombra, aunque suela ser así, no siempre es negativa o describe aspectos negativos de la personalidad, su labor, respecto a la consciencia,

³² Jung, *Recuerdos*, 233.

³³ Fordham, *Introducción*, 28.

es compensadora, equilibra nuestras dimensiones³⁴. Este equilibrio, en cierto modo, es necesario ante la disposición humana de preferir o aceptar sólo una parte de nuestra identidad psíquica, lo que implica un sesgo al entendimiento de nuestra complejidad.

Jung consideró que todas aquellas cualidades que nos negamos no se dinamitan sino se relegan al inconsciente, donde se interpretan como sombra³⁵. Pero la sombra también es equilibrio si se integra de manera analítica (lo que implica un proceso clínico al que no nos referiremos aquí), pero si no, deviene en riesgo para nuestra estabilidad mental. Al negar la maldad u oscuridad propia de cada individuo la sombra se vuelve más oscura como compensación³⁶, lo que terminará por causar daño: “Nos aferramos a ideales de bondad, suponemos que podemos seguir siendo inocentes, y por tanto, no tenemos modo de integrar lo oscuro y lo ambivalente”³⁷.

Tenemos así una sombra que no sólo nos cohabita sino que es parte integral de nuestro *ser*, al ser negada por nuestro consciente ésta se agita y sobreviene en violencia, “es una especie de bomba de tiempo que explotará en cualquier momento [apenas lo que hace falta] es algo que la dispare: dificultades económicas, acontecimientos indeseables en el exterior u otra persona que nos desagrade”³⁸. Demostrará su capacidad destructiva a través de estallidos de irracionalidad como los que vemos en los crímenes, la guerra y el terrorismo, por ejemplo.

Sin embargo, manteniendo el respeto por una oscuridad peligrosa, se puede también aprender a apreciar (según lo sugiere la psicología junguiana) su capacidad de vitalidad, crecimiento y transformación. Mediante esta resignificación de la

³⁴ Jung, *Recuerdos*, 494.

³⁵ Robertson, *Introducción a la Psicología Junguiana*, 115.

³⁶ Robertson, *Introducción a la Psicología Junguiana*, 118.

³⁷ David Tacey, *Cómo leer a Jung*, trad. Pilar Carril (México: Paidós, 2010), 77.

³⁸ Tacey, *Cómo leer a Jung*, 76.

sombra, el desarrollo de la personalidad podrá admitirla de una manera positiva e integral³⁹:

Por consiguiente, el acto más importante para el futuro es cobrar conciencia de nuestra oscuridad, bajar nuestras miras morales, resistir el deseo de ser perfectos, reconocer nuestra complejidad, volvernos críticos de la moralidad convencional y buscar un equilibrio nuevo que incluya nuestro lado oscuro como la luz. Jung creía que este desarrollo psicológico comienza cuando los individuos tienen el valor de aceptar su oscuridad personal.⁴⁰

Llegado este punto, es menester retomar los cuestionamientos del punto anterior, añadiéndoles esta perspectiva analítica. Antes nos preguntábamos ¿qué es lo que uno da de sí en el ciberespacio?, ¿lo que se presenta es sólo alguna de las facetas del consciente o también aparecen ahí las dimensiones del inconsciente? Ahora podemos sumar a esta batería de interrogantes la siguiente acepción: ¿cabe la posibilidad de que la sombra ejerza su voluntad, que vierta su existencia —evidentemente inconsciente— a través de los avatares y personificaciones que los sujetos diseñan para presentarse en el ciberespacio?

Es claro que la interrogante, por su diseño y por las argumentaciones antes dadas, se decantan por la afirmativa, por lo que convendría entonces modificar y preguntar: ¿de qué maneras se presenta? y, tras su presentación, ¿cómo impacta en la configuración de la personalidad consciente de los individuos?

³⁹ Robertson, *Introducción a la Psicología Junguiana*, 134-135.

⁴⁰ Tacey, *Cómo leer a Jung*, 80.

Probablemente, dentro de escenarios donde la interacción se escude tras la distancia física⁴¹, sería en los introvertidos donde la sombra podría manifestarse con mayor oportunidad. Para el yo introvertido, según Jung, el mundo no existe únicamente por sí mismo, sino se configura principalmente a partir de cómo él lo ve, cómo él lo construye para sí, lo que sería un insumo a considerar en tanto que tal subjetividad puede extravertirse de maneras mucho más individualistas, violentas o sombrías que las de un extrovertido habituado a la responsabilidad ética que implica la convivencia física. Pero estas maneras, apenas son caldos de cultivo de la generación de nuevas complejidades existenciales, de nuevas formas de ser y estar viviendo en el ciberespacio.

Seres complejos, nuevas formas de ser y estar en el mundo

Ante la ausencia de certezas universales en las realidades sociales ¿qué sentido tiene la existencia?, no es sólo una interrogante que aliente al descubrimiento de una esencia (si es que la hubiera) ni de las razones de la existencia (si es que existieran) sino que nos arroja a la arena de las frustraciones producto de los sinsentidos de la vida y de las realidades en las que se viven. El vacío existencial aparece. En este vacío anudado a una alienación social producto de una exacerbada explotación económica, no es sorpresa que aparezcan identidades frágiles y angustias existenciales.

Singularidades soterradas, destinadas al submundo de la sombra, ceden su individualidad a nuevas realidades virtuales en las que, suponen, es posible trasladar sus frustradas vidas y en ellas volverlas fáciles de sobrellevar⁴².

Aunque estas individualidades huecas no son exclusividad del mundo digital, es absolutamente comprensible que escapen y se estacionen en el ciberespacio. No son identidades acabadas, son acaso protoidentidades deseantes de libertad que se

⁴¹ Robertson, *Introducción a la Psicología Junguiana*, 86.

⁴² López Ruiz, "Identidades digitales."

sumergen en una barbarie digital primitiva en la que comienzan a existir pero en donde aún no son en plenitud. Son apenas, en su huida, un débil destello de lo que podrían ser. Estas no son identidades digitales, sino residuos existenciales de vidas analógicas desahuciadas⁴³. Las identidades digitales, por otro lado, son manifestaciones humanas que no reemplazan, sino revelan y completan nuevas facetas de nuestra complejidad humana tanto en el plano individual como en el colectivo.

No obstante que se extiendan estos desarraigos individualistas que priman la realidad física en la dimensión digital, estas nuestras realidades humanas comienzan a labrarse sus propios caminos, sus rasgos distintivos y sus propias valoraciones sociales. Pero no sólo se distinguen por un reacomodo axiológico a conveniencia, ni un rechazo a la cultura tradicional proveniente del mundo físico, sino al comienzo de un nuevo modo de vivir incompatible con él:

Concluimos que de esa inevitable confluencia entre el cuerpo y la tecnología de nuestros días surge una criatura híbrida por la que los conceptos de naturaleza y cultura deben ser reexaminados a la luz del nuevo estatus ontológico del cuerpo objeto, resultando implicados también los de humanidad o humanismo por haber sido desplazado el antropocentrismo por una figura que no es estrictamente humana. Lecturas del tecnocuerpo que ya se hacen desde el paradigma de la información y el código.⁴⁴

Por lo que se ha descrito, se establece un nuevo paradigma, en el que se abre paso a otra forma de concebir a lo humano. En el ciberespacio se detonarán nuevos modelos culturales que han de regir su propia moralidad. Y a ello habrá que atenerse. Por ello es fundamental que se empiecen a generar códigos éticos

⁴³ López Ruiz, "Identidades digitales."

⁴⁴ Teresa García Aguilar, *Ontología cyborg: el cuerpo en la nueva sociedad tecnológica* (Barcelona: Gedisa, 2008), 11-12.

que se ajusten a estos nuevos contextos, normatividades que respeten las dignidades humanas y no transgredan los límites entre lo digital y lo analógico.

Todo esto implica una subversión radical ante lo tradicional, tanto en el aspecto intelectual como en el material, incluyendo la liberación de necesidades y satisfacciones que, hasta ahora, habían estado encadenadas a la represión de los instintos. Es una plataforma nueva que no sólo extiende al ser humano ampliando sus posibilidades vivenciales sino que lo fragmenta —o multiplica— y le permite nuevas existencias⁴⁵. Nuevas formas de vivir que generan, en tanto se interrelacionan, identidades complejas ante mundos nuevos que apenas están siendo. Este escrito cesa con la introducción a un escenario *transhumano* que, entre lo probable, no sólo implicara desnudez sino descarnamiento.

Respecto de lo transhumano como nuevo y último proceso de re-identificación humana

Lo que hoy vivimos es un mundo compartido entre realidades analógicas y digitales. Técnicamente nuestro contexto se configura de manera híbrida y no sabemos propiamente como conciliar estas nuevas dimensiones. Es un problema que dificulta la definición de nuestras identidades. Sostener firmemente una identidad multifacética que responda a las distintas personalidades de quien transita cotidianamente entre distintas realidades no es algo fácil, incluso es difícil para nosotros mismos: ¿qué rostro es el que convalidamos cuando nos miramos al espejo?, ¿quién es el que se ve?

El tránsito evidente de realidad analógica a la digital inicia un camino probable hacia la sustitución paulatina de la dimensión biológica humana, el hardware y software biológico hasta ahora son procesos que inician en la evolución natural, pero que

⁴⁵ López Ruiz, “Identidades digitales.”

empiezan a modificarse a través de mecanismos epigenéticos⁴⁶ que tienen origen y resonancia en el medio sociocultural. Esta dimensión sociocultural ahora se ve conflictuada por una dimensión tecnológica que siendo capaz para autoproducirse amenaza con la sustitución de lo humano. Esta ruta integra los elementos distintivos de lo que se conoce como transhumanismo: “la comprensión del ser vivo como un dispositivo, la superación tecnológica del ser humano y la autodeterminación total del sujeto”⁴⁷.

La sustitución de nuestro dispositivo corporal que constituye —ni duda cabe— las limitadas posibilidades de nuestra especie humana, por un modelo mejor. Para el transhumanismo⁴⁸, esta consideración que deriva en alarma y lamento por la posibilidad corporal pérdida, es un error, ya que lo que nos remplazaría sería algo mejor de lo que hasta ahora hemos sido y, en cierta medida, aunque no evolutiva, en lo que siga se mantendría impregnada nuestra marca o esencia⁴⁹ por lo menos de una manera seminal.

⁴⁶ El término epigenética fue acuñado por el científico y filósofo británico Conrad Hal Waddington en 1942 a partir del prefijo griego *epi*, que significa «más allá» o «por encima». Dicho de otro modo, la epigenética engloba propiedades, un código por encima del código, es decir un metaprograma biológico que transforma profundamente el papel de la genética clásica al actuar sobre el conjunto de los procesos que conllevan modificaciones en la expresión de los genes sin alterar la secuencia del ADN. Cfr. Jöel de Rosnay, *Epigenética: la ciencia que cambiará tu vida*, trad. Jorge Paredes (México: Editorial Ariel, 2020), 27.

⁴⁷ Alejandro Galliano, “¿Hacia un futuro transhumano?,” *Nueva Sociedad*, no. 283 (Septiembre-Octubre 2019): 83.

⁴⁸ “El transhumanismo, o simplemente h+, es un movimiento intelectual que cuestiona los límites naturales de la humanidad y promueve diferentes maneras de superarlos por medio de la tecnología. (...) El transhumanismo es un movimiento intelectual que propone superar los límites naturales de la humanidad mediante el mejoramiento tecnológico y, eventualmente, la separación de la mente del cuerpo humano. Si bien ha sido históricamente marginal y sectario, sus planteos de medicina mejorativa, su materialismo radical, incluso sus controvertidas ideas de eugenesia, inmortalidad y singularidad adquieren creciente interés en un momento en el cual la tecnología amenaza con avanzar sobre esferas de la vida humana hasta ahora en apariencia intocables.” Cfr. Alejandro Galliano, “¿Hacia un futuro transhumano?,” 82.

⁴⁹ Julián Baggini, “Qué es el transhumanismo y por qué muchos aseguran que es un futuro inevitable,” *BBC News*, Enero 20, 2018, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-42751366>.

No es época de fijezas, sino de liquidez: somos y no somos —estamos-siendo—. Y este es uno de las consideraciones más profundas que impregnan y conflictúan nuestra humanidad. Por lo tanto, nuestra participación en este engranaje evolutivo radica en aceptar y preparar a nuestra generación *cyborg* (compuesto por este ejercito de internautas que se identifican con lo digital) como un puente para que nuestra especie evolucione y migre definitivamente hacia plataformas virtuales postsexuales, postcorporales y transhumanas en las pueda re-crearse. Esto es inevitable, y no vale la pena estacionarse en la melancolía por la realidad física desplazada, sino que debemos avocarnos a generar las alternativas para que este proceso sea y suceda de las mejores maneras posibles.

Estas nuevas identidades no son distópicas, quizá, contra lo que podría pensarse dado el sino negativo con el que se ha catalogado al desarrollo de la ciencia futura, sí podrían considerarse como utópicas ya que supondrían más el anhelo por una mejoría social donde estas identidades estuvieran incluidas (lo que sería una característica utópica) y no algo determinado para el futuro como indeseable o peor a cómo ya se vive (lo que le daría posibilidades de clasificación distópica). Esta realidad *cyborg* es una realidad dada y no es una noticia terrible.

Es cierto, es un salto de fe que se constituye en la esperanza de un mundo mejor, pero no necesaria, o específicamente, en la suposición de que la humanidad será mejor, que vivirá mejor, sino en el anhelo de que lo que acaezca sea una realidad menos nociva para su entorno vital. Es una fe en un modelo mejor que no le evoluciona sino que le sustituye.

En un tiempo donde la singularidad ni la individuación han sido efectivamente alcanzadas por las personas humanas, ya sea por incapacidad, falta de apetito de autonomía, por mecanismos de alienación o imposibilidad de rebeldía, se estima que los seres artificiales sí podrán hacerlo, por lo que la sustitución humana será inminente y no habrá espacio final para la cohabitación. La inteligencia será sólo y llanamente eso:



inteligencia; y las fronteras de lo artificial y lo natural serán sobreeséidas. Esto es inquietante, sí, sería un nuevo principio sostenido sobre el final de la humanidad. Pero la ausencia de realidad no debería ser algo por temer, pues al final de cuentas y, parafraseando a Epicuro, nuestra sustitución final sucederá cuando nosotros ya no estemos aquí para sentirla.



Fuentes bibliográficas

- Aparici, Roberto y Sara Osuna Acedo. “La cultura de la participación.” *Revista Mediterránea de Comunicación* 4, no. 2 (Diciembre 2013): 137-148. <https://doi.org/10.14198/MEDCOM2013.4.2.07>.
- Bachelard, Gastón. *La filosofía del no*. Traducido por Noemí Fiorito de Labruno. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- _____. *La formación del espíritu científico*. Traducido por José Babini. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- Baggini, Julian. “Qué es el transhumanismo y por qué muchos aseguran que es un futuro inevitable.” *BBC News*, Enero 20, 2018. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-42751366>.
- Barrero Vironneau, Isabel. “La individuación en la mujer: una propuesta a la luz de la psicología analítica junguiana.” Tesis de maestría, Universidad de Chile, 2017.
- Cueva, Mario de la. *El liberalismo mexicano*. 3a. ed. México: UNAM, 1980.
- Evans, Richard I. *Conversations with Carl Jung and Reactions from Ernest Jones*. New York: University of Akron Press, 2020.
- Flaiszman, Fabián. “Hércules y el proceso de individuación.” *Editorial Fata Morgana*. Julio 2009. Disponible en: <http://www.fatamorgana.com.mx/FMimagenes/TemaDelMes/Julio2009-HerculesIndividuacion/Hercules%20y%20el%20proceso%20de%20individuacion.pdf>.
- Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método*. Traducido por Diego Ribes. Madrid: Tecnos, 2010.
- Fordham, Frieda. *Introducción a la psicología de Jung*. Madrid: Ediciones Morata, 1970.

Fromm, Erich. *Lo inconsciente social*. Traducido por Eloy Fuente Herrero. España: Paidós, 2018.

Galliano, Alejandro. “¿Hacia un futuro transhumano?” *Nueva Sociedad*, no. 283 (Septiembre-Octubre 2019): 82-94.

García Aguilar, Teresa. *Ontología cyborg: el cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Barcelona: Gedisa, 2008.

Jung, Carl Gustav. *Dos escritos sobre psicología analítica*. Traducido por Rafael Fernández de Maruri. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

_____. *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Traducido por María Rosa Borrás. México: Paidós, 2019.

Lenin, Vladimir I. *Obras Completas*. Vol. 52, *Cuadernos filosóficos*. México: Akal, 1977.

López Ruiz, Félix Enrique. “Identidades digitales: sobre las nuevas formas de ser humano en el ciberespacio.” *Revista Levadura*, Julio 19, 2019. Disponible en: <http://revistalevadura.mx/2019/07/19/identidades-digitales-sobre-las-nuevas-formas-de-ser-humano-en-el-ciberespacio/>.

Maturana, Humberto R. y Sima Nisis de Rezepka. *Formación humana y capacitación* (España: Dolmen Ediciones, 2002).

Platón. “Protágoras.” En *Obras Completas*, 160-195. Traducido por Francisco de P. Samaranch. España: Aguilar, 1972.

Robertson, Robin. *Introducción a la Psicología Junguiana*. Traducido por Montserrat Ribas. Barcelona: Ediciones Obelisco, 2016.

Rosental, M. M., y G. M. Straks. *Categorías del materialismo dialéctico*. Traducido por Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces. México: Editorial Grijalbo, 1962.

Rosnay, Joël de. *Epigenética: la ciencia que cambiará tu vida*. Traducido por Jorge Paredes. México: Editorial Ariel, 2020.

- Saiz Galdós, Jesús, Beatriz Fernández Ruiz y José Luis Álvaro Estramiana. “De Moscovici a Jung: el arquetipo femenino y su iconografía.” *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, no 11 (Primavera 2007): 132-148. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v0n11.385>.
- Serrano-Puche, Javier. “La presentación de la persona en las redes sociales: una aproximación desde la obra de Erving Goffman.” *Anàlisi*, no. 46 (2012): 1-17.
- Singer, Diego. “Apuntes sobre redes sociales en perspectiva nietzscheana. Subjetividad y Medios.” *elSigma*. Marzo 3, 2020. Disponible en: <https://www.elsigma.com/subjetividad-y-medios/apuntes-sobre-redes-sociales-en-perspectiva-nietzscheana/13716>.
- Tacey, David. *Cómo leer a Jung*. Traducido por Pilar Carril. México: Paidós, 2010.