

Ricardo Viscardi

Equilibrancia
El equilibrio
de la red



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY

biblioteca**plural**

EQUILIBRANCIA

El equilibrio de la red

Ricardo Viscardi

EQUILIBRANCIA

El equilibrio de la red

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados por académicos de reconocida trayectoria, en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la CSIC, integrada por Alejandra López, Luis Bértola, Carlos Demasi, Fernando Miranda y Andrés Mazzini ha sido la encargada de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2015.

© Ricardo Viscardi, 2015

© Universidad de la República, 2016

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)

Montevideo, CP 11200, Uruguay

Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906

Telefax: (+598) 2409 7720

Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>

<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/dpto_publicaciones.htm>

ISBN: 978-9974-0-1411-4

CONTENIDO

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN BIBLIOTECA PLURAL, <i>Roberto Markarian</i>	9
--	---

PRÓLOGO	11
---------------	----

INTRODUCCIÓN. Presentación en sociedad-red de <i>Equilibrio y Velocidad Tecnológica</i>	13
---	----

EQUILIBRIO Y MEDIACIÓN

Mirada ciega: la imagen del pensamiento	19
Mediación: ¿vinculación o emisión?	32
La sabia contingencia: una idiosincracia planetaria	37
La maquinación <i>glocal</i>	41
La verdad del equilibrio	46
Velocidad y equilibrio tecnológico	57

EQUILIBRIO Y MEDIOS

Introducción	57
La mediación-medición o viceversa	67
Nuevos públicos, nuevos medios, otros semejantes	72
El contenido de una regulación es otra regulación	83
Estados, movimientos, redes, indigenismos, fragmentariedades	91

EQUILIBRIO Y SIMBOLIZACIÓN

Al paso del progreso	101
Mediatización: el más allá de la red	108
La mediatización en la comunicación artefactual: algunas interrogantes vinculadas a la cuestión del sentido	117
Globalización y condición simbólica: Marramao lector de Caillois	124
Giacomo Marramao: ¿una filosofía de la globalización?	130
Autonomía y contingencia: la actuación del saber	138

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	147
----------------------------------	-----

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

La Universidad de la República (Udelar) es una institución compleja, que ha tenido un gran crecimiento y cambios profundos en las últimas décadas. En su seno no hay asuntos aislados ni independientes: su rico entramado obliga a verla como un todo en equilibrio.

La necesidad de cambios que se reclaman y nos reclamamos permanentemente no puede negar ni puede prescindir de los muchos aspectos positivos que por su historia, su accionar y sus resultados, la Udelar tiene a nivel nacional, regional e internacional. Esos logros son de orden institucional, ético, compromiso social, académico y es, justamente a partir de ellos y de la inteligencia y voluntad de los universitarios que se debe impulsar la transformación.

La Udelar es hoy una institución de gran tamaño (presupuesto anual de más de cuatrocientos millones de dólares, cien mil estudiantes, cerca de diez mil puestos docentes, cerca de cinco mil egresados por año) y en extremo heterogénea. No es posible adjudicar debilidades y fortalezas a sus servicios académicos por igual.

En las últimas décadas se han dado cambios muy importantes: nuevas facultades y carreras, multiplicación de los posgrados y formaciones terciarias, un desarrollo impetuoso fuera del área metropolitana, un desarrollo importante de la investigación y de los vínculos de la extensión con la enseñanza, proyectos muy variados y exitosos con diversos organismos públicos, participación activa en las formas existentes de coordinación con el resto del sistema educativo. Es natural que en una institución tan grande y compleja se generen visiones contrapuestas y sea vista por muchos como una estructura que es renuente a los cambios y que, por tanto, cambia muy poco.

Por ello es necesario:

- a. Generar condiciones para incrementar la confianza en la seriedad y las virtudes de la institución, en particular mediante el firme apoyo a la creación de conocimiento avanzado y la enseñanza de calidad y la plena autonomía de los poderes políticos.
- b. Tomar en cuenta las necesidades sociales y productivas al concebir las formaciones terciarias y superiores y buscar para ellas soluciones superadoras que reconozcan que la Udelar no es ni debe ser la única institución a cargo de ellas.
- c. Buscar nuevas formas de participación democrática, del irrestricto ejercicio de la crítica y la autocrítica y del libre funcionamiento gremial.

El anterior Rector, Rodrigo Arocena, en la presentación de esta colección, incluyó las siguientes palabras que comparto enteramente y que complementan adecuadamente esta presentación de la colección Biblioteca Plural de la

Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic), en la que se publican trabajos de muy diversa índole y finalidades:

La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye, así, a la creación de cultura; esta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto por la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es, pues, una de la grandes manifestaciones de la creatividad humana.

Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

Roberto Markarian

Rector de la Universidad de la República

Mayo, 2015

Prólogo

El capítulo II (Introducción) plantea el vínculo entre verdad y equilibrio. Se abre con el texto *Presentación en sociedad-red de Equilibrio y Velocidad Tecnológica*. Esa introducción explica el contexto, universitario y teórico, de los dos trabajos que cierran el capítulo III (Equilibrio y mediación) y abren la perspectiva del libro en su conjunto. En el mismo capítulo III la cuestión del sentido se plantea de cara a una alternativa de vinculación (en red) y de determinación (en equilibrio). Se articulan entre sí los conceptos de «glocalidad» (Marramao), «invariante relacional» (Ricoeur) y «retirada de la metáfora» (Derrida). El capítulo IV (Equilibrio y medios) desarrolla el planteo de la problemática tradicional de la comunicación, que se abre con la identificación conceptual entre mediación y medición (*Mediación-mediación o viceversa*) y prosigue con el desdoblamiento que expresa la fórmula «mediatización de los contenidos y mediación de las interacciones» (*El contenido de una regulación es otra regulación*). La subordinación a la tecnología que introducen los medios de comunicación presenta, a través de la corrosión de la organicidad social, un viso paradójico: se explica la disolución del campo social como efecto de la expansión mediática que la propia sociedad promueve. El capítulo V (Equilibrio y simbolización) interroga la cuestión simbólica en la tradición metafísica, a partir de la misma perspectiva del progreso (*Al paso del progreso*). En el desarrollo del capítulo la simbolización se entiende en tanto problemática de doble articulación: por un lado, desde la crítica dirigida a la tecnología mediática (*Giácomo Marramao: ¿una filosofía de la globalización?*), por otro lado, en el lugar que ocupa el símbolo en la teoría del conocimiento, particularmente a partir de Kant (*Autonomía y contingencia: la actuación del saber*). Este último capítulo se cierra sobre la significación del neologismo «inter-rogación», que señala un linde de *equilibrancia*, al tiempo que traduce una pauta de gravitación simbólica.

Introducción

Presentación en sociedad-red de *Equilibrio y Velocidad Tecnológica*¹

Si una ponencia necesita desesperadamente una presentación, es esta. Pese a las ínfulas colectivas del proyecto, no de esta ponencia, quiero decir, sino de todo proyecto, los programas son ingratos con el lector. *Equilibrio y velocidad tecnológica*² es una ponencia programática. Por eso es relativamente asocial, joven esmerada pero envarada, que quiere dar un paso de cien años antes de los 12. Le tiendo la mano y viene en recuerdo, ya que tal programa teórico se despertó allí por el verano entre 1999 y el 2000.

En el curso de *Teoría de la Comunicación Social* que impartíamos con nuestro entrañable colega y amigo Pablo Astiazarán, a quien siempre recordamos con gratitud y pesar, durante el año lectivo 1999, participaban estudiantes que recuerdo y en algunos casos frecuente, incluso en grupos académicos. Uno de ellos sumamente carismático, apodado Biyú adquirió después cierta celebridad, a partir de una realización audiovisual dedicada al apelativo «perejil»,³ con que se denomina al pícaro que en las recepciones siempre frecuenta la mesa servida, antes que los discursos indigestos.

Un grupo de estudiantes entre quienes se encontraba Biyú me propuso analizar la figura de los grupos de malabaristas que por entonces comenzaban a surgir en algunos cruces con semáforo, haciendo equilibrio «a voluntad». Lo primero que parecía vincularse a esta escena callejera improvisada era cierto aire de época: jóvenes habilidosos y capaces de darse una disciplina, situados sin embargo en una relación de precariedad pública. Esa exhibición callejera, sujeta a la buena voluntad de los automovilistas, inmediatamente parecía vincularse a un equilibrio inestable y circunstancial, sujeto al avatar más fluctuante: el tránsito.

Sin embargo, la precariedad del equilibrio social encontraba en la habilidad de los malabaristas una condición concentrada y gobernada por los mismos que, sin embargo, se encomendaban a la volubilidad del ánimo de los donantes detenidos —a veces a disgusto— en el semáforo de la esquina.

Es decir, la precariedad también era propia, aunque bajo otra característica, al equilibrio exhibido por los malabaristas con sus instrumentos —pelotas,

1 Presentación en la *Red de Investigadores en Comunicación* (organismo en formación), 18 de agosto 2012. El texto refiere a la ponencia presentada en la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC) 2012 «Equilibrio y velocidad tecnológica». Por su contexto teórico también se vincula con «La verdad del equilibrio». Esos dos textos cierran el capítulo I de esta recopilación.

2 Viscardi, R. «Equilibrio y velocidad tecnológica», *Ponencias ALAIIC 2012*, Montevideo, mayo 2012. Disponible en: <<http://alaic2012.comunicacion.edu.uy/content/equilibrio-y-velocidad-tecnol%C3%B3gica>>.

3 «Trailer Perejiles», *Yóu Tube* <<http://www.youtube.com/watch?v=Wpg3sqQ6mzQ&feature=relmfu>>.

aros, bolos, llamaradas—. Por contraposición a la escena social de una subocupación circense, la precariedad del equilibrio gobernado por los malabaristas, con quedar siempre amenazada por el desliz o el azar, no dejaba de formar parte de una ejecutoria, aunque no decidida ante sí soberanamente, ya que las circunstancias podían, incluso por cualquier imprevisto al aire libre, aguar la fiesta del ejecutante.

Una característica de tal equilibrio siempre amenazado por uno y otro lado era la velocidad que adquirirían los instrumentos de la ejecución. Le actividad en sí suponía alcanzar cierta velocidad, luego, una vez alcanzada preservarla, para clausurarla elegantemente al final, sin perder el dominio de los objetos.

De tal forma, la velocidad no era algo que adquiriera el malabarista sino sus objetos propios, pero este círculo del equilibrio entre el ejecutante y sus instrumentos no estaba nunca clausurado, sino que mantener en equilibrio la ejecución suponía desafiar la contingencia que podía provenir del entorno o del propio ejecutante. La habilidad no consistía en la velocidad, sino en sostenerla de cara a la amenaza, siempre pendiente, de un desarreglo como efecto de un factor ambiente o de una falencia sapiente.

Una velocidad diferenciada de quien la imprime, pero sujeta a su conducción y al avatar de la circunstancia que protagoniza, no puede ser identificada con un recorrido. No se trata de la velocidad del móvil que cubre una distancia (di-stancia) entre dos lugares, marcas o puntos. En cuanto el elemento impulsado y la habilidad que lo impulsa difieren, la conducción no se confunde con el vehículo, de manera que tal vehículo se encuentra subordinado tanto a la conducción como al entorno en que se desplaza, pudiendo ocurrir el accidente por una causa de conducción o por un elemento del recorrido.

Esta descripción de la velocidad sujeta a un equilibrio conducido pero no autosuficiente vale tanto para el impulso que el malabarista imprime a los instrumentos de su exhibición, como para el gobierno que el acróbata ejerce sobre su cuerpo o para la celeridad que un conductor dispone para su vehículo, así como determina la significación de la figura que se traslada de un lado a otro de una transferencia de sentido. En todos estos casos, ni la velocidad se identifica con el vehículo ni puede pretender resumirse en la conducción.

Entiendo que este concepto es el que encierra el planteo de la velocidad en Virilio: «La velocidad es un medio provocado por el vehículo».⁴

Todavía ahora me ocurre que inadvertidamente la memoria (cultural) me traiciona y recuerdo la fórmula así: «La velocidad es un medio *creado* por el vehículo». Por ejemplo, la metáfora podría ser creada por el Verbo. Si tal ocurriera, el equilibrio sería inalterable, porque si «de la nada nada sale»,⁵ como sentencia la filosofía medieval, del todo todo surge, de manera que lo completamente perfecto no estaría sujeto a contingencia alguna. Pero entonces el equilibrio sería natural, o celestial, o quizás el uno se corresponde —secularización científica

4 Virilio, P. (1997). *Cybermundo ¿una política suicida?*, Chile: Dolmen, p. 16.

5 Ferrater Mora (1986). *Diccionario de Filosofía*, v. 3. Madrid: Alianza Editorial, p. 2300.

mediante— con el otro. Ahora, si el equilibrio es algo amenazado tanto por el entorno como por su conducción, entonces mantenerlo no supone una fatalidad de la realidad sino una envidia de la actividad, que pone en juego una paridad inestable de los elementos a su disposición.

Virilio dice: «La velocidad es un medio *provocado* por el vehículo». Por lo tanto vehículo y medio no están unidos por necesidad, ya que no puedo ejercer provocación alguna sobre lo que ya domino, sino solo sobre aquello que puede reaccionar incontroladamente ante mi incitación. Por consiguiente, al tiempo que conduzco la velocidad porque la provocho, no la domino como algo propio, sino que quedo sujeto a la contingencia que puede advenir, tanto de un aciago imprevisto como de mi propio desacierto involuntario.

Al igual que en el malabarismo, cualquier velocidad alcanzada por la actividad humana queda sujeta a la disyunción, que amenaza de contingencia el triple concierto entre una conducción, un vehículo y un medio. Por consiguiente, el medio no corresponde a ningún orden de cosas, ni sus cosas se sujetan a un orden otro que la paridad inestable, que se pueda mantener azarosamente entre los elementos puestos en juego.

Entonces, el equilibrio de las cosas humanas supone que quien lo impele dotando de determinada velocidad a los elementos en juego, entra asimismo en disyunción con la misma circunstancia que ha ocasionado, ya que un exceso de aceleración puede convertir en amenazas de accidente lo que se encaraba como condiciones de un desplazamiento. Por ejemplo, si se provoca en exceso a un público agrediendo sus convicciones y certidumbres. No en vano, en tales casos decimos: «Fui demasiado rápido». Esa velocidad no se mide con una relación permanente entre magnitudes espacio-temporales, sino que supone poner en juego abruptamente elementos que debieran desplegarse con mesura, para crear un terreno favorable a la escucha, es decir, un medio transitable para un trayecto de sentido.

Así como el criterio de velocidad relativa al medio no es entonces el de desplazamiento sino el de proyección (y lo es incluso para la conducción que se desplaza en un vehículo) el criterio de equilibrio no es el de ciclo natural, sino el de una actividad en cotejo con condiciones puestas en juego. Al igual que el malabarista pendiente de un equilibrio que conduce, pero no determina enteramente, nuestras creaciones pueden concitar, como consecuencia de una aceleración o desaceleración súbita, otras condiciones del medio abordado, que pueden llevar al desequilibrio. Por consiguiente, el orden y la relación con el medio no son efecto de una fatalidad, a descubrir bajo el rótulo de condiciones inalterables, sino de una *trayectividad* que madura con el dominio de sus instrumentos y de sus contrapartes de circunstancias creadas.

Virilio denomina a ese equilibrio «ecología gris»,⁶ o sea, equilibrio de la inteligencia. Como tal supone la conducción de los artificios humanos, es decir, la

6 Virilio, P. (1997). *Cybermundo ¿una política suicida?*, Chile: Dolmen, pp. 57-58.

tecnología, que no deja de subordinar todo orden a la contingencia que desencadenan los artefactos humanos. En tanto se plantea en la tecnología la relación entre una conducción humana y un orden de cosas que esta provoca y asimismo puede terminar por sufrir, el pensamiento es un elemento articulador de la conducción, en cuanto asista al lugar y al asunto de una actividad impelida. Un impeler en disyunción, que traduce en español actual la expresión *Injonction/Disjonction* que aborda Derrida⁷ como lo propio de la democracia-por-venir, incita pero sin llegar a incorporar el efecto causado, condice por lo tanto, con la conducción tecnológica de un orden.

En una «ecología gris» de la tecnología, tal conducción sería distinta de la que proponía Descartes, que sin embargo entendía y empleaba como sinónimo de «método» la expresión «conducción en orden de los pensamientos».⁸ Quizás de Descartes hasta la tecnología (palabra y contingencia recientes en nuestro horizonte cultural), tanto el orden como la conducción hayan cambiado, el primero porque no surge como efecto unilateral de un acto de creación, la conducción porque no se relaciona con algo que la incluye forzosamente, sino más bien con una contingencia que provoca, sin poder evitar que le siga siendo ajena. Igual sucede con el equilibrio, en las esquinas con semáforos y bolos por el aire.

7 Derrida, J. (2003). *Voyous*, París: Galilée, p. 154.

8 Descartes, R. (1966). *Discours de la méthode*, París: Garnier-Flammarion, p. 44.

Equilibrio y mediación

Mirada ciega: la imagen del pensamiento⁹

La imagen en la mediación

La discusión acerca de la imagen alcanzó durante el siglo xx, en particular a través de la fenomenología, un lugar significativo en la explicación de la constitución y el proceso del pensamiento. Sartre en sus escritos de juventud le da atención preferente y la considera el elemento característico de la autonomía subjetiva.¹⁰ Derrida ve en la estructura diferencial que vincula el significante al significado (imagen acústica y concepto), tal como la plantea Saussure,¹¹ el atisbo de la desustancialización del concepto, es decir, el umbral de posibilidad de la deconstrucción.

Un giro alternativo adviene, sin embargo, con el trabajo de Marie-José Mondzain, en cuanto esta investigadora se sitúa en la doble perspectiva de una arqueología de la imagen y de un análisis de los medios masivos de comunicación en la segunda mitad del siglo xx, con particular énfasis en la televisión. La filiación del trabajo de Marie-José Mondzain se vincula al grupo de estudios sobre el cine, que desde el fin de los años cincuenta, inician figuras como Roland Barthes y Edgar Morin. Con el desarrollo de ámbitos específicos de reflexión sobre el cine y la teoría de la imagen en la Universidad de París 8, así como posteriormente, a través del Collège International de Philosophie a partir de su creación en 1983, se despliega un importante conjunto de trabajos en torno a la teoría filosófica de la imagen, por la actividad, entre otros, de Anca Vasiliu y la propia Marie-José Mondzain. La transformación que adviene con el trabajo de Mondzain obedece a la progresiva significación que adquiere, en el horizonte

9 Publicado en Viscardi, R. (2008). «Mirada ciega: la imagen del pensamiento» en Reflexiones sobre el pensamiento francés contemporáneo, Biblioteca Nacional, Montevideo, pp. 11-30.

10 Car il ne s'y contentait pas de donner à la philosophie, pour unique point de départ possible, la conscience, en se faisant ainsi, en termes exprès, disciple de Bergson, mais il y identifiait aussi déjà le genre de attitude où la conscience pouvait être le plus elle-même à l'imagination, ce que n'avait pas fait Bergson dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, et même, plus particulièrement, quand elle entrait en rapport avec cette région de l'imaginaire où l'art moderne avait créé des «images mobiles», en reproduisant de cette façon le mouvement même de la vie, mais ailleurs que là toutefois où il s'exerce directement, se trouvant alors transposé dans «l'irréel». English, J. (2005). «De la conscience à la psyché: une phénoménologie éclatée», *Cités* 22, 17-18, Paris: PUF.

11 «D'une science qui ne peut plus répondre au concept classique de l'épistémè parce que son champ a por originalité —une originalité qu'il inaugure— que l'ouverture en lui de l'image» y apparaît comme la condition de la «réalité»: rapport qui ne se laisse donc plus penser dans la différence pure et l'extériorité sans compromis de l'image et de la «réalité», du «dehors» et du «dedans», de l'apparence de de l'essence», avec tout le système d'oppositions que s'y enchaînent nécessairement. Platon, qui disait au fond la même chose des rapports entre l'écriture, la parole et l'être (ou l'idée), avait au moins de l'image, de la peinture et de l'imitation une théorie plus subtile, plus critique et plus inquiète que celle qui préside à la naissance de la linguistique saussurienne». Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*, Paris: Minuit, pp. 50-51.

filosófico, la rearticulación de la cultura intelectual medieval con el surgimiento del pensamiento clásico.

Esta revalorización obedece, a su vez, a la relectura que el estructuralismo y el posestructuralismo posibilitan de la crítica moderna del pensamiento clásico, en cuanto esta crítica decimonónica anclaba en los propios postulados del idealismo trascendental y de su posteridad organicista. El planteamiento de una materialidad alternativa del discurso, enfrentada al lenguaje desde un ámbito intrínseco y no desde la condición sucedánea de la conducta empírica, permitió acceder al vínculo entre pensamiento y lenguaje desde una perspectiva liberada de correlatos naturalistas.¹² Asimismo, esta liberación de la comprensión del vínculo activo entre pensamiento y lenguaje condujo a una teoría de la enunciación y a la consiguiente revalorización de la condición interpretativa propia a la individuación medieval.¹³

En este contexto teórico proclive, desde los años ochenta, a una arqueología de la enunciación, el planteo de Mondzain¹⁴ se caracterizó por la identificación de la imagen como el elemento crítico de la originalidad cristiana. Desde esa perspectiva aborda el crisol teológico del pensamiento medieval, para vincular su sedimentación antropológica con la visión cristiana medular, que no es otra que la elaboración patristica de la cristología.

En ese núcleo encuentra el simulacro epicúreo una transformación conceptual radical, en cuanto la imagen no solo vincula, sino que ante todo interviene en tanto que vehículo icónico articulador del proceso universal de la creación. El elemento decisivo del aporte de Mondzain reside en explicar la imagen por el criterio cristológico de la mediación, antes que como efecto de una mediación incorporada en el orden natural del conocimiento, tal como se postulara desde el análisis moderno. Esto permite explicar el efecto antropológico del cristianismo, anclado en sus propias coordenadas y condiciones, así como establecer una economía simbólica de los procesos culturales regidos por el legado cristológico, en particular, por la postulación de un «tercero incluido» que articula el campo propio de la mediación.

Desde esa perspectiva antropológica la imagen arquetípica es la imagen de Cristo, en cuanto concita la pasión propia de un proceso de salvación que incluye al individuo, en tanto el propio Creador, que se hace hombre en Cristo, lo llama a participar en un mismo destino de la Creación. Transida de la pasión del Creador, la imagen de Cristo en la Cruz permite el tránsito desde la pasión de la criatura hacia el destino, que con su propio sacrificio, le anuncia el Cristo salvador-mediador.

12 El mejor testimonio al respecto es la temprana percepción desde 1939 por parte de Emile Benveniste. Benveniste, E. (1966). «Nature du signe linguistique» en *Problèmes de Linguistique Générale 1*, París: Gallimard.

13 Particularmente «Omnes et Singulatim» en Foucault, M. (1990) *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós.

14 Mondzain, M-J. (2002). *L'image peut-elle tuer?*, París: Bayard. Mondzain, M. (2003). *Le commerce des regards*, París: Seuil.

Esta vinculación entre imagen de la pasión y pasión por la imagen, con su sedimentación antropológica, instala una economía simbólica con dos inscripciones principales: encarnación e incorporación. La «encarnación» supone la participación subjetiva del individuo en el destino de la mediación, de manera que identifica su propio destino con el del mediador y por consiguiente, con la pasión por la imagen que este, de su lado, encarna. La «incorporación» supone, por la vía de la mediación que posibilita la imagen, la participación en el orden del conjunto de la Creación, en cuanto este orden se constituye a través de un proceso articulado, como tal, entre los miembros del mismo orden.

Esta diferenciación entre encarnación e incorporación le permite a Mondzain establecer un criterio para el análisis de la imagen, según la inclinación que esta presente con relación a un equilibrio entre las dos fases de su desarrollo. La imagen puede ser de esa forma gobernada con un criterio antropológico, estableciendo el elemento participativo que debe predominar en su desarrollo. A ese respecto Mondzain señala, como ejemplo canónico de implementación de la imagen en favor de la dominación, en razón de una carga predominante de «incorporación» (en el sentido que Mondzain le da al término en su teoría), la estrategia seguida por el régimen nazi en el empleo de la propaganda y más particularmente del cine.

La imagen de la intermediación

El advenimiento de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) introdujo una modificación significativa en la economía de la mediación tecnológica. Esta transformación se traduce en el proceso que los especialistas denominan «convergencia».¹⁵ Dos artefactos son característicos de este proceso: el computador y el teléfono celular. En los artefactos que lideran los procesos de «convergencia», distintos medios se reúnen en un único soporte, que se encuentra de esa forma provisto de una polivalencia mediática. El computador se convierte simultáneamente en transmisor de radio, televisor, emisor y receptor de correo, proyector de imagen, reproductor de música, etc. Incluso, estas funciones comienzan a estar ligadas entre sí a través de un solo artefacto. Otro tanto ocurre con el teléfono celular.

La «convergencia» que postulan los expertos en tecnologías mediáticas se convierte, a través del análisis de Gianfranco Bettetini,¹⁶ en su contrario. No convergen en el aparato una multiplicidad de vectores mediáticos, sino que el artefacto intermedia entre una diversidad de soportes mediáticos y más allá, entre condiciones de producción y de concepción. En las *TIC* no nos encontramos ante un «resumen» de medios, sino por el contrario, ante una ideación expansiva

15 «Por años hablamos de productos convergentes. Lo que define el CES Internacional 2007 es que se trata de la «nueva convergencia»: la convergencia de contenido, servicios y productos...» «En un lustro se desarrollará el “hogar digital” y la vida cotidiana estará regida por la computadora, Internet y el teléfono móvil» (2007) *Búsqueda*, 1º de febrero, Montevideo, pp. 34.

16 Bettetini, G. y Colombo, F. (1995). *Las nuevas tecnologías de la comunicación*, Buenos Aires: Paidós, p. 25.

que desplaza sin cesar los límites de su propia ampliación. El artefacto *TIC* intermedia, por lo tanto, entre la industria y el servicio, el soporte y el contenido, la sustancia y la forma.

El aspecto determinante de esta situación es el rol activo que la tecnología tiene en tal intermediación y en qué medida la misma tecnología postula, por sí y ante sí, los términos que posteriormente religa. Bettetini¹⁷ ha observado que el computador se transforma, en el plazo de treinta años, de instrumento de cálculo en instrumento de tratamiento de la información, para terminar por convertirse en soporte de la comunicación. Esa transformación histórica del computador, antes que subrayar la reconversión técnica de un artefacto, destaca la división de la información que surge de la transformación de un vínculo de información (unisémico) en un vínculo de comunicación (polisémico).

Cabe preguntarse qué significa ser soporte de la comunicación, cuando la comunicación requiere, en el planteo de Derrida,¹⁸ estar ante otro. Lo propio de la comunicación es ser *alter-nativa*, suponer álder, otro, como su condición de existencia. Por consiguiente, la mutación que transforma al artefacto que era soporte de información en soporte de comunicación, supone que el artificio no solo amplifique la potencia de cálculo informativo, sino, ante todo, la vinculación incalculable de la comunicación. La extensión cuantitativa de la información, su potencial calculable y la propia instrumentación que despliega, producen asimismo un hiato en la información, en cuanto la colocan al servicio de la comunicación y la dividen, por consiguiente, en tanto que proceso atravesado por la propia alteridad.

Sin olvidar que todos los nuevos *media* hacen tecnológicamente posible también la interacción *entre usuarios* a través de los medios, más allá de la simple interacción *con* los medios; y aquí nos encontramos en el centro del campo constituido por su clasificación en una perspectiva «relacional» o comunicativa. No se trata ciertamente de una interacción natural, sino de una especie de interacción humana mediada por máquinas interactivas.¹⁹

El interés que reviste para una teoría de la información la expresión «(...una especie de interacción humana mediada por máquinas interactivas)», consiste en que las «máquinas interactivas» configuran un «tercero incluido», por medio de la interacción de dos interpretantes que comparten sus divergencias a través de un mismo artificio. Esta división de la información es un hecho inédito en la cultura de Occidente, sobre todo porque se produce subjetivamente, a través del artificio humano, circunstancia que promueve la disyunción comunicacional a través de la misma actividad que impele la vinculación informativa. La *alter-nativa* de *disyunción* queda sustentada comunicativamente, por esa vía mediática, como efecto del mismo impulso que la *impele* informativamente.

17 Bettetini, G. y Colombo, F. (1995). *Las nuevas tecnologías de la comunicación*, Buenos Aires: Paidós, p. 21.

18 Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*, París: PUF, p. 78.

19 Bettetini, G. y Colombo, F. (1995). *Las nuevas tecnologías de la comunicación*, Buenos Aires: Paidós, pp. 35-36.

Esta escena de *impeler en disyunción*²⁰ explica la intermediación («convergencia» para los expertos) que instalan las TIC, desde el punto de vista de la tradición de la metafísica, en cuanto esta tradición, particularmente a través de su versión cristiana, entendió a la información como vinculante a partir de una fuente comunicacional, esto es *alter-nativa*. De esta forma, la posibilidad de la comunicación revestía cuerpo mediático en cuanto el vehículo informativo adquiriese univocidad, por consiguiente, la comunicación se determinaba a través de la unificación de las condiciones de mediación, esto es, de información. Sin embargo, el desarrollo artefactual de la información ha revertido esta perspectiva cultural, en cuanto la unificación calculable de la información, es decir, la informática, ha terminado por inficionar la propia unicidad *calculable* de la información al *impeler*, desde la propia potencia calculable de esta última, un vínculo *incalculable* de *disyunción* comunicacional.

La interrogante que deja planteada la historia del soporte informático, por su transformación tecnológica en soporte de comunicación, plantea la trascendencia de lo incalculable a partir de la propia información calculable. Esta trascendencia no se dirige hacia un fin o núcleo que la satisfaga en su designio, sino que proviene de un designio que instala un más allá *por medio de* su intermediación informativa («las máquinas interactivas»). Esta trascendencia no actúa, por consiguiente, bajo mandato sustancialista, determinista ni finalista (onto-teo-teleo-lógicamente), es decir, en una comunicación del ser pro-vista por una existencia previa al proceso inteligente, sino como consecuencia de la entidad supra-informativa que el artefacto pone por sí mismo en comunicación.

La transformación de lo incalculable

El elemento que plantea otra perspectiva para la metafísica es la inscripción de lo incalculable en la condición de la tecnología, con un advenimiento vertical de la alteridad a partir del propio núcleo de lo calculable, de forma que lo incalculable prospera a partir de la actividad del cálculo. El vínculo entre lo calculable y lo incalculable como efecto de la técnica moderna fue planteado de forma insigne por Heidegger. Este efecto genera desde ese punto de vista «lo gigantesco», que a su vez se encuentra superado, desde sí mismo, por la magnitud del ser que lo protagoniza:

Lo gigantesco es más bien aquello por medio de lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia y, por lo tanto, en una manera especialmente señalada de lo grande. Cada época histórica no solo es diferentemente grande respecto a las otras, sino que además tiene su propio concepto de grandeza. Pero en cuanto lo gigantesco de la planificación, el cálculo, la disposición y

20 En Derrida se encuentra la expresión «injonction-disjonction», que vertimos por «impeler en disyunción» y analizamos en un trabajo anterior: Viscardi, R. «Darse el tiempo de encallar. Tecnología, celulosa y soberanía en el río (Uruguay) del Otro», en Seminario *Historia y simultaneidad. Política y post-historia en el horizonte de la mundialización*, Collège International de Philosophie, Buenos Aires, 12 de abril de 2007.

el aseguramiento, dan un salto desde lo cuantitativo a una cualidad propia, lo gigantesco y aquello que aparentemente siempre se puede calcular por completo, se convierten precisamente por eso en lo incalculable. Lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en *subjectum* y el mundo en imagen.²¹

Dos expresiones de Heidegger trasuntan, para explicar lo propio de la *historialidad* de la técnica, una puesta al límite de toda magnitud, sea esta temporal, espacial o conceptual: «(... le gigantesque et ce qui est apparemment toujours et entièrement calculable...)» y más abajo «(... partout projetée autour de toute chose...)». Pero esta puesta al límite de todo límite no proviene de una extensión inusitada (lo gigantesco en el sentido trivial que denuncia Heidegger unas líneas antes) de la actividad, sino por el contrario, de su intrínseca cualidad propia. La totalización calculista no deja lugar, al calcularlo todo, sino a algo intrínsecamente cualitativo, inédita plétora que desborda en sombra de sí misma. Este desbordar corresponde a una inherencia plena del límite, que no queda de-limitado sino por el hombre, en tanto sujeto que protagoniza el mundo en cuanto imagen. Lo que de-limita, como puesta al límite de toda delimitación previa a su intervención des-bordante, es incalculable porque in-calculable.

Calculable-in-calculable, lo gigantesco supone conversión del cálculo de todo otro en calidad propia de sí. Luego, lo otro y el sí mismo quedan de por sí, uno y otro, vinculados por la conjunción *historial*, como inherencia de diferenciación propia a la diferencia que se instala entre-dos.

El hombre solo llegará a saber lo incalculable o, lo que es lo mismo, solo llegará a preservarlo en su verdad, a través de un cuestionamiento y configuración creadores basados en la meditación. Esta traslada al hombre futuro a ese lugar intermedio, a ese entre, en el que pertenece al ser y, sin embargo, sigue siendo un extraño dentro de lo ente.²²

El «hombre del futuro» presenta un presente dividido, entre el ente en que permanece como extranjero y el ser al que pertenece a partir de la meditación que lo transpone en el «entre-dos». Por consiguiente, el «entre-dos» no divide, sino que reúne y conlleva el ser, donde el hombre se encuentra traspuesto por la intervención del «cuestionamiento creador» a partir de la «auténtica meditación». La «sombra invisible» corresponde entonces a la condición incalculable propia al ser en el «entre-dos», determinada desde ese ámbito indiviso del ser. Este indiviso es la relación misma entre el hombre en tanto sujeto y el mundo en cuanto imagen, sujeto de cada cosa como una cosa de la imagen, cosas que quedan a la luz del ser que proyecta el mundo, sujeto-entre-imagen. Más allá del sujeto-entre-imagen, queda la «sombra invisible» que el ser incalculable del hombre arroja, entre-dos, en todas partes alrededor de las cosas del mundo.

21 Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, publicada en Heidegger, M. (1996). *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, p. 78.

22 *Ibidem*.

Lo incalculable «salta fuera de lo cuantitativo» como consecuencia de la pléthora cualitativa del propio cálculo, pero además, por todos lados alrededor de toda cosa, se proyecta incalculable la sombra invisible que supone el sujeto-entre-imagen. El entre-dos concita dos incalculables: el hombre y el mundo. Los dos están determinados por el sujeto-entre-imagen. Lo incalculable en la «sombra invisible» de toda cosa es el mismo incalculable propio al sujeto-entre-imagen, porque las cosas solo arrojan «sombra invisible» ante la cualidad propia de ese sujeto-entre-imagen.

Lo incalculable en Heidegger establece una inferencia que por su diferenciación tautológica permanece, como la identidad de los indiscernibles en Leibniz, supérstite de sí misma y de toda otra. *Identidad y diferencia* es elocuente, en la obra de Heidegger, con relación a esa deuda que revela la tradición.

La «sombra invisible» se encuentra, desde este punto de vista, más cerca del «*trop de lumière obscurcit*» de Pascal, que de la «luz natural» de Descartes. No instala una continuidad entre luz y sombra, sino una discontinuidad propia de lo incalculable, de forma que lo gigantesco está en la desproporción de lo incalculable ante todo otro, incluso a partir de lo calculable. A través de la «creación meditativa» esa discontinuidad instala una continuidad antropológica que lleva a lo gigantesco, por cuanto un cálculo puede ser meditado, encerrando así una mediación intrínseca al entre-dos del hombre, en tanto sujeto-entre-imagen del mundo.

Lo invisible no es entonces ceguera, sino oscuridad de lo que no pertenece a la mediación. Sin embargo lo incalculable también está allí, porque su mirada sostiene un mundo subordinado a la imagen, de forma que lo que resta en la sombra admite asimismo el mundo propio de otra imagen, que a su vez corresponde a otro entre-dos. Junto con la puesta al límite del cálculo lo incalculable es, por consiguiente, puesta al límite del orden del mundo, en cuanto lo incalculable de otro sujeto incide en la agonística de todo sujeto.

Como esa posición se asegura, estructura y expresa como visión del mundo, la moderna relación con lo ente se convierte, en su despliegue decisivo, en una confrontación de diferentes visiones del mundo muy concretas, esto es, solo de aquellas que ya han ocupado las posiciones fundamentales extremas del hombre con la suprema decisión. Para esta lucha entre visiones del mundo y conforme al sentido de la lucha, el hombre pone en juego el poder ilimitado del cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas.²³

Lo gigantesco es también lucha entre gigantes, agigantados por lo incalculable, en cuanto este «pone en juego la potencia ilimitada de sus cálculos, de sus planificaciones y de su cultura universal». Esta «potencia ilimitada» inabarcable nos señala lo incalculable como partícipe de un devenir agonístico, en el cual la «sombra invisible» supone también el agigantarse de otro, por su incalculable cualidad propia de entre-dos, sujeto-entre-imagen. Por consiguiente, «la sombra invisible» no es ceguera, ni privación de mirada, sino necesaria indeterminación para el cálculo de lo que se encuentra incalculablemente determinado.

23 Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, publicada en Heidegger, M. (1996). *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza.

La cuestión *decisiva* de la mediación

Lo incalculable de la técnica, tal como lo plantea Heidegger, nos lleva de retorno a la mediación, por la vía del entre-dos, como consecuencia de la mediación consigo del sujeto-entre-imagen. Sin embargo, esta mediación es presentada por Heidegger como supeditada a condiciones e incorporaciones que no dependen de sí misma, sino que la subordinan a lo incalculable. Esta supeditación interviene cuando Heidegger se refiere a la economía propia de la meditación, que supone el coraje, así como cuando se refiere a la «potencia ilimitada» que supone la *Weltanschauung*, en cuanto activa potencialidades previas de los individuos y grupos. En los dos casos se aduce un recurso que proviene y adviene de forma supérstite y que el sujeto-entre-imagen no encierra en sí mismo, de forma que lo incalculable se presenta ante todo con el carácter de fundamento, en particular, del propio sujeto-entre-imagen.

Ahora, esa supeditación de la mediación a lo incalculable puede encerrar asimismo la incalculabilidad de la mediación y por consiguiente, su perforación metafísica más tradicional. Sobre todo, porque Heidegger atribuye a una «secreta mediación» la emanación de la imagen a partir del ente, tal como Platón concibe a una y a otro. Es claro que el reproche de Heidegger no se dirige a la mediación, sino a su carácter «secreto». Esto podría llevarnos a retomar el análisis arqueológico de la imagen que se presenta asimismo como un horizonte antropológico en la obra de Marie-José Mondzain, en cuanto la imagen encuentra su principio en la mediación. Abriendo la imagen a lo incalculable, Heidegger no habría hecho sino acercar la mediación a la imagen en cuanto el sujeto-entre-imagen corresponde a una mediación entre lo incalculable y lo calculable, que se resuelve por la meditación, es decir la mediación consigo mismo, en tanto que acto creativo. La meditación se encuentra, sin embargo, embargada por una manifestación que no proviene de la mediación, sino del propio ser, quien manifiesta una necesidad que provoca, a su vez, la transformación del hombre:

De lo que se trata en primer lugar y siempre es de comprender la esencia de la era a partir de la verdad del ser que reina en ella, porque solo así se experimenta al mismo tiempo aquello que es más digno de ser cuestionado y que soporta y vincula desde el fundamento a un crear en dirección al porvenir, dejando atrás a lo que está ahí para que la transformación del hombre se convierta en una necesidad surgida del propio ser.²⁴

El porvenir adviene en el interior de un reino, donde el hombre llega a ser transformado por su capacidad de hacer la experiencia de (*éprouver*) la verdad, de donde proviene el sostén y la cohesión (*maintien et cohésion*) de una creación capaz de proyectarse hacia el porvenir. Se trata entonces de un porvenir y de una creación anticipadas por el ser, que por consiguiente pre-destina por su existencia previa, la propia transformación y creación, a través de la meditación,

24 Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, publicada en Heidegger, M. (1996). *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza.

del hombre. Esta preeminencia del ser por sobre el hombre señala que el protagonista determinante de la mediación propia a la meditación es el «reino del ser» y no el hombre como tal, ante todo porque el hombre puede permanecer entre lo existente «como extranjero» (Heidegger *dixit*, supra), si no llega a «pertenecer al ser» en el «entre-dos».

La verdad tal como la entiende Heidegger no ha hecho sino perfeccionar un estatuto que ya tenía en los griegos, en cuanto aquella condición del ser suponía una «secreta mediación», propia al ser comprendido por Platón en tanto que *eidos*:

El hombre griego *es* en tanto que percibe lo ente, motivo por el que en Grecia el mundo no podía convertirse en imagen. Por el contrario, el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como *wodäe* (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen.²⁵

La interrogante que plantea el carácter secreto de la mediación en su repliegue (*retrait*) consiste en saber ante quien resguarda, en ese repliegue, tal secreto. No puede ser ante el hombre, porque para los griegos este no participa, según Heidegger, de una *Bild* (imagen) concebida, por ende, tampoco de ninguna imagen procedente del hombre. Por consiguiente, tal secreta mediación no puede provenir sino del ente como tal, que engendra su propia mediación de espaldas al hombre. Habrá, por lo tanto, una historialidad del encuentro del hombre con la mediación propia del ente, solo en cuanto el hombre acceda a esta historialidad a través de su propia pertenencia al ser. Desde que ser y *eidos* provienen de la misma condición óptica de lo existente, que incluso se reserva una secreta mediación ante el hombre, la noción de mediación en Heidegger, incluso en tanto que inscrita en el ámbito de la meditación, se articula con el existir del ente y no con el devenir de la imagen.

Por consiguiente, el vínculo entre pensamiento e imagen permanece en Heidegger, a través de su concepción de la meditación-mediación, inclinado hacia el ente y no hacia la imagen. Incluso en cuanto el ente provee el avatar historial de la imagen. La imagen no pertenecerá al pensamiento ni surgirá de él, sino de una condición del ente que también incluye al hombre (como lo entiende Heidegger).

Esta comprensión del hombre es precisamente, en tanto que ser de la representación para el sujeto, el plano que Derrida cuestionará en el planteo de Heidegger. Este cuestionamiento es un cuestionamiento, a su vez, de la lectura que hace Heidegger de la presencialidad (pre-esencialidad-*Anwesenheit*²⁶) en el *eidos*

25 Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, publicada en Heidegger, M. (1996). *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza.

26 El alemán admite para «anwesenheit», junto con la acepción generalizada de «presencia» la de «ubicación» y «asistencia». Asimismo, admite la expresión «im anwesenheit von» (ante), «im anwesenheit von jemanden» en «presencia de alguien». En función de esa significancia del término, que denota a través de distintas acepciones la noción de una presencia activa, entendemos pertinente la traducción conceptual de «anwesenheit» por «presencialidad», ante todo, en razón del contexto teórico de la expresión heideggeriana.

platónico. En el pasaje de su comentario de *La época de la imagen del mundo* al respecto de la determinación propia del ser del ente en tanto imagen, que se divide en el *eidōs* platónico, Derrida emplea dos apreciaciones distintas, que vinculadas entre sí, permiten sin embargo una observación que acerca a propósito de la mediación (cuyo propósito de mediación, como veremos, sobre todo a través de la imagen, consiste precisamente en acercarse).

En su significación un pasaje que sigue a la traducción francesa (de *La época...*), Derrida sitúa la condición del *eidōs* que presenta el ser del ente, en tanto que «secreta mediación»: «La determinación del ser del ente como *eidōs* no es todavía su determinación como *Bild*, pero el *eidōs* (aspecto, vista, figura visible) sería la condición lejana, el presupuesto, la mediación secreta para que un día el mundo llegue a ser representación».²⁷

Líneas más abajo Derrida presenta, sin embargo, una versión propia del pasaje de *La época de la imagen del mundo*, en la que registra la expresión «domina mediatamente» para expresar el mismo «secreto», que esta vez, ejerce una mediación de dominación mediatamente, o sea, por medio o a través de otro:

Frente a eso (*Dagegen*), el que para Platón el ser-ente del ente (*die Seiendheit des Seienden*) se determine como *eidōs* (aspecto, vista, *Ansehen, Anblick*) es el presupuesto dispensado (enviado) con una gran anticipación (*die weit woraus geschikte Voraussetzung*), y que desde hace tiempo reina, domina mediatamente, de forma oculta (*lang im Verborgenen mittelbar waltende*), para que el mundo haya llegado a ser imagen (*Bild*).²⁸

Por su lado, el traductor de la edición francesa vierte: «En revanche, que pour Platon l'étantité de l'étant se determine comme *eidōs* (ad-spect, «vue»), voilà la condition lointaine, historique, souveraine dans le retrait d'une secrète médiation, pour que le Monde (*Welt*) ait pu devenir image (*Bild*)».²⁹

Nos encontramos entonces, ante tres acepciones distintas de «mediación» a partir de la crítica de Derrida a la presencialidad (pre-esencialidad, *Anwesenheit*) tal como la entiende Heidegger:

1. En la traducción de Brokmeier que corresponde a la edición francesa, la soberanía del ser-ente del ente se encuentra replegada en una «secreta mediación», que configura una condición lejana e historial del futuro devenir imagen del mundo.
2. En la versión de Derrida, por el contrario, la destinación oculta reina y domina incluso a través de lo mediato, para que el mundo llegue a ser imagen.
3. Finalmente, en un comentario que precede a su propia traducción del fragmento, Derrida parece situarse en una posición mediana entre la

27 Derrida, J. (1993). *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona: Paidós, p. 96.

28 *Ibidem*.

29 Heidegger, M. (1986). *Chemins qui ni mènent nulle part*, París: Gallimard, p. 119. Esta traducción de Wolfgang Brokmeier fue revisada en ocasión de la segunda edición, por J. Beaufret, F. Fédier y F. Vézin. La primera edición data de 1962.

que presenta Brokmeier y su propia versión del pasaje, en cuanto la condición y presupuesto propio al ser-ente del ente aparece referido a la «secreta mediación» en sí misma.

Lo que surge del cotejo de versiones del texto de Heidegger, por encima de cualquier exactitud semántica (si tal cosa fuera posible) de la traducción, es que la mediación en su concepto las satisface a todas. Tanto a la que trasunta la soberanía del ser-ente del ente a través de una condición mediata y opaca, como en la opuesta, que inscribe en lo propio del ser-ente del ente un secreto que termina por trascender desde su soberanía replegada.

Desde el punto de vista de la mediación, en tanto mediación, es decisiva la indiferencia entre trasuntarse a través de un intermediario o replegarse en sí misma para anunciarse desde su propia soberanía, porque en los dos casos un tercero incluido (la condición mediata de un intermediario o la irradiación de una soberanía) configura la propia figura del vínculo de otros dos elementos entre sí. El «tercero incluido» actúa en tanto emisario que se patenta a través de una opacidad de lo mediato (traducción de Derrida) o a través de la impronta diáfana de una soberanía (traducción de Brokmeier), pero en los dos casos permanece vinculante, como lo propio de la mediación, un tercer elemento interno que la sostiene entre los elementos mediados.

La indiferencia de este elemento interno a la opacidad de lo mediato o a la impronta diáfana de una soberanía constituye lo propio del pensamiento, que se constituye como vínculo con otro, aunque ese otro sea ajeno al propio pensamiento. La *arqué* del pensamiento, tal como lo registra Derrida en tanto que envío sin origen propio, consiste en la *mediación* tanto en una faz opaca como en una faz diáfana:

Esta es incluso la definición tanto de la representación como del pensamiento para Hegel: la *Vorstellung* es una mediación, un medio (Mitte) entre el intelecto no libre y el intelecto libre, dicho de otro modo, el pensamiento. Es una manera doble y diferenciada de pensar el pensamiento como lo más allá de la representación.³⁰

La clave para pensar el pensamiento consiste, entonces, en «una manera doble y diferenciada», lo que quiere decir que una diferenciación interviene entre dos polos, el «intelecto no libre» y el «intelecto libre», pero esa diferenciación es a su vez diferenciada de la condición doble y configura, por lo tanto, el elemento vinculante, interno e incluido, del pensar. Para Derrida el «tercero incluido» es originariamente, como tal, lapsario, de forma que lo impensable e irrepresentable envía, a través del intelecto no libre, lo que llega a ser representación a través del pensamiento. De esta forma el pensamiento no es sino un remitente que adopta otro, que se inventa una identidad a través del sello de la representación. Por más que este sello se imprima en imagen, no transpone ninguna visión previa, sino la invisibilidad que se antepone a una mirada:

30 Derrida, J. (1993). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona: Paidós, p. 118.

(El guardián de la ley y el hombre del campo solo están «ante la ley», *Vor dem Gesetz*, dice el título de Kafka, al precio de no llegar jamás a verla, de no poder llegar jamás a ella. La ley no es ni presentable ni representable y la «entrada» en ella, según una orden que el hombre del campo interioriza y se da, se difiere hasta la muerte).³¹

Ceguera a distancia

La inclusión de la imagen, así como del pensamiento y la representación en la mediación, hasta el punto de más allá, en que el no-pensamiento se incorpora en lo doble diferenciado del pensar, no deja ante una mirada ciega.

El guardián de la ley, por el contrario, pese a estar ante la ley, no la ve, porque no está ante ella para verla, sino para hacerla cumplir. Que este acto de cumplimiento genere cierto incumplimiento, nos llama a la memoria del dictum latino: «Quién custodia a los custodios?». Pero sobre todo nos señala que la regresión *ad infinitum* que genera una custodia de la ley se genera en una mirada ciega a lo que la ley ordena. La mirada ciega del guardián de la ley no puede divisarla porque no tiene distancia de perspectiva suficiente, ya que su ser otro que la ley consiste en darle fuerza pública.

En el caso del hombre del campo, la invisibilidad de la ley consiste en su excesiva distancia respecto a la circunstancia, de forma que el hombre debe forzarse a reconocerla, a punto tal que siempre se trata de un esfuerzo que se agota en el aislamiento.

¿Qué sucede entonces cuando la imagen, es decir el pensamiento, es decir la mediación, es decir la distancia propia a la misma ley y a su propia fuerza, se determinan a distancia, es decir, no a partir del otro inabordable aunque desbordante en su envío, sino a partir del mismo tele-enunciador-enunciario que emite-recibe-a-distancia un mensaje?

Así como el guardián no está ante la ley para ver en la ley sino para darle fuerza de cumplimiento, situación que lo priva de visión legal por la propia custodia activa de la legalidad, el hombre tecnológico no está ante la imagen en pantalla para contemplarla en un marco inalterable, para ordenarla en un sistema de pensamiento o para divisarla en el horizonte de la experiencia, sino para *hacer presente* la técnica y *para actualizar la virtualidad* de la inteligencia. La expresión «inteligencia de la técnica» en tanto que sinónimo de «tecnología», encierra otro des-pliegue, entre «hacer presente la técnica» y «actualizar la virtualidad de la inteligencia».

Esas dos últimas expresiones están expresando una condición lapsaria de la distancia («hacer presente la técnica», un presentar a otro) y una condición supralapsaria de la posición («actualizar la virtualidad de la inteligencia», consignar un texto). Se trata de una di-stancia lapsaria a la que se sobrepone una posición supralapsaria. Este hiato trans-bordado configura una «neutralización

31 Ibidem, pp. 121-122.

del acontecimiento», en cuanto se encuentra pre-visto supralapsariamente por una condición virtual y asimismo una «anulación de la naturaleza», en cuanto artefacto que interviene lapsariamente por una condición artificial:

L'échouage c'est le moment où, intentionnellement cette fois, librement, délibérément, de façon calculable et calculée, autonome, le capitaine d'un navire, parce qu'il échoue à tenir le cap, prend alors la responsabilité de toucher le fond, -et cette décision ressemble aussi à un événement.³²

La encalladura es el momento en que, intencionalmente esta vez, libremente, deliberadamente, de manera calculable y calculada, autónoma, el capitán de un navío, porque ha fracasado en mantener el rumbo, toma entonces la responsabilidad de tocar fondo, —y esta decisión también parece ser un acontecimiento.³³

Entre el fondo del mar y la conducción del navío no hay visibilidad y sin embargo hay di-stancia. Esta di-stancia amerita una conducción, que posiciona en una encalladura el éxito de la maniobra. El lapso del posible hundimiento ha sido salvado supralapsariamente por una mirada que no ve el fondo. La mirada ciega no es aquí privación de perspectiva, propia del *theorein* griego (tal como lo expresa la traducción conceptual «ver considerando»), sino prospectiva inherente a la profundidad, aunque ciega en la distancia.

32 Derrida, J. (2003). *Vôyouc*, París: Gallimard, p. 173.

33 Traducción de R. Viscardi.

Mediación: ¿vinculación o emisión?³⁴

Entre pantallas

La noción de pantalla en un sentido primigenio supone el tránsito dentro de un mismo campo, sentido que conserva incluso la sala de proyección cinematográfica. De esta forma, la mediación restituye (en caso de conflicto) o instala (en caso de concordancia) un vínculo deteriorado, promisorio o posible. Esta precedencia del vínculo a la mediación supone que esta se ejerce dentro de un campo previamente existente y por consiguiente dentro de un orden. Por esa razón, el término «mediatización» ha adoptado, en su sentido primigenio, el sentido de una intervención que coarta, obstaculiza y detiene. Agregar un medio artificial a un vínculo existente supone contravenir su mediación. De esta forma, en un sentido clásico, «mediatización» se contrapuso a «mediación». Sin embargo, en cuanto la artificialidad ha ganado la partida tecnológica de cara a la naturaleza, agregar un medio supone crear un vínculo que favorece la mediación, en cuanto esta supone la intervención de un particular. De esta forma, el término «mediatización» ha perdido en la lengua, pese al diccionario, su sentido conminatorio y penal. La demanda de mediación agregada de parte interesada supone, por lo mismo, que la emisión toma partido por una vinculación que no se encuentra previamente incluida en un campo ordenado. Por esta vía, se modifica la misma noción de «equilibrio».

El vehículo

Con oportunidad de estas mismas jornadas en su edición del año pasado, Ronald Teliz puso de relieve la característica metafórica de un criterio de equilibrio,³⁵ particularmente en tanto se valía de ejemplos para extender su comprensión. Se trataba de la condición del equilibrio mediático, en contexto tecnológico y virtual, a través de la ejemplificación automovilística de «vehículo». Quisiera apoyarme ahora en la anotación de ese amigo y colega para extender, en cierta medida, la noción interrogada, desde el umbral de su implementación metafórica. Derrida señala, en «La retirada de la metáfora», que el ocaso de la transferencia de sentido supone el comienzo del caos, antes que el fin del orden, si pudiera explicarme metafóricamente al respecto. Según Derrida, ni él ni nadie podría abordar metafóricamente ni siquiera la propia cuestión del ocaso de la metáfora, porque tal ocaso proviene de una desmesura que gana al propio trazo que estampa los trayectos de sentido, de forma tal que esta excedencia —es decir, un exceso que traspasa y sostiene al mismo tiempo— disuelve por la exorbitancia misma de su intervención la transferencia de sentido a que daría lugar.

34 Publicado en Viscardi, R. (2012). «Individualidad enunciativa y crisis de la mediación» en *Actas de IV Jornadas de Investigación y III de Extensión*, Montevideo: FHCE-Udelar. Publicación en CD-rom.

35 *I Jornadas de Investigación y II de Extensión* (2009), Montevideo: FHCE-Udelar.

Aquello que da lugar a la metáfora, una puesta en sentido, barre al paso de su desplazamiento todos los emplazamientos de sentido posibles, de manera que la metáfora desaparece arrasada por un tsunami «*more metaphoric*», para retomar el tropo al que recurre Derrida. Este tsunami ultrametafórico que barre a su paso con toda metáfora como tal se sintetiza para Derrida en el término «retrait», que se traslada en español como «retirada».

Ahora, la orientación que impone tal tsunami a la retirada de la metáfora no es retrospectiva, sino prospectiva, por cuanto Derrida se vale, para explicarlo, de un guión que vincula entre sí el prefijo «re» y el sufijo «trait». Si trasladamos esta formulación ortográfica al español, obtenemos un sentido análogo al que se alcanza en francés, en cuanto «tirada» se vincula asimismo al acto de «tirar los dados». En español, llegamos a explicarnos si decimos «una tirada de dados jamás abolirá el azar». En efecto, esa noción de «tirada» en tanto acto de lanzar es quizás la que mejor refleja el guionado al que Derrida somete a «re-trait», en cuanto «trait» en francés asume, entre otros, el sentido de «dardo».

La retirada de la metáfora, en el sentido de Derrida, corresponde entonces a ráfagas incontinentes del trayecto de sentido, que se dispara en fuego cruzado y a granel. Cuando todo se convierte en objetivo de la metaforización, ningún sentido permanece estable en su trayecto metafórico, porque la trayectividad generalizada excede, en su excedencia de sentido, a todo vínculo de proporción, correlación que sin embargo exige la metáfora, en particular bajo la forma canónica de la correspondencia analógica.

Pareciera, llegado el análisis de la cuestión de la metáfora a nuestros días, que Derrida me exime de la objeción de mi estimado colega, en cuanto traicionada por el exceso de su propio impulso, la metáfora no llegaría a intervenir, por encontrarse en vías de extinción, en ningún contexto teórico. Tal privación de existencia efectiva le impediría, *strictu sensu* incluso y sobre todo *a fortiori*, desviar el sentido recto del concepto. Sin embargo, el auxilio que me presta Derrida es al mismo tiempo mayor que la inhabilitación de la metáfora e ingratamente correspondido de mi parte, en cuanto el propio autor de «La retirada de la metáfora» se vale ante todo de idéntica figura de «vehículo», inhabilitada empero por la vía de un exceso de aceleración desequilibrante, para intervenir siquiera en tanto insatisfactoria prótesis metafórica del concepto:

Metaphora circula en la ciudad, nos transporta como a sus habitantes, en todo tipo de trayectos, con encrucijadas, semáforos, direcciones prohibidas, intersecciones o cruces, limitaciones y prescripciones de velocidad. De una cierta forma —metafórica, claro está, y como un modo de habitar— somos el contenido y la materia³⁶ de ese vehículo: pasajeros, comprendidos y transportados por la metáfora.

El auxilio que me presta Derrida es *ametafórico* por partida doble. En primer lugar porque el término «vehículo» no vehiculiza ninguna metáfora del vocablo

36 Derrida, J. «La retirada de la metáfora» *Universidad Arcis*, p. 1, disponible en <http://www.ddooss.org/articulos/textos/derrida_metafora.pdf> (Acceso: 05/11/11).

«vehículo». Es decir, no vehicula un trayecto de sentido que podamos transportar metafóricamente más allá del foro y por encima del aforo del significado «medio de transporte».³⁷ En segundo lugar, Derrida presta por añadidura auxilio al propósito que esgrimo, en cuanto su texto declara a título expreso que la ubicuidad ciudadana de tal medio de transporte no puede considerarse metafórica. Es decir, que lo que desplaza no desplaza de un punto a otro en cuanto la geometría involucrada en el trayecto pudiera suponer radicación alguna. Estamos ante una trayectividad de los trayectos que se desplazan entre sí.

Ni metafórica, ni a-metafórica, esta «figura» consiste singularmente en intercambiar los lugares y las funciones: constituye el sedicente sujeto de los enunciados (el hablante o el escritor que decimos que somos, o quienquiera que crea que *se sirve* de metáforas y que habla *more metaphorico*) en *contenido* o en *materia*, y parcial encima, y siempre ya «embarcada», «en coche», de un vehículo que lo comprende, lo lleva, lo traslada en el mismo momento en que el llamado sujeto cree que lo designa, lo expresa, lo orienta, lo conduce, lo gobierna «como un piloto en su navío».³⁸

Esta generalización trayectiva del sentido supone, para Derrida, la trivialidad del propio sujeto, convertido en un tropo más del transporte vehicular de figuras. Conviene tener presente que tal movilización incondicional proviene de una descarga en ráfaga de la re-tirada, es decir de la incontinencia propia del exceso que descerraja un tiro, por ejemplo, el que se apuntó al blanco de la flecha.

Nuestra ingratitud hacia el planteo derridiano interviene, con respecto al blanco del impulso metafórico, en su círculo de centro. Derrida conserva, en cuanto subordina la figura —término que por lo demás entrecomilla para señalar que no lo acepta sin reparos— al vehículo que la transporta, la condición vehicular del desplazamiento. Es decir, la pre-ponderancia del orden —eventualmente ciudadano, jurídico y reglamentario, etc.— respecto a la transferencia de sentido que lo transita vehicularmente. La propia *grammé* derridiana obtempera ante el sigilo gramatical que propicia un trazo. Podemos hablar, y algunos lo han hecho, de una gramática del pensamiento que sigue las huellas de un procedimiento.

Sin embargo, la noción de vehículo que sostiene mi ponencia es ingrata con Derrida y también con el diccionario porque es neológica. En el empleo que le adjudico, el vehículo determina la trayectividad e incluso la *destinancia*, otro neologismo que habilita tal *vehiculación* virtual.

Mi trabajo es un estudio sobre el relato, pero también sobre el trayecto. Esa es la principal diferencia con Ricoeur, pero no con Deleuze. Yo no trabajo sobre el objeto y el sujeto, —esa es la tarea del filósofo—, sino sobre el trayecto. Incluso, he propuesto inscribir el trayecto entre el sujeto y el objeto e inventar el neologismo «trayectivo» para agregarlo a «subjetivo» y «objetivo».

37 Ver al respecto la entrada «vehículo» en *Diccionario de la Real Academia Española* <http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=cultura> (Acceso: 06/11/11).

38 Derrida, J. «La retirada de la metáfora» *Universidad Arcis*, p. 1, disponible en <http://www.ddoos.org/articulos/textos/derrida_metafora.pdf> (Acceso: 05/11/11).

Soy, pues, un hombre de lo trayectivo y la ciudad es el lugar de los trayectos y de la trayectividad.³⁹

La noción viriliana que reivindicamos en tanto sinónimo de «realidad», esto es «medio provocado por un vehículo», supone que la realidad es un efecto asociado a la velocidad que alcanza un vehículo, asociación tan libre como dispar, que inhabilita todo trayecto entre puntos indiferentes al mismo desplazamiento vehicular. En este trayecto condicionado por el vehículo y no por el mapa, la contingencia interviene en tanto disyunción con el propio medio impelido, latitud de ajenidad concitada por la velocidad alcanzada.⁴⁰ En razón de esta modulación contingente de la realidad, o sea de la índole ontológica de la experiencia, la contingencia depende asimismo del vehículo que la concita, precariedad de todo vínculo que restituye por necesidad de equilibrio la figura del conductor del vehículo, mientras en Derrida se confundía con la multiplicidad de los efectos de trayecto generados por la ultra-metaforización. Desde el punto de vista derridiano acerca de la desaparición de la metáfora por un excesivo dispararse del transporte, el vehículo vehicula figuras y sentido que son asimismo sujetos, en el sentido pleno del francés, que denomina por igual «sujet» al tema y a su enunciador.

El neologismo conceptual «vehículo» no supone, desde el punto de vista aquí adoptado, el trayecto entre dos o más, sino ante todo, la posibilidad de dos o más como efecto de un desplazamiento que encuentra un medio ajeno a sí mismo, pero activado por su pro-vocación. En este último sentido que incorpora el guión, el vehículo invoca una realidad que le compete por su propio ejercicio, de forma que tal ejercicio se ejerce de cara a una circunstancia. Como toda circunstancia y contingencia, tal enrostrar los efectos de la propia conducta habilita la visual de una conducción, incluso de cara al retrovisor. El conductor está en el medio del medio de transporte y transporta al desplazarse también el propio medio contextual, en cuanto tal medio es provocado asimismo por el desplazamiento del vehículo, generando múltiples puntos ciegos para la conducción, pero concediendo asimismo una sinestesia del trayecto.

Una sinestesia más allá de sí mismo no puede dejar de ser contingente, sobre todo si supone que la realidad es un efecto del cotejo activo, aunque no necesariamente una prolongación del sí mismo. Por el contrario, si la subordináramos a la necesidad, toda conducción supondría una extensión de mismidad que reduce el vehículo al transporte entre dos puntos.

El símbolo

La condición simbólica adquiere ribetes decisivos para una teoría de la globalización, si la explicación requerida se plantea en clave de vínculos determinados por la tecnología. En esa perspectiva, la mediación se vincula estratégicamente con la transmisión a distancia y pone en cuestión el naturalismo de la transmisión presencial. El vínculo natural se encuentra en crisis, en razón de

39 Virilio, P. (1997). *Cybermundo ¿una política suicida?*, Chile: Domen, p. 41.

40 Viscardi, R. (2011). «Individualidad enunciativa y crisis de la mediación» en *Actas de III Jornadas de Investigación y II de Extensión*, 2011, Montevideo: FHCE-Udelar. Publicación en CD-rom.

la sustitución de las condiciones presenciales de interacción por la actividad en medio virtual. Asimismo, la artificialidad de la tecnología mediática perturba la articulación edificante entre progreso y cultura, regulada en una perspectiva positivista por la mediación natural entre conciencia y experiencia.

La sustitución tecnológica de la mediación natural trae a un primer plano el devenir simbólico, en cuanto su actuación no solo registra y selecciona los eventos, sino que también configura el medio artefactual propio de una interactividad de redes. En el presente de la vinculación a distancia, la mediación no cumple con los protocolos presenciales característicos de una índole empírica de la naturaleza. En efecto, si se entiende por acepción de la necesidad una repetida continuidad de la secuencia natural, nada es necesario en la emisión artificial, como no sea la contingencia que «inclina sin necesitar» en el sentido de Leibniz. La determinación contingente de la necesidad adquiere, en razón de una emisión liberada de la índole secuencial de los ciclos naturales, un sentido oximorónico en la expresión y neológico en el concepto, a la vez que configura el principio rector de una libertad posnatural. Desde el punto de vista formal del acontecer, la determinación artificial de la virtualidad concuerda con el criterio leibniziano de una contingencia que no se aviene con la necesidad en el mundo, sino que la posterga hipotéticamente en tanto relación constitutiva del acaecimiento natural: «Esta es la razón por la que, hablando con propiedad, todo el mundo y cuanto sucede es contingente, cupiendo afirmar que todas las cosas del mundo carecen de necesidad absoluta, aunque no adolezcan de necesidad hipotética o de relación».⁴¹

Sin embargo, mientras en Leibniz la contingencia suponía un acaecimiento singular del orden, previsto sin embargo desde la condición supérstite de la armonía preestablecida, propia de la divinidad en tanto mismidad entre existencia y pensamiento, la contingencia de la emisión a distancia no se inclina sino por preferencia singular. Esto significa que el orden que oficiaba de matriz de la condición simbólica, incluso para regular su variación posible en el horizonte de la información natural disponible, se diluye en tanto criterio de equilibrio armónico. Al mismo tiempo, la condición simbólica que suponía el perfil de fragmentación más fino, ya no del astrágalo, sino de la conciencia en cotejo con la experiencia, se encuentra subrayada en tanto línea de conducción de un equilibrio precario pero sujeto a autogestión. En tanto reunión de dos partes (el perfil de fragmentación más fino, propio del astrágalo) o de dos lugares (la trayectoria del disco lanzado por el discóbolo), el símbolo se encuentra particularmente requerido, desde el punto de vista de una tensión inminente con el otro que proviene de la índole virtual de la conducción, es decir, aquella dotada de la máxima potencialidad concebible. Este gobierno de la potencialidad configura asimismo la virtualidad propia de una conducción que dirime, en términos de un equilibrio siempre precario y siempre perfectible, la índole perentoria de una trayectividad simbólica de la emisión.

41 Leibniz, W. (1990). *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid: Tecnos, p. 24.

La sabia contingencia: una idiosincracia planetaria⁴²

La subjetivación entre redes

La subjetivación se vincula, en una primera interrogante, a la inscripción primordial de ese concepto en la obra de Michel Foucault. Una segunda cuestión refiere a la propia inscripción de la obra de Foucault en nuestra coyuntura teórica. Una clave para vincular los dos temas, consiste en el concepto de «red». Gabilondo emplea «red» en tanto que sinónimo de «dispositivo».⁴³ En Foucault este último término significa el entramado de acciones y concepciones en que se desenvuelve, siempre desplazada por un margen de sí misma, la condición humana. Se plantea ese desplazamiento perenne, en el sentido fuerte de un descentramiento de la conciencia y la subjetividad, que constituye una de las constantes significativas de la obra de Foucault. En cuanto el sujeto no es nunca definitivamente (ni definitivamente) igual a sí mismo, en ningún género de existencia (social, cultural, intelectual), la subjetivación interviene con relación a un más allá (de sí mismo) que configura un ámbito propio a la «guarda de sí» («souci de soi»). La propia ajenidad relativa de este más allá manifiesta su inscripción existencial en el mundo de la intersubjetividad y por consiguiente, en una alteridad de la conciencia con relación a su propia condición (*alter ego*). La acción que deriva en descentramiento pertenece a un mismo campo que la acción que la interfiere a partir de la ajenidad. Este campo en su mismidad paradójica de descentramiento perenne presenta un criterio para el concepto «red». La noción de «virtualidad», en tanto que actividad intelectual contrapuesta a una condición natural correlativa, se contrapone tanto a la noción de «realidad» como a la noción de «actualidad», en tanto que condición eficiente de los acontecimientos.⁴⁴ Pero además, adquiere la significación de «falsa realidad», en cuanto apariencia o manifestación meramente ilusoria.⁴⁵ En este último caso, la noción de esencia como lo propio de una realidad no se refiere al contenido del pensamiento, sino al contenido de un objeto natural, suponiendo continuidad entre el pensamiento y la realidad. Se diferencian entonces dos sentidos de virtualidad: «protoactualidad» y «anti-realidad» por un lado y «falsa realidad» por el otro.

Los dos primeros se vinculan con la metafísica cristiana y la interpretación que esta hará del concepto de «*energeia*» aristotélico. Por otro lado, se vinculan al fisicalismo en tanto que trasfondo conceptual predominante en la ciencia moderna, a partir del paradigma físico-matemático. Este último se articula, con posterioridad, al empirismo organicista.

La característica virtual de la red digital la diferencia conceptualmente de la red en el sentido de «dispositivo» (ver Gabilondo *supra*), o incluso de otras

42 Publicado en Revista *Comunicación* 2 (2004) 187-193, Sevilla: Universidad de Sevilla.

43 Gabilondo, A. (1990). *El discurso en acción*, Madrid: Anthropos, p. 170.

44 Baudrillard, J. (2000). *Mots de passe*, París: Pauvert-Fayard, pp. 51-52.

45 Lalande, A. (1983). *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*, París: PUF, p. 1211.

acepciones posestructuralistas del término. La diferencia significativa entre los dos conceptos de «red» consiste en que el primero surge de una radicación de la noción de texto en la noción de experiencia. Esta intervención del concepto de discurso en tanto que imbricación determinante de pretexto, texto y contexto, se constituye en *analogon* de la propia realidad en su significación ontológica de presencia (serahí).

Por el contrario, la noción de «red digital» no admite analogía válida con la noción de texto y menos con la de realidad natural que toda textualidad prefigura, ya que lo propio de la red digital no es la continuidad entre lectura y escritura, sino la discontinuidad intelectual entre el artefacto (obra del intelecto) y el mundo (la distancia natural).

En esa medida, el concepto de red digital prolonga y radicaliza el criterio posestructuralista de la discontinuidad constitutiva de la experiencia discursiva. Sin embargo, ese relieve alternativo del criterio de discontinuidad no supone el descentramiento de la conciencia (como consecuencia de la insoslayable inscripción contextual y pretextual del texto), sino la ruptura sistemática entre el vínculo arbitrario artificial y el vínculo preceptivo natural. La red digital no es un *corpus* real del texto, sino la puesta de relieve *in limine* del artificio intelectual, contrapuesto a la condición presencial de la naturaleza. En esa inscripción se subraya el criterio de cierre de malla, antes que el de inscripción real, para caracterizar el concepto de «red».

Red digital por sujeto pensante

La subjetivación foucaultiana se infiere de la discontinuidad que sería lo propio de todo *corpus* discursivo. En razón de esa discontinuidad, la «guarda de sí» toma a cargo al sujeto en tanto que partícipe impar de una circunstancia. Por consiguiente, la «guarda de sí» no se inscribe en un programa o ninguna consistencia de índole conceptual, sino en la experiencia de un límite gobernado, en cuanto es la propia actuación del sujeto la que se pone —a sí misma como «sí mismo»— al límite del vínculo público. La gobernabilidad de una conducta sustituye al ordenamiento de la razón, con la consiguiente sustitución de una racionalidad subjetiva por una racionalidad supra-subjetiva (subjetivación). Esta última funda la reinterpretación de la máxima del oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo» no se lee introspectivamente, sino escénicamente, en cuanto participación singular en el conjunto de la dramaturgia pública.⁴⁶ El sujeto se individualiza desde lo público a lo privado, descentrado desde el inicio de su participación política. Construye su personalidad ética a través de la «guarda de sí», que consiste en la educación de las pasiones bajo la tutela ejemplar del maestro.

Foucault procura plantear la conducta en su desenvolvimiento y matriz, por encima y más allá de la conciencia y la subjetividad, para evitar la reedición del esencialismo psicológico que combatió desde siempre. En aras de la explicación de la conducta pública, se encuentra paradójicamente convocado a partir de un *sí mismo*. La reformulación de este último en tanto que «guarda de sí» posibilita, en

46 Foucault, M. (1991). *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, pp. 50-51.

la perspectiva foucaultiana, la descripción de la conducta individual bajo determinaciones que no se centran en el sujeto. En razón de este descentramiento, se replantea la *subjetivación* en tanto que inscrita en el devenir de la *polis*. Por consiguiente, la *subjetivación* trasciende una formulación sistemática de la razón y de la propia necesidad teórica, en tanto que formalización proposicional con destino declarativo. A la superación del paradigma introspeccionista de la conciencia, le corresponde el abandono del perfeccionamiento formal (tautológico) del conocimiento en tanto que criterio de la teoría: «La segunda razón es que en la filosofía teórica, de Descartes a Husserl, el conocimiento del yo (sujeto pensante) adquiere una importancia creciente como primera etapa en la teoría del conocimiento».⁴⁷

La subjetivación, atada al devenir de la *polis* a partir de una educación sentimental del saber —«el amor filosófico»—,⁴⁸ no pertenece a un orden supérstite e inalterable. La «guarda de sí», en tanto que gobierno de inclinaciones, no perfecciona el núcleo rector de un único orden, sino la actuación contingente de un individuo. La sabiduría, máxima dignidad posible del conocimiento, trasciende en su índole idiosincrática la completud formal de un sistema proposicional.

La clausura formal, que es la característica «*more geométrico*» de la concepción cognitiva del saber,⁴⁹ constituye sin embargo el núcleo determinante de la red digital, en cuanto el propio vínculo virtual —en cualquier sentido admisible de este último término— supone el cierre de malla artificial (informático).

La mismidad de la relación no supone un «sí mismo» (que motivara en Foucault el cuestionamiento de la conciencia-introspección) sino el «invariante relacional»⁵⁰ que subordina la identidad a la exactitud de una relación conceptual (y por consiguiente al concepto moderno de relación —medida conceptual —matemática— de una distancia natural —física—).

Esa radicación de la condición cognitiva del saber en la mediación del artefacto (interfaz virtual), transforma las características de la vinculación social y comunitaria.⁵¹ En particular elimina la homología entre la actividad social y la condición natural, por vía de consecuencia, elimina también la supeditación de la legitimidad conceptual de la verdad a la *stasis* geométrica (ver Rosenberg, *supra*). La reversión de la supeditación de la verdad al fisicalismo (física matemática del siglo xvii) y al empirismo organicista (biologismo del siglo xix), motiva la actualidad insistente y multívoca de la interrogación ética.⁵² Esta persistencia de la cuestión ética no puede ser comprendida al margen de una ontología de la acción, constituida a su vez por la legitimidad del vínculo interactivo virtual (interfaz digital).

47 Ibídem, p. 55.

48 Ibídem, p. 57.

49 Rosenberg, M. (1997). «Física e hipertexto» en *Teoría del hipertexto*, Barcelona: Paidós, p. 329.

50 Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, París: Editions du Seuil, pp. 142-143.

51 Hiernaux, D. (2002). «Tempo, espaço e apropiação social do território : rumo à fragmentação na mundialização » en *Território, globalização e fragmentação*, São Paulo: Hucitec-Anpur, p. 96.

52 Serres, M. (1999). *Sobre las ciencias en la actualidad*, Montevideo: Licenciatura en Ciencias de la Comunicación-Universidad de la República, pp. 68-69.

La idiosincrasia planetaria

La eliminación de la identificación de la verdad con la condición de la proposición lógica (invariante relacional), también elimina la identificación de la necesidad (teórica, natural, etc.) con la exactitud de la formulación conceptual. Esta eliminación adviene paradójicamente por la formalización llevada al paroxismo, en cuanto surge con la interactividad virtual una puesta al límite del mundo, en tanto que conciencia de la naturaleza.⁵³ Tal puesta al límite del mundo suscita por reversión de las condiciones de la experiencia, un mundo al límite de la naturaleza, cuya condición de posibilidad es el acontecimiento artificial (actuvirtual y artefactual —ver I. *supra*).

La interactividad virtual incorpora más allá de su propia integridad formal (perfección del artificio) un intelecto en actividad (energeia) cuya *ratio* posible es —ante la *ratio* perfectamente artificial y artificialmente perfecta de la red— de índole idiosincrática.

La conciencia planetaria se constituye al margen del mundo en tanto que mundo de la naturaleza. Pero no se constituye al margen de la experiencia, en tanto que participación en el devenir paradójico de las proposiciones. La noción de contingencia en el sentido que le diera Leibniz, en tanto que condición no formalizada por el intelecto humano, que «inclina sin necesitar» con acción eficiente en la realidad,⁵⁴ reviste una dignidad de nuevo cuño. Esta dignidad tiene un carácter predominantemente ético, en cuanto supone una reversión del ordenamiento cognitivista que legara la modernidad, en tanto que subordinación de la distancia natural a la medida conceptual (ver Balibar *supra*). Esa subordinación, en cuanto anclaba en una formalización que cristalizaba la teoría en un *desideratum* «*more geometrico*», desacreditaba el relieve contingente que la paradoja instala incluso en la experiencia proposicional.

Con la puesta al límite virtual de toda realidad objetiva, en razón del invariante relacional que constituye toda artefactualidad informática, la mismidad se apodera de la interfaz digital y de su interactividad virtual. Una conciencia planetaria asoma en una única inteligencia artefactual de la red, cuyo cierre de malla artificial deslinda toda responsabilidad por el acontecer natural. El deslinde artificial de la red digital no excluye sin embargo, sino que requiere *a priori*, un cada quién de cara al vínculo artificial. El sí mismo de la red es vacío, en tanto que mismidad, requiere la contingencia de una acción idiosincrática para configurar (el sentido propio de) la acción de índole virtual. La sabia contingencia consiste en una mediación inefable del artefacto, que sin embargo concita por la propia conciencia planetaria de la red, la integración idiosincrática de una acción contingente.

53 Mitchell W. (2002). *E-topia*, São Paulo: Senac, pp. 195-196.

54 Dascal, M. (1996). «La balanza de la razón» en *La racionalidad: su poder y sus límites*, Buenos Aires: Paidós, p. 377.

La maquinación *glocal*⁵⁵

Figuras contendientes

Dos figuras, «globo» y «mundo»⁵⁶, parecen abrir paso a la discusión que concitan las denominaciones «globalización» y «mundialización». Ambas acepciones en cotejo forman parte de contextos y tradiciones disímiles,⁵⁷ que las adoptan con sesgos diferentes, vinculados a la actual integración tecnológica de escala universal. En cuanto se extiende desde el sentido figurado en lengua natural hasta la inferencia axiomática de la figura geométrica, la versatilidad propia del término «figura» se vincula, en esta discusión, a una designación en disputa acerca de la coyuntura universal.

Esa discusión parece alimentarse de cierta familiaridad que reúne a las significaciones contendientes, en aras del criterio de un confín universal de la experiencia humana. En cuanto tal confín alcanza necesariamente rango planetario, en un sentido propio de «totalidad terráquea», la noción de «mundo» se vincula en primer lugar con la figura cartográfica del globo. Esa insoslayable dependencia recíproca parece sugerir que la disputa entre «globo» y «mundo», que reclaman un mismo ascendiente primordial sobre la denominación de la actualidad, quizás también configura, en base planetaria, cierto confín intrínseco a la cuestión que se plantea entre «globalización» y «mundialización».

En tal caso el confín no redundaba en distancia de horizonte, sino que se inscribe solapadamente entre el volumen insinuado por un esferoide y la experiencia requerida por la *mundialidad*. La cartografía del globo ancla, ante la globalidad de un mundo, en la tierra de la misma mirada que figura un mapamundi. Desde el punto de vista que sostuvo Husserl, la noción de «tierra» presenta una condición trascendental que se yergue desde su propio piso de mirada. A los ojos del «aquí y ahora» que constituye la significación de «tierra» en tanto reflexión fenomenológica, el conjunto del planeta denominado «Tierra» constituye una *objetividad* ideal, efecto propio de una mirada elevada desde el suelo trascendental del concepto.⁵⁸

55 Publicado en Viscardi, R. (2012). «La maquinación glocal» en *Encuentros Uruguayos* n.º 5, pp. 400-405, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, <http://www.encuru.fhuce.edu.uy/index.php?option=com_content&view=article&id=65>

56 Mientras la índole cartográfica de la figura del globo terráqueo no merece discusión, cabe recordar, respecto a la figura del mundo, que Heidegger la asocia con la propia índole de la modernidad en tanto «imagen»: Heidegger, M. (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*, París: Gallimard, p. 120.

57 Contra la tradición anglosajona que prefiere el término «globalización», la tradición francesa adopta el término «mundialización», confiriéndole un alcance comunitario que el primero soslaya. Ver respecto a esta discusión: Tassin, E. (2002). «Globalisation ou Mondialisation?» dans *Dictionnaire Critique de la Mondialisation*, París: Le Pré aux Clercs, pp. 171-173.

58 Husserl, E. (1995). *La tierra no se mueve*, Madrid: Editorial Complutense, pp. 22-25.

A partir de la radicalización husserliana de la *idea* kantiana en la subjetividad trascendental, la propia condición de los límites carece de naturaleza previa. Atribuidos por Kant respectivamente al espacio y al tiempo,⁵⁹ el «sentido interno» y el «sentido externo» no alcanzan por consiguiente a laudarse, en términos de una intersección constitutiva de la experiencia, esa sutil heterogeneidad que se establece entre «globo» y «mundo», en tanto figuras del conjunto terráqueo que hoy se disputan el patrocinio de la circunstancia humana. Tal heterogeneidad no contrasta con una apacible homogeneidad que asomaría, ingenuamente presente, más allá del borde de una conciencia. Por consiguiente, la orilla que supone tal confín no se desmarca de quien la considere, a la manera de una magnitud que admitiría medida, sino que este confín se yergue en la controversia con el término antecedente y asimismo contrapuesto.

La heterogeneidad corresponde así a una habilitación diferenciante, provee una derivación genealógica que no se remite a un ejemplar previo y que implementa un avenimiento circunstancial. En el mundo de la globalidad planetaria, la fusión cultural provee el ejemplo permanente, como si por acaso, de esta hibridación de estilos que une el *candombe* uruguayo con el *beat* anglosajón, por una vía que fisura las clasificaciones. Tal mixtura de géneros y estilos corresponde a una «hiperenunciación», que expresa ante todo una maquinación genealógica de figuras propias.

Sin embargo, convocada por la controversia entre «mundo» y «globo», una heterogeneidad de la enunciación parece adueñarse de la generación de diferencia, incorpora también el diferir polémico que pone distancia entre dos términos contrapuestos. Esta incitación que pone en liza las significaciones se vincula, por una vía sugestiva e insistente, con una concomitancia entre los términos en disputa, que atiza la discusión a partir de cada uno de los términos involucrados.

Tal recursividad de los contradictorios ha sido frecuentemente aducida en tanto característica propia del espacio y del tiempo, necesitados uno y otro de la intervención del término alternativo para alcanzar significación propia.⁶⁰ En el caso de la alternancia crítica entre «mundo» y «globo», el elemento diferencial con respecto a la recursividad gnoseológica propia del continuo espacio-temporal, consiste sin embargo en la intervención recurrente de la figura (y no solo de la traída a colación) del otro, en tanto excéntrico «*tertium datur*» entre dos inicialmente contrapuestos. Así como no se puede suponer un globo terráqueo sin figura mundial, no se puede postular un mundo terreno sin figura global.

El tercer término no se presenta por lo tanto excluido de un impar lugar real, como efecto necesario de una única realidad posible para la verdad, sino que adviene en tanto tercero convocado por los dos primeros, ante la consideración que pretende abordar lo crucial de la cuestión. El tercero incluido supone

59 Kant, I. (1944). *Critique de la raison pure*, París: PUF, pp. 72-73.

60 Heidegger, M. (1986). *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 462-463.

la mediación diferenciada en una misma voluta de sentido.⁶¹ En procura de la significación de las sustancias, Descartes interrogaba para dirimir el asunto a las mismas imágenes, en el entendido de que expresaban lo propio a las entidades sustanciales.⁶² En cuanto desde nuestra experiencia de la globalización o mundialización, el cotejo entre las dos denominaciones pasa ante todo por las figuras que las presiden respectivamente, el criterio cartesiano de «preguntarle a la imagen por la sustancia» parece encontrarse subvertido en orden de prioridades, en cuanto para nosotros adviene por medio de la imagen planetaria la propia existencia de un mundo o un globo como tales. Tal primacía de la imagen en tanto «tercero incluido» en la mediación entre «globo» y «mundo», llega a ser generativa del sentido ante el que oficia de intermediaria, aunque esta disposición ternaria por inclusión (de un tercero mediador) no solo da pábulo a la teoría de los medios de comunicación como tales, a través en particular de la concepción McLuhiana de un «medio total»,⁶³ sino que incluso se adueña de la propia consideración del método, si nos atenemos a la propuesta de Agamben.

La inclusión ternaria

La lectura de la arqueología foucaultiana por parte del profesor de la universidad de Venecia destaca la primacía investigativa del «punto de surgimiento del fenómeno», que no se remite ni a las referencias documentales ni a las acepciones tradicionales, en cuanto explaya a partir de sí tanto las premisas como las conclusiones de un desarrollo, a punto tal que altera intrínsecamente los sentidos respectivos, tanto de las fuentes documentadas como de la interpretación que les da lectura. En tanto alternativa a un vínculo entre un sujeto y un objeto confinados en lugares anclados, se configura con ese proceder un confín por medio de la interrogación, que a su vez lleva la mirada hacia lugares ajenos a la frecuentación consabida. Desde esta perspectiva, toda composición de lugar investigativa parte de una discordancia que afecta a los lugares cristalizados y los somete a un desplazamiento itinerante, a partir de la mediación soberana de una interrogante.⁶⁴

El tercero incluido que expresa la mediación, así como la imagen que le sirve de intermediaria, parecen haberse sobrepuesto a los términos que debieran acotarlos, de manera que la maquinación conceptual genera un desplazamiento geográfico de las configuraciones y los confines, que lleva a configurar el confín a partir de la misma mediación de la imagen, mientras se configura un vínculo insumiso entre las partes, en tanto pergeña un desplazamiento sin prejuicio de lugares.

61 Sobre el concepto de «tercero incluido»: Viscardi, R. (2005). *Guerra, en su nombre*, Sevilla: ArCiBel, p. 55.

62 Descartes, R. (1979). *Méditations métaphysiques*, París: Flammarion, p. 107.

63 McLuhan, M. (1998). *La galaxia Gutemberg*, Barcelona: Círculo de lectores, p. 13.

64 Agamben, G. (2009). *Signatura rerum*, París: Vrin, p. 103.

Este desplazamiento agramatical parece gobernar la significación del término que se ha pretendido alternativo respecto a «mundialización» y «globalización», esto es, *glocalización*. Como lo señala Virilio, lo local no conserva vínculo propio ni con lo global ni con lo mundial, ya que las dos figuras planetarias del todo tienen como efecto disolver lo local en la interfaz planetaria de los lugares entre sí.⁶⁵ Antes que propender a una figura en particular, la *glocalización* parece la *khôra* de todas las figuras, receptación propicia a la impronta que reclame, llegado el caso, sus derechos de lugar. El lugar de la *glocalidad* irrumpe entonces como la efracción enunciativa, reviste la forma sutil de la singularidad contingente, que revoca por sus fueros de impronta toda localización previa.

El sentido de «figura» en tanto «firma de una forma», silueta, perfil o *definiens* de la formulación, se presta con particular ductilidad para ocupar ese lugar del pronunciamiento insumiso a cualquier orden. Esta desvinculación entre el advenimiento de una figura y un trasfondo de orden que convoca la noción de «glocalidad», trasunta por excepcionalidad de figura la crisis que se instala entre orden y cuerpo. La noción de «cuerpo terminal» que expresa un orden de redes interconectadas, supone asimismo que la actividad se desempeña como interfaz en el conjunto de la red, antes que en un cuerpo en particular.⁶⁶ Tal «cuerpo terminal» carece de profundidad orgánica, en cuanto proyecta en pantalla los intercambios del conjunto que lo incorpora, por igual cuando actúa en tanto receptor, como en calidad de emisor de mensajes.

La velocidad de interfaz

Esta situación de interfaz que configura el confín de una red cibernética corresponde al ejercicio de una velocidad absoluta con respecto a la percepción humana, que supone una alternativa al criterio general que explica la velocidad en tanto relatividad entre fenómenos. En este punto, la velocidad absoluta de la emisión electrónica transforma la noción misma de velocidad, en cuanto no expresa una relación entre fenómenos (pongamos por caso, la partida y la llegada). En razón del propio carácter absoluto que adquiere ante la condición humana, tal velocidad configura el medio en tanto confín de figuras: emisor y receptor figurados por ejemplo en sendas ventanas de las respectivas pantallas. El confín no es aquí la geografía, sino la infografía.

En razón de su condición instantánea en la interfaz infográfica, vehículo y mensaje son sucedáneos el uno al otro, de forma que la consecuencia que se genera a partir de una decisión afecta por igual al vehículo tecnológico que la transmite y a quien la toma. La publicación de archivos secretos de una potencia mundial, por ejemplo, genera tanto la inculpação sistemática de su gestor como la inflexión estratégica de la diplomacia en la inteligencia de redes. Incluso, quizás la noción misma de tecnología, que une intrínsecamente una implementación

65 Virilio, P. (1995). *La vitesse de libération*, París: Galilée, pp. 153-154.

66 O. cit., p. 23.

a una inteligencia, sea indiscernible al margen de esa unidad del medio y del contenido, que cuestiona la identificación de la necesidad con la permanencia. El riesgo tecnológico supone que la índole del vehículo transmisor, en cuanto gobierna el desarrollo del presente, determina asimismo el pro-venir y el por-venir de la decisión, es decir, amenaza tanto su fundamento como su destino.

En cuanto la mediación y la imagen, tecnología electrónica mediante, se encuentran igualmente supeditadas a la velocidad de un vehículo de transmisión, caducan *ipso facto* en la función intercesora que remonta al menos hasta la angelología, como lo señalara McLuhan,⁶⁷ para pasar a integrarse entre las modulaciones posibles del vehículo que vincula entre distancias. Vehículo, velocidad y medio componen una tríada sustitutiva del antiguo orden, que articulaba entre sí en clave de trascendencia, sentido, mediación e imagen. Así como aquel orden de creación divina era indisociable de una «intención de significación»,⁶⁸ este equilibrio precario de la tecnología es indisociable de un «equilibrio de conducción». El reposicionamiento de la trascendencia que ha transitado por la secularización tecnológica de la teología no implica, sin embargo, una mera inversión de la soberanía teológica, incluso si se considera la revolución copernicana de prosapia planetaria, sino que comporta también una reversión de la configuración y el confín de la comunidad.

Esta reversión parece vincularse ante todo a un replanteo de la figura, en tanto su versatilidad expresiva estampa la forma. La figura cesaría de ejercer una condición tributaria de la trascendencia de un proceso (formalmente determinado por el relato de una historia), que el ícono religioso expresaba en tanto halo de las figuras santas, para pasar a vincularse con la contemporaneidad tecnológica de la «glocalización». Esta «glocalización» hace lugar a lo que Marramao ha denominado «hendíadis»,⁶⁹ un intervalo por fuera de todo fuero admitido. En cuanto para un régimen de globalización todo fuero admitido es todo fuero emitido, circunstancia que nos consta por una hipertrofia contenciosa de los derechos de propiedad intelectual, la localidad de tal globalidad supone ante todo un abrirse paso a la manera de la *vía rupta* que reclamaba Derrida para el método.⁷⁰

Por consiguiente, el abrirse paso en pos de una figura propia autoriza la fusión de las formas, en cuanto dé lugar a una estampa genuina. Quizás algo así ha ocurrido con las figuras de «globo» y «mundo», fusionadas en la acepción de «glocal», insumisa por igual al lugar dictado por la totalidad del mundo o del globo. El destino de la comunidad política, vinculado ante todo al vehículo tecnológico que supone una «equilibrio de conducción», no alude por consiguiente al desenlace final de un proceso, sino a la singularidad de una existencia por venir en el propio trance del presente.

67 McLuhan, M. Powers, B. (1989). *La aldea global*, Barcelona: Gedisa, p. 133.

68 Pinchard, B. (1991). «L'individuation dans la tradition aristotelicienne» dans *Le problème de l'individuation*, Paris: Vrin, pp. 42-43.

69 Marramao, G. (2006). *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires: Katz, p. 81.

70 Derrida, J. (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Buenos Aires: Paidós, pp. 38-39.

La verdad del equilibrio⁷¹

La verdad en equilibrio

Hacia principios de diciembre del año pasado (1998) un grupo de estudiantes de Ciencias de la Comunicación me solicitó una entrevista para un registro audiovisual, destinado al pasaje de curso en Sociología de la Comunicación. Sin preparación, la entrevista planteó una pregunta sorprendente con relación al repertorio temático de los estudios en comunicación:

¿Por qué se percibe cierto auge del malabarismo y la acrobacia?

Durante los fines de semana, un grupo de aficionados se reúne en un parque próximo al centro de Montevideo, para ejercitarse en artes del equilibrio. Asimismo, suelen presentarse en algunas fiestas de corte innovador.

Dos asociaciones surgieron al instante. Con *El cielo sobre Berlín* de Wim Wenders y su bailarina acróbata enamorada de un enamorado de los cielos. Por otro lado con cierto auge de los juegos de riesgo, que llevan el cuerpo a un suspenso de vida o muerte. Esas asociaciones ampliaron mi interés por el tema, en el sentido de la actualidad. Sin embargo, se impuso con mayor vigor la relación con el cuerpo que plantea Virilio, a través de una comprensión de la velocidad en tanto que *trayectividad*.

El equilibrio del equilibrio

La verdad desequilibra el equilibrio si (y solo si) propone algo propio. De no ser así la verdad integra un equilibrio y no alcanza relieve por sí misma. La verdad de un equilibrio excluye algo distinto del contenido propio que mantiene un sistema. Una verdad sin relieve alternativo no merece distinguirse de la constatación o la corrección. La designación verdadera connota un carácter conflictivo incorrecto para la actualización de cualquier estado de equilibrio.

[...] la referencia ajena no puede simplemente actualizar el «unmarked space» del mundo exterior, sino que tiene que designar algo como algo para que después pueda ser observado y criticado dentro del sistema.⁷²

El sentido de verdad caduca entre los límites del equilibrio, incluso en la formalidad del concepto, ya que una verdad clausurada no se distingue con ventaja de un estado de equilibrio. Por el contrario, este anhela incorporación de elementos externos aunque la ajenidad lo impida.

«A pesar de Gödel, no hay recursos externos.»⁷³

71 Publicado en Viscardi, R. (2002). «La verdad del equilibrio» en Revista *Actio* 1, Departamento de Filosofía de la Práctica, FHCE, Universidad de la República, Montevideo. <<http://www.fhuce.edu.uy/public/actio>>.

72 Luhman, N. (1997). *Observaciones de la modernidad*, Barcelona: Paidós, p. 164.

73 O. cit., p. 163.

La verdad y el equilibrio se excluyen mutuamente en la alternativa relativa al orden. Si los límites son puestos por la verdad, se denota la *arqué* verdadera de la decisión. Si por el contrario la verdad no es sino contenido delimitado, la decisión carece de significación. La verdad desequilibra los límites de todo equilibrio, en cuanto pese a la limitación precedente, decide acerca de los mismos límites.

La acción relativa a los límites supera la disyuntiva «verdad o equilibrio», pero multiplica las distinciones, es decir las opciones entre lo uno o lo otro. Lo uno y lo otro, expresión de la trascendencia por medio de los límites, destaca en acto el equilibrio propio de la verdad y explaya el campo territorial de decisiones posibles. El equilibrio de la verdad no se encuentra en un sistema, sino en la verdad de la decisión: el paso de lo uno a lo otro.

«Il y va d'un certain pas.»⁷⁴

Este pasar por cierto paso marca el orillo de la lengua, cuya huella deja al paso un subrayado. Retrazar, apoyarse, destacar un límite propio de cuerpo de letra. El subrayado incorpora tamaño al carácter, pondera el adjetivo imponderable de cierto sentido de paso. Se trata de cierto paso. El paso de cierto tratar de decir.

«Qu'est-ce que cela peut vouloir dire?»⁷⁵

Lo que se dice de paso por el sentido, porque se es *por* tratar de ser.

«Car c'est de la ligne terminant toute détermination qu'il y va en ce pas.»⁷⁶

El/La orden: un equilibrio

Cabe considerar la posibilidad de un equilibrio sin verdad formal. Sin embargo, tal informalidad de la verdad conduce a un equilibrio ilimitado y contradice así la característica primordial del equilibrio: la identidad formal. La problemática del equilibrio se plantea a partir de la cuestión de los límites y la dificultad no se percibe si no se considera la limitación del significado de los límites, que retrotrae al significado de la delimitación del significado. Empero esta no puede consistir en un significado, que deniega *per se*, la delimitación que lo sostiene. La delimitación, en cuanto se comporta como condicionante del significado reitera la opción por la verdad antes que por el equilibrio. La cuestión aporética surge entonces ante la estructura del orden, en cuanto no admite otra jerarquía que la propia de una forma de equilibrio, ni otra determinación que la comparecencia de la verdad.

Entre le pas du *décès* qui marque déjà un double écart (par rapport à la vie ainsi quitée mais aussi au vivant en général puisque les animaux, dans cette hypothèse,

74 Derrida, J. (1996). *Apories*, París: Galilée, p. 23. «Se trata de dar cierto paso» (traducción R. Viscardi). «Se trata de dar cierto paso» (traducción R. Viscardi).

75 Derrida, J. (1996). *Apories*, París: Galilée, p. 23. «¿Qué es lo que eso puede querer decir?» (traducción R. Viscardi).

76 Derrida, J. (1996). *Apories*, París: Galilée, p. 24. «Porque es de la línea que termina toda determinación que se trata en este paso» (traducción R. Viscardi).

ne décèdent pas) et le *proprement mourir*, il y a donc une autre bordure. Si elle tient, cette autre bordure serait seule capable, c'est ce qui importe ici, de séparer, d'ordonner, de pré-ordonner ou de sub-ordonner les problématiques. Cette bordure donnerait lieu elle-même à une première clôture problématique, à un domaine de questionnement ou de recherche absolument préliminaire.⁷⁷

El tema del devenir no resuelve el problema porque lo sitúa en la teleología del orden: una decisión de verdad necesaria y suficiente o un estado de cosas inmutable. El devenir expresa la contradicción entre lo uno y lo otro, entre la verdad para otro de los límites y el equilibrio en uno del orden (la economía problemática de la decisión con base de sí o no).

Plantear el absoluto tampoco solventa la tensión entre verdad y equilibrio, porque somete al propio orden a la verdad de otro todo que sin embargo se pospone. La hipóstasis negativa del absoluto moderno (digo sin ser), bajo la forma del método reflexivo o de la evolución natural, no hace sino transferir la decisión a la representación o la historia. En los dos casos aquello que no puede estar en el lugar del sujeto dice la verdad del sujeto y el equilibrio del ser (el método, la evolución). Este absoluto moderno sustituye la contemplación teleológica por la denominación explícita, pero sin borrar el límite entre verdad y equilibrio que afecta a todo orden, tan solo lo convierte en decisión fundamentada.

Además, la ciencia nunca ha podido conquistar realmente otros sistemas funcionales, a veces incluso los ha rechazado y movido a procesos de autoubicación.⁷⁸

La hipóstasis negativa de la demostración argumental expresa que no puede valer de la cosa misma sino el significado correcto. Ello genera una división del valor y una mecánica de la decisión cuyo desenlace último es el escepticismo estadístico. Del orden solo sabemos lo que podemos medir, lo que podemos medir es probabilístico desde que la cosa misma debe ser dada por incógnita. De ahí a suponer que la decisión es un artilugio propedéutico azaroso, media un paso que lleva al azar como la misma decisión por la cosa. Se repone en términos de disyuntiva la dualidad entre la verdad de la decisión y el equilibrio de las cosas.

Esta relevancia de los veredictos científicos solo refiere, sin embargo, a lo que se demuestra no cierto. El saber científico mismo solo se representa válidamente como hipotético.⁷⁹

Ese equilibrio entre el orden de la decisión y el equilibrio del orden no puede lograrse sino al costo de una castración de la significación. El serrallo de la verdad es defendido por eunucos del orden. La disciplina que estos observan es forzosa,

77 Derrida, J. (1996). *Apories*, París: Galilée, p. 79. «Entre el paso del deceso, que ya marca una doble distancia (con relación a la vida así abandonada pero también a lo vivo en general ya que los animales, en esta hipótesis, no fallecen) y el *propriamente morir*, existe por lo tanto otro borde. Si subsiste, este otro borde sería el único capaz, según nuestro planteo, de separar, ordenar, pre-ordenar o sub-ordenar las problemáticas. Este borde daría lugar por sí mismo a una primera clausura problemática, a un dominio de interrogación y de investigación absolutamente preliminar» (traducción R. Viscardi).

78 Luhman, N. (1997). *Observaciones de la modernidad*, Barcelona: Paidós, p. 160.

79 *Ibidem*, p. 159.

la fuerza que han perdido los disciplina. Solo en una disciplina relativa al estado de cosas de un equilibrio puede conservarse la virginidad del deseo, bajo prohibición explícita de ejercicio propio. Cuando este ejercicio es convocado desde lo propio de la disciplina, sin someterla al equilibrio del control, surge la verdad del límite de la decisión, que es la opción por lo uno y lo otro: El/La Orden.

«Lo Uno se hace violencia (*L'Un se fait violence*). Se viola y se violenta pero se instituye asimismo en violencia».⁸⁰

La ruina del texto y el texto de la ruina amenazan por igual la *arqué* del orden del saber: la memoria. En cuanto el tesoro de la verdad puede ser considerado arqueológicamente, el orden subyacente surge como la verdad del orden adyacente. La cuestión del valor se apodera de los límites de la verdad y del orden del equilibrio, arrojando una decisión alusiva: lo heterogéneo en el origen, lo elusivo del secreto de la decisión escindida en equilibrio de la verdad.

Hay ahí, no hemos dejado de señalarlo aquí, una tensión incesante entre el archivo y la arqueología, siempre estarán próximos el uno de la otra, pareciéndose, ajenos discernibles en su co-implicación y sin embargo radicalmente incompatibles, *heterogéneos*, es decir, *otros en cuanto al origen, en divorcio en cuanto al arkhé*.⁸¹

Para Derrida, la heterogenidad en el origen de la propia memoria conmemora bajo título de arkhé un quehacer lapsario, la técnica del texto de la ruina y su inversión lapsaria de enunciado (la ruina del texto de la técnica) porque su principio en otro es ruina de sí *avant la lettre*.

«El sentido archivable se deja asimismo y por adelantado, co-determinar por la estructura archivante: comienza en la impresora».⁸²

La «multiplicidad organizada de los orígenes»⁸³ borra la memoria de la idea del texto, ya que todo texto es empleo gestual que suple la memoria antes que agregarse a una idea. Crea idea después de postergar la memoria del texto.

«Ainsi entendue, la supplémentarité est bien la *différance*, l'opération du différer qui, à la fois, fissure et retarde la présence, la soumettant du même coup à la division et au délai originaires.»⁸⁴

Retardar y espaciar lo mismo de lo otro, efecto de una postergación, antes que lo uno y otro, gestualidad de la escritura entre sí de dos manos. Este dúo es «diferencia en el trabajo de fuerzas» de uno y otro, ya que «nunca se escribe de una sola mano»⁸⁵ en suplemento de memoria de la idea del texto, por un «sistema de gestos»: la técnica.

80 Derrida, J. (1997). *Mal de Archivo*, Madrid: Trotta, p. 86.

81 *Ibidem*, p. 99.

82 *Ibidem*, p. 26.

83 Derrida, J. (1967a). *L'écriture et la différence*, París: Seuil, p. 334.

84 Derrida, J. (1967b). *La voix et le phénomène*, París: PUF, París, p. 98.

85 Derrida, J. (1967a). *L'écriture et la différence*, París: Seuil, p. 334.

El equilibrio de la experiencia

Esa discontinuidad del trabajo de creación textual *a posteriori* de la escritura podría asociarse con la práctica foucaultiana. Sin embargo, la parte de experiencia que encierra toda práctica desaconseja con relación a Foucault la misma noción de experiencia, siempre que la misma sea entendida en cuanto registro por parte de una conciencia. La actividad que conduce la práctica discursiva también es heterogénea, en cuanto la misma noción de diferencia surge de un entrecruzamiento del *a priori* formal y el *a priori* histórico. «L'*a priori* formel et l'*a priori* historique ne sont ni de même niveau ni de même nature: s'ils se croisent, c'est qu'il occupent deux dimensions différentes.»⁸⁶

Entendida de esta forma, la suplementariedad es asimismo la diferencia (*différance*), la operación del diferir que, a la vez, fisura y posterga la presencia, sometiéndola por lo mismo a la división y al plazo originarios (traducción R. Viscardi).

El *a priori* formal y el *a priori* histórico no son ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza: si se cruzan, es porque ocupan dos dimensiones diferentes (traducción R. Viscardi).

La diferencia es el registro propio de los cuerpos, propiedad de discontinuidad que registra el entrecruzamiento en tanto que diferencia-cuerpo, e inversamente por heterogeneidad al igual que en el «origen» derridiano, cuerpo-diferencia. La causa de lo mismo es causada por el otro que sí. Esta «inquietud de sí» arremolina la actividad en un dispositivo o red,⁸⁷ es lo que no es (la conciencia) en su dominio y conjuga siempre lo otro a través de una inquietud de lo mismo. Esta inquietud es desempeño técnico en su disimilitud activa consigo.

La verdad técnica de la experiencia plantea tanto en Derrida como en Foucault la extinción de la noción de orden en tanto que (representación de) equilibrio. Tal discontinuidad trascendente de la técnica amenaza a la noción de verdad, desdibujada por la misma heterogeneidad que debiera explicar, bajo consigna de equilibrio: El/La orden.

86 Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*, París: Gallimard, p. 169.

87 Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, p. 61.

El equilibrio de la ignorancia

La noción de *autopoiesis* que desarrolla Luhman en un último período no se apoya en el equilibrio de un sistema de comunicación funcional, sino en el equilibrio de lo no marcado en cuanto distingo en la distinción. La adscripción del distingo a lo no marcado de la distinción no transforma las condiciones del saber, pues este procede homologando observaciones, sino el de la ignorancia, abriendo una alternativa contrasistémica a la reproducción de la incompetencia.

En la comunicación de las organizaciones, la incompetencia puede ser reproducida bajo la forma de observación de descripciones, donde lo que se observa es la comunicación y no la clausura de su protocolo.

Y se podría decir de ellas, reconectando con la forma habitual de las declaraciones científico-sociológicas, que la sociedad desarrolla figuras intelectuales con las que soportar la inobservabilidad del mundo y hacer productiva su *intransparencia*.⁸⁸

¿Por qué se detiene Luhman a «reconectar con la forma habitual de las declaraciones científico-sociológicas»? Tal persistencia es deferencia de confianza en el equilibrio de la ignorancia. En cuanto distingo, ignoro lo que distingo en su propia distinción, es decir, en observación de su unidad. Esta unidad solo puede ser observada por una observación ajena al vigor de la distinción observada. La ignorancia en que me encuentro requiere, del otro que sí, el saber sobre la unidad de la distinción que actualmente hago.

«Esto excluye observar por sí mismo la unidad de la distinción, a no ser con ayuda de otra distinción.»⁸⁹

La misma capacidad cognitiva de la ignorancia, por serlo, puede ser mal usada. En vez de librarla a una búsqueda propia de lo otro, encadenarla a una obsecuencia de lo mismo, no obstante la carencia de mirada sobre sí. En ese caso, la reproducción de la ignorancia se confirma a través de la claridad de la misma observación de lo mismo.

«El conocimiento de la ignorancia oculta por su parte, como la *docta ignorancia* del cusano, el ámbito que está más allá de toda distinción.»⁹⁰

El conocimiento pertenece a la ignorancia de sí, por la misma y antitética razón que el contexto pertenece al entorno. Pero la/lo ignora doctamente, pese a lo cual se sigue observándole (la/lo) con denuedo y con éxito, es decir, en razón del mismo rigor que aduce el conocimiento la ignorancia sigue observándole, con éxito de comunicación de saber en la reproducción de la ignorancia de la ajenidad.

Y esto es tan trivial como cierto: no pueden ver la unidad de sus distinciones, es decir, ni la unidad de destrucción y supervivencia, ni la unidad de buenos y malos implicados. Tampoco pueden ver que advertir es una actividad compleja

88 Luhman, N. (1997). *Observaciones de la modernidad*, Barcelona: Paidós, p. 203.

89 *Ibíd*em, p. 202.

90 *Ibíd*em, p. 148.

cuya representación y cálculo requiere una lógica múltiple (que no existe, o al menos no en forma de «tablas de verdad»⁹¹).

En sí el peligro de tal situación, proviene de la disipación del orden como lo propio de un estado de cosas, cuya autoridad consiste en lo fundacional del *status*. La licuefacción de la autoridad es propia de la modernidad y no es sino comunicación de la ignorancia pretender resolverlo operativamente, es decir, como si la designación-observación-comunicación contara con el respaldo de la autoridad. «Trasladado a formas de comunicación, esto significa que ya no hay representación del orden, del orden de las formas esenciales del mundo y, consecuentemente, del orden de la conducta humana como así correcta y de otro modo falsa.»⁹² Lo equilibrado no proviene de una propiedad comunicable, sino de la distinción que llega a observarse, en sí porque desde otro. Este principio de equilibrio no obedece a la formalización, que lo remitiría a la consabida unidad de la distinción, desde donde se sabe lo que es observado y observable. El principio ecológico del saber es la ignorancia, tendiendo contra lo conocido por observación, a otra distinción que la observa a su vez. Esa otredad no puede ser marcada, pero demarca sin embargo, por una distinción incapaz de conocerse en sí misma, pero capaz de alcanzar la designación de una observación. Solo se sale de la ignorancia por lo ignorante de un saber y ese principio de equilibrio supone la verdad de *otro* equilibrio, la ecología de la ignorancia. «Quizá por eso sea aconsejable partir, incluso sin grandes diseños teóricos, de una ecología de la ignorancia, es decir, orientar la descripción a la forma tras de la cual yace actualmente el “unmarked space”»⁹³

91 Ibidem, p. 150.

92 Ibidem, p. 161.

93 Ibidem, p. 152.

La relatividad del equilibrio

La fenomenología podía «ir a las cosas mismas» por la *praxis* ideal, puesta al límite trascendental del concepto. Por lo mismo, el cuerpo quedaba vinculado a ese límite delimitado, como aquello que podía ser incorporado desde el concepto. La posibilidad de apropiación del cuerpo natural correspondía a la distinción trascendental, ante sí mismo, del cuerpo propio del concepto.

Ce corps propre du mot n'exprime que s'il est animé (*sinnbelebt*) par l'acte d'un vouloir-dire (*bedeuten*) qui le transforme en chair spirituelle (*geistige Leiblichkeit*). Mais seule la *Geistigkeit*, et la *Lebendigkeit* est l'indépendent et l'originare.⁹⁴

La delimitación de pertenencia incorporaba la limitación de pertinencia como la propiedad misma del *corpus* teórico. El cuerpo ajeno del observable-noema y el cuerpo propio del concepto-noesis pertenecían a la pertinencia de una eco-nomía cuyo dominio era el propio *oikos* nomológico. Por lo tanto el ser del concepto debiera designar el ser-ahí del percepto «yendo a las cosas mismas». Las *Meditaciones cartesianas* perfeccionan en el concepto trascendental la eco-nomía cartesiana del discurso.

Derrida caracteriza esta eco-nomía como lo propio del *Discurso del método*. «Todo lo que habrá que considerar como *uno* para resolver una dificultad designémoslo con un signo único.»⁹⁵

Lo mismo del cuerpo era el concepto en su propiedad, el cuerpo propio correspondía al proyecto de un trayecto conceptual y de una trayectoria trascendental. El cuerpo ajeno podía ser incorporado bajo el mismo concepto trascendental del cuerpo propio, mediante la puesta al límite trascendental del concepto natural.

La noción de cuerpo espectral de Virilio expresa la obsolescencia del vínculo entre concepto y cuerpo. Tal obsolescencia es efecto de la velocidad del vehículo de la presencia, cuya celeridad trae al presente toda instancia espacial, borrando la distinción entre lo propio y lo ajeno, a favor de cierto «ahora-yaante-otro». El ser instantáneo de la presencia, la libera a la emisión, como lo que no pertenece sino a la imagen. Ese cuerpo de la luz no reside en ningún lugar propio o ajeno, sujeto ante perspectiva de objeto, representable aquí en el espacio.

Si queremos dar una definición filosófica de la velocidad, podemos decir que esta no constituye un fenómeno, sino una relación entre fenómenos. En otras palabras es la relatividad misma. Se puede ir incluso más lejos y decir que la velocidad es un medio. No consiste simplemente en un problema de relación entre dos puntos, es un medio provocado por el vehículo.⁹⁶

94 Derrida, J. (1967b). *La voix et le phénomène*, París: PUF, p. 91. «Este cuerpo propio de la palabra no expresa si no está animado (*sinnbelebt*) por el acto de un querer-decir (*bedeuten*) que lo transforma en carne espiritual (*geistige Leiblichkeit*). Pero solamente la *Geistigkeit*, y la *Lebendigkeit* son lo independiente y lo originario» (traducción R.Viscardi).

95 Derrida, J. (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona: Paidós, p. 73.

96 Virilio, P. (1997) *Cibermundo: ¿una política suicida?*, Santiago: Dolmen, p. 16.

La expresión «la relatividad misma» puede ser mal leída, alternativamente interpretada en la relatividad sin ponderación o en la relatividad conjunta de relaciones. La relatividad provocada por el vehículo no es relativa a la conducción, ya que esta es la diferencia consigo del mismo vehículo. Pero, asimismo, la conducción no es tal sino en cuanto gobierna elementos exógenos que determinan el equilibrio del vehículo. Por consiguiente, la velocidad no es meramente relativa, no es el relativismo de la relatividad, en cuanto mera inherencia en relaciones relativas entre sí. Tampoco es tautología del contenido, porque consiste en una conducta con relación a otros conducción-vehículo-medio. Entender la telecorporeidad espectral de la velocidad absoluta de la luz en el sentido de fantasía vacua, el relativismo de la relatividad, reitera la concepción de una realidad en perspectiva de mirada, que esta gestiona por su cuenta y riesgo.

Desde un punto de vista tradicional, se puede designar tal concepción como un completo relativismo. Pero entonces se trata de un relativismo ni objetivo ni subjetivo, y en todo caso de un relativismo que ha perdido su contraconcepto. Y entonces, tampoco esta denominación dice nada, porque no puede indicar lo que excluye (a no ser, desde un punto de vista puramente histórico, la metafísica ontológica).⁹⁷

La apreciación de Luhman subraya la nota metafísica *in limine* que connota tantas diatribas antirrelativistas: la demanda de presencia confirmada por otro ante sí que caracteriza al absoluto racionalista moderno. La cápsula del sujeto encapsula el concepto en eterna espera de validación objetiva, que el paso del tiempo tiñe progresivamente (cuando no progresistamente) de añoranza religiosa. La distinción que reclama Luhman no es relativa sino a otra designación, cuya validez no adviene sino en lugar de lo mismo.

Esa suplencia de la representación-distinción, a través de un «espacio no marcado» en la designación, remite la cuestión de los límites a un uso del propio límite saber-ignorancia. En un sentido análogo que suplanta la designación por la velocidad, la *trayectividad* suplanta a la subjetividad tanto como a la objetividad. Lo que conserva en Luhman el sentido del signo, se transforma en Virilio en imposibilidad del signo, intervalo nulo de la velocidad de la luz. A cada imagen, lo mismo del transcurso de imagen.

97 Luhman, N. (1997) *Observaciones de la modernidad*, Barcelona: Paidós, p. 158.

El equilibrio del secreto

Lo propio de la *trayectividad* no es mi cuerpo ni el ajeno, sino el cotejo vinculante que desarrolla cada uno. La *trayectividad* del malabarismo o de la acrobacia por igual, pone en equilibrio condiciones desplegadas por distintos medios entre sí. El malabarista impulsa o sostiene los instrumentos de su número para alcanzar, por sobre la velocidad, la estabilidad de su mismo despliegue. La velocidad de los objetos es relativa a la velocidad de su manipulación, pero nunca se confunden la trayectoria (inmóvil, vertiginosa) y el trayecto (rítmico, sostenido). La acrobacia convierte la manipulación en suspenso sobre o entre, pero la *trayectividad* permanece en una alternativa, compartida por el trayecto posible y la trayectoria lograda para un mismo cuerpo.

El núcleo del malabarismo es un cuerpo ajeno mientras la acrobacia se sirve del cuerpo propio, pero ni en uno ni en otro caso el trayecto se confunde con un cálculo, ni la trayectoria con un recorrido. Los instrumentos escénicos no configuran la trayectividad, sino que esta surge del desafío intrínseco entre la destreza del trayecto y la dificultad de la trayectoria. En la articulación conflictiva de dos haces de condiciones contrapuestas, la trayectividad condice con la descripción de las artes del equilibrio.

Estas técnicas generan espectáculo y suscitan la admiración pero ¿cómo explicarlas?, ¿cómo dilucidar su significación? El equilibrio en cuestión adquiere sentido incluso para el curioso. El contenido y la destreza intercambian significados. Se accede al contenido del equilibrio si (y solo si) se domina una destreza instructiva. Pero la destreza no puede ser adquirida sino por asimilación gestual, a la manera como se domina el cuerpo. Este dominio del cuerpo no es sin embargo trascendental en el sentido de un vínculo consigo, subjetivo. Tampoco lo es en el sentido de una acción instrumental eficaz.

El dominio del cuerpo es una conducción gestual de la relación con otros cuerpos, a su vez gestualmente conducidos o no. Esa conducción es manejo intencional y como tal, planteo de trayecto, pero tan solo si logra por sí la debida trayectoria. Trayectividad, trayecto y trayectoria en su equilibrio del entre sí, no coinciden con ningún cuerpo ni significado, siendo la verdad de las condiciones de intercambio crítico. El sentido ético se encuentra propiamente interpelado, incluso en su transferencia metafórica desde un sujeto, que «apuesta fuerte», «fue demasiado lejos» o «muy rápido». Sin embargo la metáfora es aquí el medio que la significación despliega y como tal, adopta transferencia *trayectiva*, cuyo individuo ético alcanza equilibrio estético.

Al no suponer exclusivamente ni significado ni cuerpo, por igual consignados en un entre sí advertido, la *trayectividad* alcanza la verdad del equilibrio en la propiedad del secreto.

El dominio de un vehículo exige el dominio intrínseco de la velocidad. Se aprende más rápido (vacilando sobre el equilibrio) o más lento (con impulso irregular), porque se incorpora el secreto del equilibrio llegando a conducir el

vehículo corporal. Por cuanto se trata de un equilibrio de velocidad relativa, no se reduce a lo mismo reflexivo que se denomina, ni a lo otro empírico que se describe. El secreto se adquiere porque es revelado por el maestro o porque es discernido por el discípulo, pero en cualquier caso a otra velocidad que la que el secreto permite conducir. El secreto del medio propone la conducción acorde al despliegue razonable.

Una conducción exige acelerar tanto como frenar, sentido del equilibrio en lo relativo. Mas lo relativo no se mide con un absoluto firme, no desafía una extensión, sino un eterno retorno que lleva en sí, vinculado al ritmo que suspende o reenvía. La verdad del equilibrio es el secreto que entre sí llega a conducir por disímiles vías: territoriales, electromagnéticas o simbólicas.

Velocidad y equilibrio tecnológico⁹⁸

Introducción

La ponencia se desarrolla a través de 10 enunciados que exponen un conjunto teórico articulado. La sintaxis de la argumentación se apoya en la indicación del contexto teórico de cada enunciado y la explicación de la significación que le es propia.

1.^{er} enunciado

El «vehículo» (por ejemplo de la información) supone una interfaz de conducción. La relación de interfaz requiere un «test perpetuo de la presencia del sujeto en sus objetos».

Contexto teórico

Virilio enuncia la velocidad en tanto «medio provocado por un vehículo». Este sentido del término «vehículo» admite la acepción de «automóvil informatizado» a la que recurre Baudrillard⁹⁹ para ejemplificar la noción de interfaz.

Explicación

El sentido que adquiere la expresión «vehículo de la comunicación» no supone un trayecto entre dos o más lugares, como en el caso del vehículo de transporte, sino la pro-vocación de dos o más lugares como efecto de un desplazamiento que concita un medio ajeno a sí mismo. La circunstancia pro-vocada por un vehículo de comunicación es efecto retroactivo, sobre la misma conducción, de una circunstancia que le compete habilitar.

Interpuesta a través de un medio de comunicación, una conducción también desplaza el contexto que le es propio, en tanto que medio pro-vocado por el desplazamiento del propio vehículo. Este desplazamiento simultáneo de la conducción y de su contexto genera múltiples puntos ciegos de una visual, pero incorpora asimismo una sinestesia del trayecto.

La velocidad de la comunicación promueve el cotejo activo entre una conducción y un medio contextual, que sumados determinan una eminencia de la contingencia. La sinestesia del trayecto que inspira tal pro-vocación no supone, sin embargo, una prolongación del sí mismo de un gobierno subjetivo, en cuanto la mera extensión de mismidad reduciría un vehículo a la condición de medio de transporte (entre dos puntos).

98 Publicado en Viscardi, R. (2012). *Alaic* 2012 <<http://alaic2012.comunicacion.edu.uy/content/equilibrio-y-velocidadtecnol%C3%B3gica-0>>.

99 Baudrillard, J. (1988). *El otro por sí mismo*, Barcelona: Anagrama, p. 111.

2.^{do} enunciado

El medio (social, humano, etc.) es determinado por una velocidad «provocada» por el vehículo (tecnológico, informativo, etc.), por lo tanto es correlativo y concomitante a la *trayectividad*¹⁰⁰ del propio vehículo.

Contexto teórico

La comunicación supone la apropiación personal e intransferible del vínculo en el criterio de Benveniste.¹⁰¹ Por contraposición, la «provocación» que sostiene Virilio¹⁰² admite la disparidad constitutiva de un contexto de enunciación, incluso el que incorpora la metáfora en tanto vehículo (medio de transporte) del sentido.

Explicación

En tanto efecto asociado a la velocidad que alcanza un vehículo, la realidad comporta un medio tan libre como dispar, que desacredita la noción de una indiferencia del contexto ante el desplazamiento que lo actualiza. Condicionado por el vehículo y no por el mapa, el trayecto interviene en tanto contingencia de disyunción con el propio medio impelido, concitando una ajenidad correlativa a la velocidad desplegada por el vehículo de la comunicación.

La característica ontológica de la experiencia llega a ser percibida, en tanto *trayectividad*, a través de la modulación contingente de una realidad concitada por el vehículo. La figura del conductor del vehículo se ve paradójicamente restituida por el imperativo de conducción de la contingencia, en cuanto la precariedad de todo vínculo, perpetuamente amenazado por la insoslayable provocación recíproca entre vehículo y realidad, exige perentoriamente la preservación del equilibrio.

100 Virilio, P. (1997). *Cybermundo*, Santiago: Dolmen, p. 41.

101 Benveniste, E. (1974). *Problèmes de linguistique générale II*, París: Gallimard, p. 68.

102 Virilio, P. (1997). *Cybermundo*, Santiago: Dolmen, p. 16.

3.^{er} enunciado

La conducción no conduce el medio (social, humano, etc.), sino el vehículo (tecnológico, informativo, etc).

Contexto teórico

Corresponde a la aleatoriedad del efecto *perlocutivo*, que supone el involucramiento del interlocutor en la enunciación, con la consiguiente participación contingente de su parte (la contingencia supone más de una posibilidad para un mismo objeto).

Explicación

La noción de pantalla en tanto visera del yelmo (*panzer-teile* en alemán antiguo) instruye el tránsito de la visual dentro de un mismo campo, sentido que conserva incluso la sala de proyección cinematográfica. De esta forma, la mediación regula la propia noción de vínculo, en tanto lo restituye (en caso de conflicto) o lo instala (en caso de concordancia), a través de un gobierno mediador. Tal gobierno de la mediación sobre los vínculos supone que estos se despliegan dentro de un campo previamente consistente, es decir, a partir de un orden dictado por adelantado. Opuesto a esa noción de una consistencia primigenia y genuina, el término «mediatización» ha adoptado un cariz represor, en el sentido de una intervención que coarta, obstaculiza y retiene. La mediatización se vincula a la intervención despótica que se interpone, en detrimento de la espontánea reciprocidad de las partes integradas en un todo. Anteponer, en tal sentido, un medio despótico y convencional a un vínculo preexistente, supone obstaculizar una mediación libérrima y espontánea. Por consiguiente, «mediatización» se contrapuso a «mediación» a partir del criterio clásico de una consistencia basada en la reciprocidad de los elementos de la naturaleza. Sin embargo, en cuanto la artificialidad se ha impuesto a partir de la prevalencia tecnológica sobre la naturaleza, interponer un medio artificial supone crear un vínculo que favorece la mediación, en cuanto esta contribuye a la intervención de un particular. Como efecto de esta transformación de la correlación entre artificialidad y naturalismo en cuanto a la experiencia humana, el término «mediatización» ha perdido en la lengua, pese al diccionario, su sentido conminatorio y penal. Ante la demanda de parte interesada se modifica la misma noción de «equilibrio», en cuanto la mediación tecnológica toma partido por una vinculación que no se encuentra previamente incluida en un campo ordenado. Toda mediación pasa a estar condicionada, en términos de su necesaria artificialidad tecnológica, por una mediatización de la naturaleza, que exige asimismo una noción de equilibrio que se refiere a la artificialidad antes que a la naturalidad.

4.^{to} enunciado

El medio (social, humano, etc.) es incalculable.

Contexto teórico

Lo incalculable se vincula en Derrida¹⁰³ a la gestación de la decisión con base en lo indecible.

Explicación

La condición incalculable de la realidad que pro-voca el vehículo de la comunicación se explica en razón de la reactividad que protagoniza ante la contingencia propia a la velocidad. Lo incalculable descarta, por consiguiente, que en tanto característica compartida por el vehículo y el medio la velocidad se someta al régimen de la mediación. La mediación acepta la intercesión de la meditación en tanto acceso a la necesidad del medio. Sin embargo, la meditación elimina la necesidad del vehículo en tanto elemento de la comunicación, porque en tanto intercesión, la mediación meditativa se encuentra constituida por una consistencia de la realidad, que a su vez provee una conducción acorde a una destinación previamente configurada.

Según la perspectiva que presenta Heidegger en «La época de la imagen del mundo», el hombre es destinatario de una «secreta mediación» que proviene del mismo ente y que provee las formas que la imagen procura a partir de lo propio al hombre, en tanto imagen del ser. Lo incalculable sobreviene a través del recurso articulado a lo calculable, cuyo desborde en el hombre provoca el gigantismo del americanismo, es decir, la soberbia de lo calculable que se yergue sobre los hombros del coraje de lo incalculable. Tanto lo calculable como lo incalculable son accesibles al hombre, pero tan solo a través de la meditación del ser, que se somete a las formas derivadas de la «secreta mediación» que propicia el ente.¹⁰⁴

En Derrida lo incalculable obedece a una instancia supralapsaria que dicta las propias condiciones de cristalización de lo calculable. El vínculo con lo calculable persiste sin embargo, bajo el desenlace que protagoniza la decisión. Lo que no puede ser objeto de decisión determina el objeto a decidir, en cuanto lapso propio a una toma de decisión. Este provenir de lo incalculable y lo indecible, que sin embargo impelen el propio vínculo formal entre el cálculo y la decisión, se manifiesta de forma paradigmática en el vínculo entre el derecho y la justicia.

Aunque solo una actuación de la decisión es justa, la justicia de la decisión no puede ser reducida a la conmensurabilidad del derecho, sino que debe recurrir a la inconmensurable agregación de consideraciones que facultan una decisión. Por otro lado, ninguna decisión podría considerarse justa sin recurrir a su vez a la conmensurabilidad del derecho, que modela el trance de su desenlace.

103 Derrida, J. (1994). *Force de loi*, París: Galilée, p. 53.

104 Heidegger, M. (1962). *Chemins qui ni mènent nulle part*, París: Gallimard, pp. 126-127.

Lo incalculable y lo calculable integran el vínculo de comunicación por una vía análoga al trance lapsario de la decisión justa, en cuanto obedecen por igual a la mediatización que ejerce el vehículo de la velocidad y no a la mediación que gestiona la meditación, de cara a la ontología.

5.^{to} enunciado

La conducción del vehículo (tecnológico, informativo, etc.) es calculable.

Contexto teórico

Para Derrida¹⁰⁵ es calculable la conmensurabilidad propia de la norma.

Explicación

Diferenciado de la conducción, el vehículo la posibilita sin embargo, en cuanto la provee de una contingencia a solventar. Esta conducción no puede disolver ante sí la contingencia que ocasiona la velocidad, entendida en tanto disyunción entre el vehículo y el medio que su velocidad propicia, pero instruye esa disyunción desde lo propios comandos que la impelen. El gobierno de tales comandos es calculable en cuanto toma a cargo la otredad incoercible de un medio, en tanto que disyunción incalculable ante el vehículo que lo pro-voca.

6.^{to} enunciado

La conducción impele el medio (social, humano, etc.) provocado por la velocidad del vehículo (tecnológico, informativo, etc.).

Contexto teórico

Impeler supone concitar la participación intencional de alguien que llega a involucrarse, incluso a través de una provocación.

Explicación

La interfaz entre la conducción y el vehículo no satisface el conjunto de condiciones que intervienen en la pro-vocación que ejerce la velocidad. Por lo mismo, la conducción de un vehículo ante el propio contexto que condiciona, toma a cargo la existencia de condiciones ajenas a su gobierno, que sin embargo integran asimismo un vínculo circunstancial y transitivo. Tal despliegue no solo incorpora las condiciones con que cuenta un vehículo para promover un contexto, sino asimismo las condiciones suscitadas en el mismo contexto, a través de una conducción de la circunstancia. La articulación circunstancial entre una conducción y el medio que despliega según sus opciones, determina una reversión de los lugares recíprocos de la necesidad conceptual y la contingencia natural. Tal reversión se encuentra cristalizada, en la conducción de la emisión

105 Derrida, J. (1994). *Force de loi*, París: Galilée, p. 50.

a distancia por el par «fuera domestico/ prótesis del adentro».¹⁰⁶ Una consecuencia significativa de esta reversión se traduce en el replanteo de la relación interioridad/exterioridad, en cuanto la necesidad fundada en la experiencia natural se encuentra sustituida por la contingencia que introduce el propio artificio humano.

7.^{mo} enunciado

El medio (social, humano, etc.) se despliega en disyunción con la conducción del vehículo (tecnológico, informativo, etc.).

Contexto teórico

La disyunción surge de la posibilidad misma de impeler en tanto supuesto de una participación concitada pero contingente.

Explicación

La diferenciación entre el vehículo de la comunicación y la intencionalidad que lo conduce cristaliza en la emancipación del vehículo, en tanto que ajeno a la tutela de un principio rector. Por consiguiente, la circunstancia que se despliega condiciona por igual a los emisores y destinatarios de la velocidad. La misma diferenciación determinante entre el vehículo y la intencionalidad que lo destina suscita de forma desigual la participación asimétrica de los agentes del medio en una circunstancia pautada por la contingencia de la velocidad. Esta disimetría no se inscribe en el conjunto de un contexto que la abarcaría y trascendería, sino que se manifiesta de forma singular y transitoria a lo largo de un trayecto. Por consiguiente, el trayecto determina, en su despliegue plural y asimétrico, una disyunción entre la conducción y las condiciones del medio vinculadas al mismo vehículo, a partir de la diferenciación de este último con respecto a toda índole intencional.

106 Derrida, J. (1997). *Mal de archivo*, Madrid: Trotta, p. 26.

8.^{vo} enunciado

La conducción calculable del vehículo (la información transmitida) se encuentra en disyunción incalculable con el medio impelido (la velocidad alcanzada).

Contexto teórico

Para Derrida¹⁰⁷ la «injonction-disjonction» (traducida aquí por «impeler en disyunción») refleja la condición propia de la «democracia-por-venir».

Explicación

La reversión que interviene entre mediación y mediatización a partir del desarrollo tecnológico de la comunicación supone el desencadenamiento de condiciones de desarrollo dispares. Esta disparidad proviene paradójicamente del invariante relacional de la condición numérica, en tanto esta invariancia relacional articula la propia condición vinculante de la mediación que gobierna artefactualmente. Una mediatización del correlato natural y espontáneamente vinculante supone que condiciones ajenas al ciclo natural intervienen en su desarrollo, incluso cuando su intervención implementa la mediación, en contextos que el incremento de velocidad moviliza críticamente. Por consiguiente, la mediatización de la naturaleza y de su epifanía cultural, puesta al límite por la intervención artefactual, expresa tanto un impeler como una disyunción, que se articulan recíprocamente en tanto que movilización que diferencia entre sí las condiciones primigenias del contexto. Esta movilización no puede sino generar un devenir democrático, en tanto que manifestación proyectiva de condiciones de existencia incrementalmente movilizadas.

9.^{no} enunciado

Conducir (el vehículo de) la comunicación supone mantener en equilibrio la disyunción con el medio que la velocidad del vehículo (de la comunicación) impele.

Contexto teórico

La conducción elabora el equilibrio a condición de impeler la participación de otro respetando su autonomía (impeler en disyunción).

Explicación

En cuanto supone un equilibrio sostenido pese a la contingencia de un trayecto, impeler un medio por medio de un vehículo que lo despliega en disyunción consigo mismo supone una transformación de la noción de equilibrio. En tanto efecto de los elementos que moviliza una decisión de emisión, tal equilibrio debe ser puesto en paralelo con la actuación del malabarista o del acróbata,

107 Derrida, J. (2003). *Vôyou*, París: Galilée, p. 154.

a partir de un trayecto de objetos o del propio cuerpo personal. Esta noción de equilibrio en tanto tránsito que se establece por encima y a través de una circunstancia diversamente mediada, trasciende la noción de equilibrio en tanto repetición ordenada de ciclos naturales y habilita un gobierno de la mediación, que solventa la transitividad entre sí de los elementos determinantes.

10.^{mo} enunciado

La «conducción en orden de los pensamientos» es en Descartes sinónimo recurrente de «método». Supone la mediación del pensamiento (*cogito, co-agitare*) que conduce entre y ante otros hacia un conocimiento. Quizás hoy esa mediación esté representada por el equilibrio requerido por la velocidad de emisión tecnológica.

Contexto teórico

La traducción de *cogito* en tanto *co-agitare*¹⁰⁸ (conducir en cierto rumbo un rebaño que tiende a dispersarse).

Explicación

La precariedad del equilibrio que se sustenta en la tecnología se vincula a un «equilibrio de conducción» que presenta una alternativa radical al orden de creación divina, que se sustentaba como tal, en una «intención de significación». Esa alternativa no se reduce sin embargo a la mera inversión de la soberanía teológica, incluso de cara a una transformación de la prosapia planetaria que adviene a través de la globalización. Tal alternativa se vincula ante todo a una configuración transitiva y contingente de la comunidad, que concita tanto la configuración de sus vínculos propios como la ampliación del confín de su incidencia. En los dos casos, sin embargo, la cuestión de la conducción en tanto relativa a un acerbo que se implementa y extiende en su característica vinculante retoma para sí la expresión transitiva de la inteligencia que acuñara Descartes en tanto sinónimo conceptual de método: «la conducción en orden de los pensamientos».

108 Serres, M. (1999). *Sobre las ciencias en la actualidad*, Montevideo: Liccom-Udelar, p. 19.

Equilibrio y medios

La mediación-medición o viceversa¹⁰⁹

El ocaso de la política partidaria en versión presidencial

Contrariamente a una percepción que la actualidad parece confirmar, la impugnación de las encuestas de opinión pública comienza en el Uruguay a mediados de los noventa. También puede sorprender, ante un cuestionamiento que se presenta con un sesgo inconformista, que haya sido Julio María Sanguinetti quien lo iniciara, sobre todo, porque ocupaba en aquel entonces la presidencia de la República.¹¹⁰ El planteo de Sanguinetti se inscribía en un clima de creciente interrogación acerca de las tecnologías de la comunicación y la información —que todavía llamamos «nuevas»— en la actividad política. Bajo la iniciativa de Eduardo Avenia, se organizó en el correr de 1993 una mesa redonda¹¹¹ acerca de la posibilidad de una democracia directa.¹¹² Esta democracia directa era puesta en perspectiva por la posibilidad de la interactividad por medios electrónicos, en tanto intervención, no mediada representativamente, de cada ciudadano.

El planteo de Sanguinetti presentaba, en el segundo semestre de 1995, elementos por demás atractivos para los estudiantes de Ciencias de la Comunicación, servicio universitario donde propusimos su planteo crítico, junto con nuestro recordado Pablo Astiazarán, en el seminario «De cuestiones especiales y de actualidad de la comunicación». No podía sino seducir a los estudiantes de comunicación que Sanguinetti presentara la posibilidad de la sustitución del poder político, en su forma canónica, o sea ejercido por los partidos políticos y los estados, por el poder emergente de los medios y las encuestas. En segundo lugar, esa posibilidad teórica adquiriría una unción testimonial, en tanto no provenía de un *outsider*, sino del presidente de la República.

Un elemento que *prima facie* pasó desapercibido en aquel comienzo parece actualmente de extraordinaria latitud conceptual, ante todo en razón del vínculo entre medios de comunicación (Sanguinetti se refería a los medios masivos dominantes, radio y televisión) y encuestas de opinión pública. Incluso bajo el criterio con que la abordaba Sanguinetti, tal vinculación constataba sin rodeos una concomitancia entre medios y encuestas, sin que la intersección de los dos campos comportara, para el presidente en ejercicio, un vínculo crítico en sí mismo.

109 Publicado en Viscardi, R. (2009). «La mediación-medición o viceversa» en *Encuentros Uruguayos* n.º 2 (segunda época) Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, pp. 14-17. <<http://www.fhuce.edu.uy/images/archivos/REVISTA%20ENCUENTROS%20URUGUAYOS%202009.pdf>>

110 Pereira, G. (1995). «Sanguinetti cree que los medios son “más fuertes” que los estados y los gobernantes» (14/09/95) *Búsqueda*, Montevideo, p. 10.

111 Participaron Eduardo Avenia, Romeo Pérez, Alfredo Errandonea (h) y quien escribe.

112 Este movimiento mantiene un sitio web en la dirección <www.democracia-directa.org>.

Sanguinetti subrayaba, en tanto constatación ilustrativa, que una vez instalado un gobierno legitimado por las urnas, el lugar que había adquirido en el pináculo del Estado se veía, pocos meses después, desvirtuado por la difusión masiva de encuestas de opinión que desacreditaban su representatividad. El triunfador en una competencia magna terminaba poco después por verse disminuido, por esa vía y sin mediar una consulta electoral del mismo rango de legitimación, a los ojos de las mayorías ciudadanas. Este escenario se ha repetido con posterioridad en múltiples ocasiones, en cuanto acarrea el súbito descaecimiento de la figura pública de un protagonista o un partido, incluso cuando ayer parecían favorecidos por el voto ciudadano.¹¹³

De la mano del cotejo que compara dos fuentes de poder y de legitimidad, la comicial y la periodística, este descaecimiento de la estabilidad ciudadana de la opinión pública condujo a la hipótesis de la sustitución posible de un poder institucional por un poder mediático. Lo nuevo no parece ser la cuestión de un cotejo de poderes, que desde hace mucho incluye a la gran prensa en tanto «cuarto poder» que se identifica además, en tanto vínculo objetivo propio de la opinión pública, con la naturaleza propia a distintas instituciones y medios de comunicación.¹¹⁴ La preeminencia que adquieren los medios de comunicación y las mediciones de opinión no se vincula de forma prioritaria, en el escenario de los noventa, a la manipulación de la representación ciudadana en el sistema institucional, sino ante todo a la transformación de la condición política en una índole primitiva. El creciente influjo de los medios sobre la actividad estatal y partidaria, que también consignaba Sanguinetti en sus declaraciones, incluso parece sugerir la sustitución de un ámbito de actividad presencial por un campo de vínculos a distancia, capaz de subordinar a su gobierno idiosincrásico el campo formal de las instituciones. Tal influjo ha sido estudiado de forma ejemplar con relación al propio Poder Judicial y la justicia impartida desde ese ámbito.¹¹⁵

113 El caso de Sarkozy, abandonado por la opinión pública pocos meses después de obtener una resonante victoria electoral, se encuentra entre los más significativos.

114 Por ejemplo en *El ciudadano Kane* de Orson Wells.

115 Blanc, G. (1995). «Du modèle judiciaire aux procès médiatiques», *Hermès* 17-18, 63-72, Communication et Politique, París.

Los medios de sus propios fines

Al condensarse un ámbito de interrogación diferenciado del consabido tema del «cuarto poder», se abre un ángulo de proyección alternativo, en cuanto la cooperación de intereses entre medios masivos y encuestas se vincula ante todo a una misma inclinación cultural. La connivencia entre mediciones y medios sugiere que unas y otros propenden a una misma condición del saber, en cuanto tal saber supone un conocimiento de mediación-medición. Los medios expresan su conocimiento sobre sí mismos en tanto medición de audiencias, que introducen los procedimientos estadísticos en el conocimiento del propio desarrollo mediático. Las encuestas de opinión movilizan heurísticamente, por su lado, idénticas mediciones estadísticas, a través de la interpretación numérica de la opinión pública. Tal suposición —de la validez correlativa entre información matemática y cuerpo social— configura la suposición metodológica formal, en cuanto admite como fundamento teórico una regulación inherente a la opinión pública, supuesto sobre el que se elabora ontológicamente la relación de verificación entre el instrumento de medición (estadístico en particular) y la condición política de un conjunto ciudadano.¹¹⁶

La circularidad entre medios y encuestas consiste en que mientras los medios se presentan como la mediación necesaria, información mediante, al propio cuerpo social, las encuestas se presentan como el saber propio a la información, una vez que se toma por objeto de la medición estadística al mismo cuerpo social. Lejos de consistir en un juego de palabras, este dispositivo que solapa entre sí el conocimiento y la mediación, bajo forma de correlación unívoca entre datos y significaciones, se hace patente en el mismo procedimiento informatizado que el análisis del discurso se propuso con relación a *corpus* constituidos en lenguaje natural.¹¹⁷ No solo la analogía queda firme, entre mediación y saber, porque se haya propuesto una formalización algorítmica de la significación en lenguaje natural, sino ante todo porque tanto los procedimientos tradicionales de encuesta sociológica, como los procedimientos supuestamente alternativos de estudio del discurso ordenados algorítmicamente, pueden por igual ser incluidos en el criterio epistemológico de confirmación. En la perspectiva carnapiana del conocimiento, se satisface el concepto lógico a través de la suficiente incorporación del concepto empírico.¹¹⁸

Tanto uno como otro concepto pertenecen al lenguaje L, propio de la ciencia. Tal lenguaje se presenta constituido, sin obstáculos formales, por el

116 Para Heidegger, la técnica es concebida en esa tradición de un orden que preexiste a su expresión cognitiva, en tanto *instrumentum*, esto es, «un medio para fines» Heidegger, M. (1958). *Essays et conférences*, París: Gallimard, pp. 10-11.

117 Mainguenu, D. (1976). *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, París: Hachette, pp. 91-92.

118 Consignamos la puesta en perspectiva epistémica del análisis del discurso por J. Sumpf en Viscardi, R. (1987). «Principales interrogante y aspectos interdisciplinarios del análisis del discurso político» en *Introducción al análisis del discurso político*, Montevideo, FCU, p. 23.

concepto. Este concepto valida, por lo tanto, el saber en tanto mediación consigo mismo, entre el concepto lógico y el empírico. Esa transparencia habilita una misma consistencia tanto para la información como para el cálculo: la mediación alberga a una y a otro por igual, en tanto correlación pura, que intercede ante una parte de sí, mediada por sí misma.

La comunicación interactiva introduce, a través de las tecnologías informatizadas y telemáticas del audiovisual, un giro en la condición de la mediación, en cuanto la sobrepone al orden natural que la albergaba en una farragosa vinculación con el trabajo y la resistencia de la materia. La mediación a distancia admite una acepción estrictamente conmutativa: como el pensamiento, la comunicación también puede ser «pura», en tanto no depende sino de la decisión operativa de la emisión-recepción. Esta «definición operacional del ser»¹¹⁹ es la cristalización de la metafísica en tanto transparencia de la comunicación, efecto de sí misma, incluso por otro.

Los indicisos

Parece natural para esta muerte de la naturaleza del trabajo práctico, con su carga de subjetividad biológica, que las encuestas se publiciten por los medios que las convierten en efectos públicos a ser, a su vez, medidos.¹²⁰ La mediación-medición o viceversa encierra, sin embargo, un efecto congénito que ya estudiara Austin: el habla instala la realidad social. Esta instalación solo puede ser social, pública, involucrar la conciencia de los participantes y la legitimidad de las instituciones, si las cosas son efecto de las elocuciones que las profieren.

Para mediar eficazmente entre unos y otros las preferencias provienen, necesariamente, de unos y otros, diferenciación que encierra la opacidad de los contradictorios, cuando no de los contrarios. Entendida en tanto condición *sine qua non* de la intervención hablada en la sociedad humana, la opacidad abandona por esta vía la sombra refractaria a la claridad conceptual y se convierte en el gesto elocuente que sostiene un decir. Este decir no se considera desde entonces tributario de la exactitud formal, sino condición manifiesta dotada de alcance persuasivo, por lo tanto, la opaca vinculación entre impares funda el sentido de hablar para persuadir, antes que buscarlo en la transparencia unívoca de expresiones.

Tal opacidad elocuente que anuncia la puesta en común de lo heterogéneo no condice, sin embargo, con la exactitud formal que anima el criterio matemático de la medida, ni con la claridad informativa que pretende sellar una condición inequívoca de la expresión. Esta pretensión de transparencia en un mundo donde la opacidad proviene paradójicamente de la misma movilización masiva e interactiva de los enunciadores, interpelados en razón de una opinión programada y movilizados en aras de una singularidad inducida, solo puede acarrear

119 Baudrillard, J. (1988). *El otro por sí mismo*, Barcelona: Anagrama, p. 15.

120 Ver al respecto Bolón, A. (2009). «La timba y la tumba» (14/08/09) *Brecha*, Montevideo, p. 8.

la catástrofe, cuando se pretende convalidar una transparencia fundada en la veridicción del contexto.

Por esa razón y no por una supuesta subversión de potestades legítimas, que como tales emanan de los propios eventos institucionales, el incremento de la comunicación tecnológica va de par con la disolución del sistema político, en tanto este último exige la transparencia sistemática de la representación pública. Proponer una sustitución entre política y comunicación significa no admitir que el auge de la vinculación mediática, en cuanto se sostiene en la influencia de la medición difundida, significa asimismo el desplazamiento que lleva de un plano de subjetivación y socialización a otro inédito. El auge de la mediación-medición conlleva un aumento de los indecisos, que debieran entenderse, por lo mismo, en tanto *indecisos*, que no encuentran sentido en definirse entre versiones contradictorias, cuando estas versiones provienen de la necesidad mediática y no de la mediación de una necesidad.¹²¹

La endogamia que trasluce la circularidad entre medición y mediación, característica propia del aparato mediático, convierte toda diferencia en un incesto conceptual entre los índices de popularidad y las estrategias declarativas. En tales condiciones, un sector creciente de la opinión pública rehusará dar anuencia a la vacuidad instrumental y operativa de la política mediática. Tal como sucedió recientemente en las elecciones internas de los partidos políticos, aumentará la renuencia de la población a endosar la simulación de realidad con su propia opinión, así como se incrementarán los errores de la medición, en razón de la propia irrealidad inducida por la mediación, como efecto de la condición endogámica que promueve la mediación-medición o viceversa.

121 «Lo que insinúan las encuestas» *Observa* <<http://www.observa.com.uy/elecciones2009/nota.aspx?id=87646&ex=25&ar=1&fi=13>>.

Nuevos públicos, nuevos medios, otros semejantes¹²²

Introducción

La denominación «nuevos públicos» sugiere cierto propósito de diferenciación respecto a las costumbres propias de públicos consolidados. El propósito de diversificación del gusto se encuentra ante el obstáculo de la conformidad, incluso en razón de cierta circularidad constitutiva de la noción de «público», en cuanto la consideración crítica surge de una correspondencia colectiva, a la que tampoco escapa la obra que se le destina.

La memoria cultural denota cierto arraigo de nuestras costumbres críticas: efecto del ejercicio de la racionalidad humana, la representación reivindicó formar parte de la naturaleza, al margen de cualquier dictado de un soberano. En calidad de manifestación de la naturaleza humana y de la representación ciudadana, la actividad de un público supone una movilización perpetua de la decisión acerca de los asuntos del común de la sociedad, ya sea que se trate de un público lector, un público elector o un público espectador.

Esta evolución del público en tanto desarrollo de la condición humana a través de la participación ciudadana vino a ser cuestionada por el ingreso del espectáculo en el ámbito de la tecnología, tal como lo denunció el movimiento *situacionista* que inspiró la crítica de los medios culturales en los años sesenta. Desde este punto de vista, lejos de auspiciar el ejercicio humano de la ciudadanía por medio de la transformación crítica, la «sociedad del espectáculo» conducía, por la vía de la masificación de los públicos, a una pasividad crítica reproductora del *status quo* social.

La interrogación acerca de la dominación cultural condujo, en los años setenta, a una crítica del disciplinamiento en tanto que cristalización de la conciencia inducida por el cuerpo social. En su fuero interior el individuo se encuentra constituido, desde esta perspectiva, por la misma coerción que fuerza a los cuerpos a conducirse según las reglas de una formación social. Por consiguiente el público forma su propia conciencia en tanto costumbre del poder, que sostiene cada individuo desde su lugar y de cara a otros particulares, en medio de la propia escena de las reglas sociales.

La crisis del público universal de la conciencia crítica se acentúa en el correr de la última década del siglo xx, con la articulación entre sí de la informática, la telemática y el audiovisual. Esta conjunción genera una proliferación de medios y una convergencia de sistemas de comunicación, que favorecen paradójicamente la fragmentación de las identidades. La condición contemporánea registra

122 Publicado parcialmente en Viscardi, R. (2011). «Nuevos públicos, nuevos medios, otros semejantes». Resumen de ponencia en Catálogo de *Ficciones. Encuentro Bienal de Fotografía y Nuevos Medios*, Fundación Pablo Atchugarri, Maldonado.

el ocaso del «gran público» en tanto disolución de la conciencia crítica y de la proyección histórica de la cultura moderna.

Al mismo tiempo, el surgimiento de una diversidad de usos tecnológicos posibles de los medios de comunicación favorece la percepción de una multiplicidad de «nuevos públicos», como efecto de una gestión cultural diferenciada. Un aspecto singular de la constitución de tales públicos diferenciados es la condición electiva de su participación. El acceso deliberado a determinado campo de actividades supone un migración de la mediación desde las instituciones públicas, pautadas por la figura de la soberanía, hacia el terreno de las «redes sociales», pautadas por la implementación tecnológica.

Esta participación pública mediada por la tecnología no deja de suponer una mediatización de la subjetividad individual, supeditada a la interfaz con el artefacto mediático. Por consiguiente, los «nuevos públicos» se constituyen de cara a los «nuevos medios» y estos últimos escapan a la subjetividad tanto como a la sensibilidad natural y a la representación colectiva. La mediatización del vínculo social ya no depende de un *úkase* emitido por el soberano, sino que interviene desde la misma conexión a la red cibernética, de forma que la mediación no se alcanza por la vía de la naturalidad y la representación, sino a través de una virtualidad interactiva con la ajenidad propia del semejante.

El público: un efecto del cuerpo social

El título que nos guía merece en sí una consideración preliminar, ante el preguntarse por la sugestiva actualidad de la denominación «nuevos públicos». En primer lugar, el adjetivo que preside esa expresión supone una continuidad que convendría ante todo interrogar. Si el adjetivo «nuevo» pudiera adjudicarse a la generación espontánea o a la contingencia de los gustos, convendría sustituir el título que nos guía por «insólitos públicos» o «extraños públicos». El título del que partimos nos lleva, por consiguiente, a diferenciar lo nuevo de lo novedoso. Mientras lo novedoso puede ser aleatorio o inconsecuente, lo nuevo es necesariamente posterior. Posterior a lo viejo, con lo cual se genera un efecto de perspectiva que presupone, sin declararlo, la continuidad de un proceso. Como «proceso» remonta etimológicamente a «procesión» y esta última incorpora el ícono religioso —es decir el vínculo con el sentido, propio de todo ícono—, tenemos desde ya la noción de trascendencia incorporada en nuestra novedad, que damos por consiguiente consignada en un destino del que participamos.

Vinculada, por ejemplo, a la expresión «hombre nuevo», la significación de «nuevo» supone una destinación que orienta en determinado sentido la libertad y la pone en rumbo a una finalidad histórica. Por consiguiente, esta incorporación necesaria de la inmanencia histórica nos ubica en una concepción evolucionista, que como tal supone un origen que predestina desde siempre y cuyo sentido se advierte en razón de la posteridad desde la que se habla y se proyecta, como efecto de una destinación. En tanto la denominación «nuevos públicos» se vincula

con la actualidad, no puede desembarazarse ni de la crisis de los grandes relatos, ni del indisciplinado cuestionamiento de la historia en tanto disciplina académica; efectos a su vez del ascenso del discurso como criterio teórico dominante al fin del siglo xx, en cuanto el conocimiento propio de una representación —en lugar— de la realidad, se vio sustituido por la realidad del lugar del enunciador.

Para comenzar entonces, consideraría en paralelo y de forma análoga las denominaciones «nuevos públicos», «públicos novedosos» y «diferentes públicos», en cuanto ese paralelo me permite escapar a la reiteración pretérita de lo viejo que fatalmente convoca lo nuevo.

La primera consideración que convendría hacer para adentrarnos en el tema es la necesaria diferenciación con el cuerpo social que supone la noción de «público». La característica principal de esta diferenciación es que es interna al cuerpo social. O sea, que el público nunca supone la totalidad de una población, pero tampoco se lo puede entender en tanto elemento agregado a una población, sino como un aglutinamiento o condensación entre la misma población. En tanto esta concentración de actividades públicas supone una atención peculiar con relación a una manifestación propia de un cuerpo social dado —pongamos por caso, la presentación de un libro—, el público supone un vínculo privilegiado con una expresión del cuerpo social al que pertenece, de forma tal que se establece una relación de representación entre el público y la actuación a la que se lo convoca, que concita asimismo la expresión —eventualmente impugnadora— de un público incorporado en el conjunto del cuerpo social y de la población.

Esta relación de reciprocidad expresiva entre una actuación y un sector de la población que constituye su público nos permite adentrarnos en la anatomía conceptual de la noción de «público» en tanto esta es tributaria de la economía espectacular de la representación. La «economía espectacular de la representación» puede aclararnos respecto a «público» si la diferenciamos de la «economía política de la representación». Mientras la noción de economía política se dirige ante todo a los intereses en juego en el seno de un cuerpo social, la «economía espectacular de la representación» se dirige ante todo al gusto que predomina en el mismo cuerpo social.

Por consiguiente, si consideramos al público en clave de un ordenamiento subjetivo del gusto, obtenemos una cristalización del espectáculo en torno a la escena, que a su vez permite la integración del público en un vínculo de representación entre una actuación y un destinatario (el propio «público»). Sin embargo, inmediatamente advertimos que el destinatario de la actuación, o sea el público, no es pasivo en cuanto a la crítica, incluso cuando abandona la sala, en medio del espectáculo, sin llegar a pronunciarse formalmente. La actividad espectadora del público sostiene a su vez la escena, en cuanto el espectáculo obedece a una condición representativa que reúne por igual una manifestación y su público. Esta reunión no obedece primordialmente ni a la escena ni al espectáculo, sino a la condición de incorporación recíproca, que cristaliza lo propio a la estructura de la representación:

En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde el momento en que el hombre se sitúa en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de hacerlo, lo ente tiene que representarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo.¹²³

Este notable pasaje identifica cuatro elementos constitutivos de un público: el hombre, la escena, la representación ante sí mismo de lo ente y la imagen. A su vez, estos elementos se articulan en torno a una jerarquía: aquella que se desprende de lo ente en tanto el hombre se ve llamado a ponerlo en escena, de manera que esta escena incorpora a quien la inicia, que asimismo la continúa por un devolver al ente ante sí mismo, devolución de ente-hombre a ente-público-general en que cristaliza la imagen como tal.

Asimismo, tal perspectiva sobre el público en tanto efecto constituido por la relación recíproca y privilegiada que establece la representación a través de la escena (o la escena que se establece en tanto que representación), permite avizorar por qué tal público entra en crisis, ante todo, de representación. La condición arqueológica de tal representación proviene, en efecto, asimismo del hombre que la sostiene, puesto en escena por la propia puesta en escena, que lo lleva a constituirse en portador de imagen.

La crisis del público tradicional es la crisis del hombre de la representación

La acepción de «público» predominante en los primeros estudios en comunicación, e incluso hasta la década del ochenta es la de audiencia. La identificación de la recepción con un registro auditivo está lejos de ser inocua desde el punto de vista teórico, en primer lugar por el ámbito subjetivo que demarca la escucha por contraposición a la inmediatez del mirar, al tiempo que tal intensidad auditiva de la atención ya señala un relacionamiento cargado de reciprocidad y preferencia. No es de extrañar entonces que la audiencia fuera considerada el blanco estratégico de una propaganda, exigida ante todo por las necesidades de movilización bélica entre las dos guerras mundiales.¹²⁴

Sin embargo, la significación pública y la gravitación ulterior que alcanzan los eventos de propaganda durante la Segunda Guerra Mundial propician, al

123 Heidegger, M. (1986). «La época de la imagen del mundo» en *Caminos dese bosque*, Madrid: Alianza. Versión digital en *Heidegger en Castellano*, sitio creado por Horacio Potel, <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/epoca_de_la_imagen.htm> (acceso: 17/11/11).

124 McQuail, D. (1983). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Barcelona: Paidós, p. 217.

inicio de los años cincuenta, una incorporación académica de los estudios de comunicación, particularmente a partir de los departamentos de psicología y de sociología de algunas universidades norteamericanas y europeas.¹²⁵ La noción de «audiencia» se separa progresivamente, incluida en el contexto de los estados de conciencia colectivos, de la cuestión de la propaganda en tanto impacto operativo de la emisión, en cuanto pasa a orbitar en torno a la problemática de la autonomía crítica, ante el influjo publicitario e ideológico de los medios masivos de comunicación en las sociedades de consumo.

Considerada inicialmente mero blanco de operaciones de propaganda, la noción de audiencia cede paso al estudio del público, considerado protagonista colectivo de un contexto mediático, particularmente con el auge de la televisión, que pasa a gobernar entre los años setenta y ochenta un conjunto de sistemas de comunicación. La obra de Dominique Wolton ocupa el primer plano de la escena con relación al estudio de la determinación del público, entendido en tanto efecto de los medios masivos de comunicación sobre el *habitus*, tanto por el alcance explicativo que despliega como por la centralidad temática que otorga a la televisión. Para este autor la comunicación es una invariante de la sociedad humana, de forma que aborda el campo social desde la perspectiva del proceso de comunicación. Correlativamente, en tanto concentración urbana a gran escala, la sociedad de masas no es posible sin un desarrollo de la técnica que sostenga la actividad humana a escala multitudinaria, a través de una panoplia de soluciones donde la comunicación ocupa el lugar primordial.¹²⁶

La comunicación de masas preside el desarrollo de la organización social multitudinaria en tanto articula por igual el campo subjetivo de los valores y el campo instrumental de los servicios. En el primer caso, se desarrolla en tanto comunicación democrática de masas, en el segundo caso, se desarrolla en tanto comunicación individualista de masas. Mientras la comunicación democrática de masas incorpora en los registros de conciencia los valores propios de una organización democrática colectiva, en particular a través de la expresión artística, intelectual e ideológica, la comunicación individualista de masas provee la satisfacción de las necesidades informativas propias de la actividad individual, relativa al desarrollo económico del mercado, de la estructura social y del entorno ciudadano.

Aunque la comunicación de masas provee para Wolton tanto la satisfacción de las necesidades simbólicas de la democracia como la satisfacción de las necesidades instrumentales de la producción, la determinación técnica que la condiciona conlleva la posibilidad de un paradójico oscurantismo progresista. La ideología de la comunicación propiciada por la articulación mediática de la sociedad, promete la integración y el desarrollo de la comunidad a través de un mero juego de espejos, que se retoman entre sí en tanto lugares orquestados

125 Capparelli, S. (2003). «La construcción del campo de la comunicación en el Brasil» en *Comunicación y Universidad*, Montevideo: Liccom-Udelar, p. 24.

126 Wolton, D. (1992). *Elogio del gran público*, Barcelona: Gedisa, p. 94.

por la transmisión. Por consiguiente, la espectacularidad mediática puede llegar a bloquear ideológicamente la singularidad de la participación, en particular a través de la saturación informativa de la escena pública.¹²⁷

En cuanto para Wolton la comunicación no puede dissociarse de la actividad particular de los miembros de la sociedad, el elogio que dirige al gran público, en particular al de la televisión, supone ante todo que este público actuante imprime en la comunicación de masas, y por esta vía en el todo social, el sello de un margen crítico insoslayable. Este margen debiera consistir ante todo en una impronta característica de cada individuo y las mismas colectividades, incluso si se considera el gran número que supone un público masivo.¹²⁸

El equilibrio entre técnica y pluralidad de intervenciones singulares que propone Wolton supone, a su vez, que la población constituye un trasfondo irreductible a la expresión de cualquier público, en cuanto la singularidad de toda participación solo se explica por el anclaje en una base idiosincrática de costumbres y caracteres diversamente constituida. Por otro lado, tal equilibrio entre el efecto espectacular de la técnica y los anclajes idiosincráticos del público, requiere el redoblar entre sí de una puesta en escena y la incorporación de actuación que provee la misma escena. Más allá del rol edificante que según Wolton cumple el público en la comunicación de masas, la explicación que propone el autor de *Elogio del gran público* replica conceptualmente, entre comunicación democrática de masas y comunicación individualista de masas, el redoblamiento entre la crítica y la base empírica que constituye, según Foucault, la característica medular de la representación en la modernidad. La propia índole representativa supone, tanto en Foucault como en Wolton, un margen provisto por la subjetividad, en última instancia individual, así como incorpora el horizonte de una sensibilidad colectiva. El paralelismo entre organización social y comunicación en Wolton puede esconder, por consiguiente, una línea áurea que no pasa ni por la sociedad entendida empíricamente ni por la comunicación entendida participativamente, sino por la representación en el eje que, según Foucault, articula lo empírico con lo trascendental y constituye la característica propia de la modernidad poskantiana: el doblete empírico-trascendental.¹²⁹

Desde este punto de vista, el concepto de «público» que provee la comunicación de masas en Wolton parece atado al destino del Hombre, tal como lo presentara Foucault al fin de *Las palabras y las cosas*: un rostro dibujado en la arena a la orilla del mar del lenguaje, que el ascenso del discurso barre inevitablemente del horizonte de nuestra cultura.¹³⁰

127 *Ibidem*, p. 97.

128 *Ibidem*, p. 98.

129 Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*, París: Gallimard, p. 329.

130 *Ibidem*, p. 398.

Nuevos públicos en tiempo real

La propia obra de Wolton testimonia, en su giro más reciente, la crisis de un equilibrio democrático entre comunicación y técnica, en tanto que solventado por el margen de la pluralidad idiosincrática de una población. La llegada de internet al campo de la comunicación masiva produce, desde el punto de vista de Wolton, dos efectos reductores: por un lado reduce la comunicación al mercado, en tanto cada individuo no se vincula con la red a través de un campo de relaciones compartido, sino en función de un criterio de beneficio personal, que termina por ser reducido, por otro lado, a una expresión monetaria. Este predominio del mercado sobre la red genera a su vez la reducción de la comunicación a la información, ya que la participación mediática no tiene por objeto ampliar el contexto de los valores democráticos, sino por el contrario, aumentar el beneficio personal de un operador a partir de una base de datos. En el desplazamiento del espacio público por el mercado y de la comunicación por la información, la vertiente antropológica del planteo de Wolton convierte al público en una asamblea de accionistas, o en el mejor de los casos, de *brookers*.¹³¹

Sin embargo dos objeciones se plantean desde ya al escepticismo ideológico de Wolton ante el surgimiento de nuevos públicos, como efecto del despliegue asociativo de la red de redes a partir de inicios de los años noventa. En primer lugar, la estructura de la comunicación en tanto organización matricial del espacio público está cuestionada en la propia propuesta del autor de *Elogio del gran público*, tanto por la posibilidad de la obnubilación tecnológica con efecto de armonía ideológica prefabricada, como por la misma solicitud de una intervención de las singularidades enunciativas de los distintos protagonistas sociales.

En efecto, la noción de comunicación supone en la modernidad, por ejemplo en un autor como Humboldt, una organicidad activa entre la realidad objetiva y el individuo que la incorpora subjetivamente, de forma tal que la expresión pública integra un proceso de perfeccionamiento cognitivo de la misma realidad a través de la organicidad comunicativa. Esa verticalidad edificante entre lenguaje y conocimiento se interrumpe con la crisis epistémica de inicios del siglo xx, que a través de Husserl, Frege y Saussure deja de identificar el lenguaje con la expresión de la realidad representada, para postular la autonomía de la formulación cognitiva ante la experiencia de la realidad empírica. A partir de Wittgenstein y Lévi-Strauss el campo del lenguaje pasa posteriormente, de forma aún más radical, al lugar de *analogon* de la realidad, no solo para el conocimiento conceptual, sino para la experiencia del mundo como tal. Surge así una noción de enunciación que escapa a la formalidad del enunciado y lo sitúa ante todo como acontecimiento estructurante de las condiciones de existencia, con efectos de conocimiento, sensibilidad y poder.

El criterio de la intervención de un particular que reformula el intercambio público a partir del uso del lenguaje desarticula una orquestación orgánica de la

131 Wolton, D. (2000). *Internet et après*, París: Flammarion, pp. 104-105.

comunicación y una conmensurabilidad cognitiva de la representación, de forma que el sesgo enunciativo singular de cada quién se impone, no solo para la expresión, sino incluso para el registro de la significación discursiva.

Con ese criterio de la declinación discursiva de todo vínculo entre emisión y recepción, Jesús Martín-Barbero revirtió el planteo clásico de una supremacía de la emisión sobre la recepción. Demostró que la relación comunicacional con el público de los medios masivos supone una paridad entre el instrumento técnico que denominamos «medio» y la mediación que tal instrumento debe favorecer, de cara a la recepción posible por parte de un público destinatario. Se cuestiona, por consiguiente, la supuesta omnipotencia tecnocrática del aparato de producción de la emisión, en cuanto a la hora de decidir la programación de un medio masivo de comunicación, la mediación con los gustos, las inclinaciones e incluso las falencias culturales de un público, condicionan otros tantos elementos capitales del vínculo mediático.¹³² Va de suyo que no por intervenir en el desarrollo de la comunicación de masas, tal noción de declinación discursiva de la significación deja, asimismo, de intervenir en los medios interactivos, que despliegan las nuevas tecnologías de la comunicación y la información.

De forma aún más radical, Nicole D'Almeida estudia los efectos del relato de empresa sobre la identidad corporativa y con relación al público destinatario al que se dirige.¹³³ D'Almeida subraya una significativa reversión de lugares entre la comunicación masiva —uno se dirige a muchos— y la comunicación interactiva —que admite la intervención recíproca de los participantes—, en tanto una multiplicidad de organizaciones de la base social establece estratégicamente sus propias políticas de difusión y de comunicación, particularmente a través de internet.¹³⁴ Desde la propia multiplicidad de la circunstancia social se proyectan estrategias enunciativas que interpelan a un público singular, particularmente desde el punto de vista de la identidad grupal de la empresa. Esa reversión de lugares entre el antiguo enunciador omnímodo del medio masivo y una audiencia sujeta al mensaje unidireccional que receptaba, no solo multiplica y atomiza los campos singulares de la comunicación, pluralizados en razón de la expansión interactiva que introducen las nuevas tecnologías, sino que incluso trastoca el vínculo entre la pedagogía del poder y la instrucción de los dominados.¹³⁵

En la visión que propone D'Almeida de *La Société du Jugement (La sociedad del enjuiciamiento)*, la creciente incidencia de la ciudadanía expresada por los medios de comunicación masivos y las redes invierte los términos en que el poder público se articulaba a partir de una orientación de la opinión, para convertir a las propias autoridades y jerarquías, empresariales incluso, en rehenes políticos de la opinión ciudadana. Por esta vía, el auge o el declive de

132 Martín-Barbero, J. (2003). «Tendencias de los estudios de comunicación en América Latina» en *Comunicación y Universidad*, Montevideo: Liccom-Udelar, p. 97.

133 D'Almeida, N. (2009). *La société du jugement*, París: Armand Colin, p. 183.

134 *Ibidem*, p. 104.

135 *Ibidem*, p. 142.

una personalidad o una colectividad, incluso cuando revisten significación gubernamental, queda librada al juego de una alianza entre medios que registran la opinión (encuestadoras), medios que la difunden (medios masivos) y medios que la infunden, a través de las redes sociales y los sitios virtuales (blogs, periodismo y sitios web, etc.). El flujo de la opinión pública no solo se incrementa en caudal, sino que además genera una sinergia comunicacional e incluso institucional, que convierte a la superestructura de la sociedad en un globo cautivo de la modulación mediática de la opinión pública.

Tanto el privilegio que gana el público desde el punto de vista de la mediación en Martín-Barbero, como la preeminencia que adquiere la formación de opinión pública a partir de la sinergia mediática — según D'Almeyda—, ante los propios poderes institucionales e incluso ante los poderes económicos, cuestionan la supuesta articulación comunicacional de la sociedad que predicaba Wolton. Tanto Martín-Barbero como D'Almeida encuentran un fundamento del cuestionamiento de la unidireccionalidad del poder mediático, en particular, en el criterio de la declinación discursiva de la significación, criterio válido tanto para la emisión como para la recepción. El alcance teórico de este planteo conceptual proviene de la crisis epistémica de la representación moderna y apunta a la desarticulación de la subjetividad en tanto sustento antropológico de la organicidad pública y por ende de la idiosincrasia representativa de un público. Asimismo, la inconmensurabilidad enunciativa del discurso se convierte en un aliado significativo para una lectura de los medios interactivos, particularmente, en clave de modulación democrática de una red configurada informáticamente.

Todo el poder a los nuevos públicos

Para Lorenzo Vilches se ha producido una reocupación del campo de la comunicación, en razón de la mutación del espectador de relatos del mundo en usuario de redes configuradas interactivamente.¹³⁶ A partir de una puesta al límite tecnológica del medio de comunicación, se pasa de la pertenencia a un mundo natural a la inmersión en un campo artificial, que no propicia en adelante la articulación entre partes de un todo social, sino la eficiencia icónica de un flujo estratégico de imágenes y mensajes. El paso de un estar en el mundo de índole existencial a un estar conectado de índole interactiva genera una transformación del tiempo en *quantum* de señales.

Esta mutación del tiempo se manifiesta incluso en la venta de tiempo de publicidad, que anteriormente oficiaba en tanto base de sustentación económica de una emisión previamente programada, mientras ese tiempo del espectador ante la emisión se ve crecientemente sustituido, en la venta de conexión interactiva, por un *quantum* de conexión posible del usuario.¹³⁷ La participación política del ciudadano en un contexto tradicional —una jerarquía de las versiones articula-

136 Vilches, L. (2001). *La migración digital*, Barcelona: Gedisa, p. 29.

137 *Ibíd.*, p. 54.

das en un espacio público— cede paso, por esta vía, a la configuración preferida por el usuario de una transmisión interactiva.

La configuración preferencial de vínculos personales conlleva la desmaterialización del sistema de relaciones, con la creciente incorporación de un ritual mediático, recurso de anclaje en la ipseidad para el usuario de un incesante flujo de señales.¹³⁸ El sistema de marcas se convierte, incluso en el sentido empresarial del término, en la pauta de identidad personal y grupal, que no depende en delante de un conjunto de relaciones provistas por la naturaleza biológica o social, sino de la instantaneidad de la transmisión, que en su propio fluir sostiene todo vínculo entre particulares.

Esa migración de la identidad corporativa a la operatividad mediática configura el espacio público en función de las opciones del público, en vez de incorporarlo o considerarlo en tanto base de reproducción económica de un campo previamente articulado en razón de la naturaleza física o del poder político. El público deja de expresar una base antropológica solventada por el orden público, para pasar a convertirse en la celebración propia del ritual idiosincrático de una comunidad de usuarios.¹³⁹

Los nuevos públicos no corresponden por consiguiente a un marco que vincula, en el medio de coordenadas previas al mensaje y reiteradas en un único relato, como el teatro, el libro o el cine; sino a un hipertexto que vehicula incluso la conexión con los medios masivos, las infotecas y las bibliotecas, como en el caso del celular, del correo electrónico o del chat. Los nuevos públicos son efecto, al mismo tiempo, de una transformación antropológica que pauta una clave alternativa para la comprensión del universo teórico de la actualidad.

En efecto, cabe recordar que etimológicamente «antropología» asciende a la significación de «las maneras humanas de hablar de dios». Hacer antropologías equivalía por lo tanto, en esa acepción teológica, a un afanarse de la imperfección humana por llegar a expresar la intangible condición divina. Desde entonces, lo humano ha sido signado, ante dios o ante la naturaleza, del sello de la imperfección y la precariedad, que la teología primero y la ciencia natural después, supeditaron a la significación de un orden supérstite y primordial, tanto en la versión religiosa de una divinidad creadora como en la versión científica de una naturaleza ordenadora.

En esa matriz de un campo previamente organizado por encima de la condición humana, la condición pública de un público equivalía a la cristalización de un orden, en función del vínculo cognitivo que propiciaba la representación humana del orden divino o natural. Sin embargo, la reversión del público en tanto ordenado a un marco de condiciones sociales previas, en razón de los nuevos públicos que configuran sus propias redes de preferencias, supone una alternativa ante la tradicional supeditación antropológica a una secuencia evolutiva generada a partir de un orden superior. Correlativamente se plantea la cuestión del

138 *Ibíd.*, p. 56.

139 *Ibíd.*, p. 57.

equilibrio ecológico que tal potencial humano amenaza, así como por vía de consecuencia directa, aunque no natural, la cuestión del equilibrio tecnológico.

En tanto gestores de las condiciones del intercambio cultural y social, validos de la emisión a distancia y de la configuración de redes sociales, los nuevos públicos surgen en tanto protagonistas de una reversión que coloca lo humano en el punto de equilibrio de la existencia social y natural, antes que en el punto de recepción de un mandato justificado por la fe o por el conocimiento. Un mandato que surge de un poder de publicación exige asimismo una perspectiva sobre el público destinatario, que en el caso de los nuevos públicos, es un destinatario preferencial.

Ese equilibrio de emisión que supone la conducción de un vehículo nos permite, por consiguiente, vincular la noción de «nuevos públicos» con la noción de una conducción alternativa de la velocidad de emisión. En este sentido, la discusión acerca de «nuevos públicos» puede inscribirse en una teoría de la velocidad, en tanto tal teoría se entienda como una reformulación del concepto de equilibrio, ya no en aras de un sistema de relaciones habilitante de ciertas regularidades, sino de una regulación de las consecuencias de la conducción humana del vehículo tecnológico. Al comando de la velocidad mediática, los «nuevos públicos» pueden ser entendidos en tanto protagonistas de un equilibrio que pauta su propio horizonte de conducción. Igual que un malabarista o un equilibrista con su cuerpo, igual que un cuerpo público que ejerce un malabarismo o equilibristismo en la gestión de un acerbo, de una memoria, de una sensibilidad.

El contenido de una regulación es otra regulación¹⁴⁰

A la sombra de la regulación

En defensa de la regulación de las industrias culturales, Dominique Wolton señala que la cristalización normativa no se opone a la libertad, sino que por el contrario provee su mejor garantía.¹⁴¹ Esa contraposición entre la libertad y la norma legal vincula una y otra, por igual, en el plano de la defensa de los derechos que salvaguarda la norma, de manera que reduce la significación de la regulación al plano normativo. Para defender mi libertad uso una norma. Pero la libertad no existe por la norma, sino por el arraigo que adquiere, incluso bajo la circunstancia adversa en que se la defiende a través de la norma. Wolton no deja de advertir la tradición que vincula entre sí libertad y derecho, para contraponerlas por igual a la regulación estatal, aunque el afán normativo se ve justificado, a su parecer, ante la amenaza de disolución de la organicidad social. La consistencia ética de la sociedad moderna se encontraría, desde ese punto de vista, cuestionada por la confrontación que genera la comunicación, en cuanto incrementa la contraposición entre singularidades idiosincráticas.

Aun cuando postula un estado de equilibrio cultural de las comunidades, que desde su perspectiva se preservaría a través de la regulación estatal de la comunicación, Wolton pone de relieve que se trata de un Estado debilitado por la mundialización, encarnada a su vez, por la punta de lanza de las empresas multinacionales de la comunicación. Antes que la simple cristalización jurídica de una libertad legítima, la regulación de la comunicación significa, para Wolton, un instrumento de cohesión social. El procedimiento normativo que predica el director de *Hermès* no goza de significación por sí solo, sino que interviene para compensar una intrusión desorganizadora que proviene, paradójicamente, del mismo ámbito de la comunicación que se le quiere contraponer como antídoto.

Esa perspectiva favorable a la regulación no ha dejado de acentuarse, en un mismo escenario europeo, una década después. Quizás como consecuencia de la crisis económica que se abate sobre el mundo desarrollado, según el profesor de ciencia política Geoffroy de Lagasnerie la regulación se presenta como la contrapartida por excelencia de la prédica del neoliberalismo, que en aras de la estrategia de los mercados, propició la desagregación de los vínculos públicos.¹⁴² La regulación aquí no aparece sin embargo, como en Wolton, sustentada en una gestión a partir de la libertad, ni como antídoto ante la desagregación de las identidades culturales amenazadas por la agitación mediática, sino en tanto anhelo de cohesión

140 Ponencia presentada en el evento *Regulación, Política&Comunicación, Uniradio*, Programa «Opio de las Masas», Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Udelar, Montevideo, octubre 2013.

141 Wolton, D. (2003). *L'autre mondialisation*, París: Flammarion, p. 36.

142 de Lagasnerie, G. (2012) *La dernière leçon de Michel Foucault*, París: Fayard, p. 19.

pública que se contrapone a un mal sin diagnóstico firme. Esa defensa de la norma jurídica en tanto elemento de cohesión social se justifica, desde la perspectiva de una condena del neoliberalismo, a partir de un anatema, incluso cuando no se llega a explicar cierta fatalidad política que genera alarma pública.

La misma alarma y condena motiva con el mismo sentido político, pero a las antípodas en lo que refiere a la regulación pública, un movimiento de «desobediencia civil» que se opone a la necesidad de vínculo necesario entre la regulación y la libertad. Desde esa perspectiva igualmente opuesta al «neoliberalismo» se sostiene que, en determinados casos, la infracción de la norma se impone para reivindicar la justicia de una causa pública. Tal es el caso de los «segadores voluntarios» de las plantaciones de Monsanto, que aducen la defensa del derecho a cautelar la vida, ante la amenaza de una manipulación genética cuyos efectos a largo plazo se desconocen científicamente.¹⁴³ Más allá de los movimientos sociales que defienden una causa normativamente penalizada, el posicionamiento de los movimientos de protesta posteriores al crack financiero de 2008 que afectó sobre todo al mundo desarrollado, así como los movimientos de democratización por convocatoria directa, tal como se han desarrollado desde los atentados de Atocha en 2004, o más recientemente en el cuestionamiento de la orientación del gasto público en Brasil, señalan una distancia de «licencia social» entre la legitimidad de la regulación y la formulación jurídica de la norma, que pone en vilo cualquier consistencia institucional.

La primera generación de movimientos sociales, orientada al cuestionamiento de la racionalidad del aparato de Estado, ya destacaba críticamente el vector mediático de la tecnología. Orquestada desde la integración mundial que posibilitó estratégicamente la disuasión nuclear, la racionalidad de aparato procuraba, según una perspectiva de bloques mundiales, la integración nacional bajo la égida de la Guerra Fría, que la mediatización de la sociedad supeditaba a un registro totalitario. La estrategia contracultural de la diferenciación democrática conducía, por el contrario, a la emergencia de singularidades insolubles en el registro monocorde de la identidad pública, gestionada a su vez, por los medios masivos de comunicación.¹⁴⁴ En esa perspectiva se manifiesta una diferenciación entre regulación estatal y diferenciación democrática que constituye, todavía al presente, el criterio primordial de identificación de los movimientos sociales, en cuanto los posiciona desde una distancia crítica respecto a cualquier regulación soberana.

La regulación normativa ni siquiera puede sustraerse, en el presente, a la devaluación semántica que le impone el punto de vista conservador de la desregulación. Esta opacidad interviene como efecto de una carga ideológica que

143 Muller, J-M. (2011). *L'impératif de désobéissance*, France: Le passager clandestin, pp. 257-262.

144 Un ejemplo de la influencia de esta perspectiva mediática sobre el período de surgimiento de los movimientos sociales se encuentra en Debord, G. (2008). *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-textos.

se superpone al análisis conceptual, ya que en el procedimiento formal la desregulación requiere, para acceder a la norma, una regulación que la cristalice. Por ejemplo, si se quiere desregular los derechos laborales de los funcionarios públicos, es necesario regular al respecto. A raíz de la contraposición ideológica que sugieren ambos términos, surge inexorablemente una disociación que no se apoya en la vinculación conceptual (entre regulación y desregulación), sino en la carga política que hace la diferencia entre el lugar de la norma y el lugar que la registra en la base social.

Cierta disonancia ideológica inevitable proviene de una perspectiva sobre la gestión de los asuntos públicos, que incluso desde una acepción conservadora, encarna el término «desregular». Desde este punto de vista, se inscribe la norma jurídica unilateralmente en el Estado, mientras se le contrapone una entidad de base que lo sostiene, así como fundamenta todo orden social: el mercado. «Desregular» adquiere, por la misma acepción que propone disminuir el fardo de la normatividad, una gravitación que supera la forma jurídica y habla de contenidos en las relaciones humanas. La significación política de «regular» no logra eludir, por sí sola, la opacidad que adquiere su estampa jurídica ante el mero adversativo «desregular». En tanto absorbe en su propia visibilidad, la positividad jurídica no llega a divisar el cono de sombra que arroja, más allá de la norma, su propia luminosidad. En efecto, a «desregular» le basta con connotar una «no regulación», sin más carga ideológica precisa, para decir que algo se encuentra oscurecido por la luminosidad de toda regulación.

Regular trasciende necesariamente la condición transparente de la norma que puedo leer, por ejemplo, en un proyecto de ley, de manera que a partir de los efectos que prevé la expresión «fuerza de ley», se puede emplazar a toda regulación, a su vez, en tanto que objeto de regulación. La regulación de la regulación expresa, por lo tanto, el motivo de este planteo acerca de la regulación.

La regulación discursiva de la institucionalidad

Para que prospere tal regulación de la regulación, debe constituirse un único dominio de gestión, que compartan por igual, tanto las reglas como el criterio que las toma por objeto mientras, por otro lado, la decisión debe diferenciarse activamente de las mismas reglas que somete a su arbitrio. La postulación de un «criterio para el gobierno de las reglas» ya nos vincula a la cuestión de la comunicación, en tanto la decisión que interviene en el mismo dominio donde cristalizan las reglas enunciadas no puede eludir la cuestión del discurso, ni el discurso abstraerse de una destinación pública.

Incluso, esta regulación de las reglas trasciende la subjetividad individual del enunciador y pone entre paréntesis la facticidad social, sustituyéndola por la determinación enunciativa. De Wittgenstein a Lévi-Straus y de Austin a Benveniste, el segundo giro lingüístico sustituye la entidad del hecho social (atado al empirismo de la experiencia sensible) por la entidad del acto discursivo

(provisto por la decisión subjetiva de la enunciación).¹⁴⁵ En la perspectiva de la discontinuidad de una configuración discursiva, la regulación de las reglas coincide con la discontinuidad entre los particulares, de forma que la determinación de las reglas discursivas no se produce por encima de la actividad que las anima desde cada enunciador, sino a partir de la disparidad contingente que eventualmente contrapone cada uno a los demás, en tanto formadores de los mismos enunciados que los diferencian entre sí. Esta disparidad contingente que establece Foucault entre las inscripciones institucionales de los sujetos y las diferentes posiciones de sujeto de cada quien, determina para cada uno y por vía de consecuencia, para la configuración discursiva en su conjunto, una desregulación de la soberanía, ya que no existe soberanía posible entre agentes heterogéneos en sí mismos.¹⁴⁶ Con esa perspectiva la regulación puede ser establecida al margen de la soberanía y las normas jurídicas (el corpus legal) concebido bajo el concepto de una supeditación genealógica de la legalidad al contexto discursivo del campo público. Dicho de otra forma, la regulación de la comunicación pasa, en razón de su propia índole discursiva, por la política de los particulares y no por una política de(l) Estado. Un ejemplo apropiado de esta necesaria disociación discursiva de las posiciones de subjetividad tal como las entiende Foucault, nos es provisto por la actual coyuntura de concesiones públicas de Televisión digital. El presidente de la República es uno en tanto ejerce el Poder Ejecutivo de un Estado democrático, mandato institucional que lo lleva a instalar un consejo consultivo que garantice la calidad de las concesiones a otorgar. Pero el mismo Mujica es otro en tanto que administrador de la gestión pública, en cuanto entiende que debe desoír la recomendación de la propia instancia consultiva que instaló, para no beneficiar con dos financiamientos distintos a un mismo emprendimiento, que una vez sumados significarían, a su juicio, un asistencialismo desmesurado del Estado.¹⁴⁷ A su vez, Marcelo Pereira es uno cuando integra la propuesta del proyecto cooperativo Giro y otro cuando escribe en *La diaria* al respecto. En el primer caso se somete al dictamen de un organismo que recomienda acerca de la calidad de los proyectos televisivos, su objeto es por lo tanto el campo de la comunicación y sus posibilidades inherentes. En el segundo caso, la opinión periodística aduce razones con la prudencia y la paciencia de quien difunde una instrucción política, con tino que lleve a reconsiderar una decisión presidencial desfavorable, a partir del propio dictamen favorable a la calidad de la propuesta que Pereira integra.¹⁴⁸

145 Ver «La philosophie analytique et le langage» en Benveniste, E. (1966). *Problèmes de Linguistique Générale I*, París: Gallimard.

146 Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*, París: Gallimard, pp. 68-74.

147 «Solo formalidades» *La diaria* (27/09/13) <<http://ladiaria.com.uy/articulo/2013/9/solo-formalidades/>> (acceso el 14/10/13)

148 Pereira, M. (2013). «Error presidencial» *La Diaria* (27/09/13) <<http://ladiaria.com.uy/articulo/2013/9/error-presidencial/>> (acceso el 14/10/13)

Las distintas posiciones de subjetividad del presidente y del periodista no pueden ser consideradas al margen de cierta coyuntura que los separa, en tanto *La diaria* es un órgano con clara inscripción política alternativa, que excluye la prudencia electoral del alineamiento presidencial. La regulación ha sido regulada por el cotejo discursivo, según una dispersión de lugares que gesta, a partir de la discontinuidad subjetiva de cada quien, la decisión que prima.

La regulación de los contenidos mediáticos

El desarrollo del capítulo que Foucault dedica a la constitución de las disciplinas mediante el ordenamiento sistemático de la actividad corporal vuelve, una y otra vez a lo largo del desarrollo, al antecedente que provee la significación disciplinaria de las reglas en la tradición de los órdenes monacales. Para la regularización que exigía la vida cristiana en función del mandato del creador, la mediación quedaba a cargo del plan divino, que el devoto debía tener presente a cada paso, según una obediencia llamada a seguir las reglas dictadas por el ejemplo de la divinidad.¹⁴⁹ Oponiéndose a la impiedad, la gratitud del creyente propendía a la conducta piadosa, en la línea de una «gigantomaquia» hermeneútica que instruía, según la interpretación de la revelación divina, el criterio social de la salvación.

La articulación entre mediación, corporalidad y regulación está muy lejos de ser ajena a la tradición del cristianismo, en cuanto tal legado supone, según Régis Debray, el «código inaugural» de la comunicación.¹⁵⁰ La mediación es impensable, en efecto, sin la introducción de la teología de la encarnación, en la que se funda el vínculo entre la divinidad y el creyente a través del gobierno del cuerpo y sus pasiones. Este gobierno sostiene el vínculo de mediación por cuyo intermedio el cristiano traduce, en actos tangibles de este mundo, el mensaje de redención que el Salvador ha transmitido haciéndose hombre, con el mismo cuerpo y sufrimiento por el que pasa cada humano sobre la tierra.

El vínculo entre regulación y comunicación va a acentuarse, sin embargo, en cuanto la mediación con los demás miembros de la sociedad quede a cargo de los particulares que la integran. En el contexto naciente de las disciplinas, la *regularización* supeditada a la reiteración psicológica de la gratitud que proveía la fe, pasa a convertirse en regulación, mediada por los pasos concatenados del ejercicio. Los momentos consecutivos del ejercicio conducen, por la vía de una secuencia corporal microfísica, hacia el orden mayor del cuerpo social.¹⁵¹ En el ejercicio, las disciplinas localizan el espacio (debo sentarme en determinada posición y ejecutar los movimientos de escritura en determinada secuencia) y actualizan el tiempo (primero debo sentarme, luego adoptar la postura correcta, en tercer lugar escribir). En cuanto la regulación consiste, según el planteamiento que hace Foucault, en el ejercicio que despliega un particular, las disciplinas

149 Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*, París: Gallimard, pp. 141-142.

150 Debray, R. (2000). *Introduction à la médiologie*, París: PUF, pp. 117-120.

151 Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*, París: Gallimard, p. 166.

pasan a sustituirse a la regularización genúflexa ante un creador magnánimo, secularmente suplantada por la secuencia corporal, propia de una actividad de regulación humana.¹⁵² Desde entonces, todo contenido está sujeto a la regulación que lo provee, de tal manera que la regulación y la mediación pasan a ser indisociables de la estructura racional del contenido.

Esta secularización de la mediación está en la base del nuevo estatuto de la comunicación en la época clásica, desde ya presidido por la impresión industrial de ejemplares de una misma obra, que habilita la lectura masiva a distancia, así como por el desarrollo cultural de la modernidad, sostenido a su vez en el sistema de comunicación que provee la enciclopedia.¹⁵³

Tanto en un caso como otro, la mediación y la regulación son indisociables del contenido y este último no puede establecerse al margen del artefacto público que condiciona la secuencia de la regulación individual. Desde el punto de vista de Foucault el contenido no está en el individuo, sino que el individuo está contenido en el artefacto público de la disciplina, que regula su actividad a través de la mediación de una secuencia micro(y macro)corporal.

La regulación de los semejantes

El planteamiento de la digitalización de los medios en tanto que «mediatización de los contenidos y mediación de las interacciones»¹⁵⁴ se presenta doblemente sugestivo. Por un lado revierte el sentido de «mediatización» cuyo significado inicial —«encarcelar», «excluir de la vida pública»— se ve sustituido por el significado contrario, en cuanto «mediatizar» pasa a significar «incorporar el sentido a los artefactos mediáticos». Por otro lado, mientras el sentido arcaico de «mediación» proviene, en la cristología, de la unidad de destino de la creación, encarnada en la figura de dios hecho hombre, la mediación entre las interacciones supone la ajenidad de un antecedente. Tanto la «mediatización» como la «mediación» intervienen, en la conceptualización que comentamos, a partir del régimen mediático del «tercero incluido»,¹⁵⁵ que hereda del registro cristológico de la imagen la doble valencia de incorporación y de encarnación.¹⁵⁶

Sin embargo, el régimen mediático del «tercero incluido» se encuentra colonizado, en los neologismos que revisten los significantes «mediatización» y «mediación», por la digitalización, que le impone a todo contenido un hieratismo numérico. El elemento vinculante del «tercero incluido» se encuentra cristalizado en el «invariante relacional» que reviste, para cualquier relación, la índole cifrada.¹⁵⁷ En tanto adviene por la vía de la digitalización, una momificación del «tercero incluido» consagra, junto con la exactitud y la perfección formal de la

152 Ibídem, pp. 139-140.

153 McLuhan, M. (1998). *La galaxia Gutemberg*, Barcelona: Galaxia Gutemberg, pp. 296-300.

154 Igarza, R. (2008). *Nuevos Medios*, Buenos Aires: La Crujía, p. 135.

155 Mondzain, M.-J. (2002). *L'image peut-elle tuer?*, París: Bayard, p. 33.

156 Mondzain, M.-J. (2003). *Le commerce des regards*, París: Seuil, p. 22.

157 Viscardi, R. (2004) «La sabia contingencia: una idiosincrasia planetaria», *Revista Comunicación* 2, 187-193, Sevilla, Universidad de Sevilla, p. 191.

mediación, la plena desarticulación de los términos vinculados en el proceso de mediación tradicional —en el sentido lato del término «tradición»: continuidad de transmisiones—.

Desde la fotografía en adelante, tal desarticulación no comienza con la digitalización, sino con la creciente artefactualidad de la tradición moderna de la mediación. Ese desmembramiento de la centralidad cohesiva de un «indecidible/indivisible» (el «tercero incluido» de la imagen mediática), solo puede provocar un duelo en términos de «fin de las ideologías», «crisis de las identidades colectivas» o «fragmentación social», si se renuncia a la heterogeneidad de los libres. Por el contrario, la desarticulación de la organicidad epistémica de la modernidad se traduce genuinamente, en el presente, por una revalorización genealógica de la acepción de «crisis», que reúne en la tradición del «*krinein*» griego del que proviene, la decisión con la alternativa.

Esta desarticulación del saber moderno supone una radicalización de la discontinuidad que por vías disímiles, pero que la actualidad vincula entre sí, propusieron McLuhan y Foucault. Esa discontinuidad no solo apela al anti-contenidismo vehiculado por la corporalidad o la técnica, sino que también supone la gestación virtual de las formas de intercambio, provista por la matematización de los procedimientos mediáticos. En este sentido, Baudrillard tenía razón en sostener que «el intercambio es imposible»,¹⁵⁸ lo es en efecto, si se pretende consagrar la unidad interior de una organicidad, orquestada a partir de la reciprocidad entre las partes. Por el contrario, la noción de canal tecnológico, una vez liberada del reduccionismo matemático de Shannon, provee la perspectiva de una modulación del vínculo, que reúne la irreductible singularidad de los individuos involucrados por encima de un terminal de red. Conducidos entre sí, conduciéndose más allá de otros, los gestores de la comunicación en red cuentan con la doble posibilidad de tomar a cargo, tanto el vínculo en que se incorporan, como la indivisibilidad que encarnan cada uno por separado. La regulación de la mediación y de los contenidos reposa en adelante, más allá de la gestión celular de los cuerpos que destacara Foucault y por encima de la extensión de las habilidades humanas que destacara McLuhan, en la conducción desigual y combinada de un canal tecnológico. Esa regulación no supone una identidad de esencia contenida en una unidad de la especie humana, ni la vinculación inefable por medio de un vehículo inalterable, provisto por la inteligencia científica, sino la humana regulación de semejantes entre sí.

158 Baudrillard, J. (2000). *Mots de passe*, París: Pauvert, pp. 87-94.

Conclusión

La multiplicación de la indivisibilidad individual de quienes e-laboran una divisibilidad numérica de la red, condena la posibilidad misma de un gobierno soberano de la comunicación. Al afirmar «No hay más soberanos» Vattimo aduce, como fundamento de su aserción, la proliferación de los técnicos en un contexto de saberes diseminados.¹⁵⁹ La desarticulación del estereotipo racional del «sistema» — formalización oclusiva y saturada— conlleva, una vez abandonada la significación de plena reciprocidad, la obsolescencia de la noción de soberanía, en tanto gobierno del orden universal puesto a cargo de un principio indivisible. Transferida desde la teología a la ciencia moderna a través del proceso de secularización, la noción de soberanía entra en crisis tanto por la emergencia de la discontinuidad discursiva —una vez que adviene la actuación enunciativa en el lenguaje por encima del enunciado formulado, como por la artefactualización de la mediación, —una vez que la digitalización desata el último nudo que ataba la forma a la sensibilidad empírica.

Esa crisis epistémica destituye tanto la soberanía del lenguaje formalizado de las matemáticas (la digitalización programa el «imperfecto» lenguaje natural), como la «soberanía» de una «esencia semiótica» naturalizada en tanto «vínculo social» (el lenguaje natural pasa a ser «mediatizado» por una inteligencia artificial). Este descaecimiento de la soberanía epistémica de la modernidad acarrea la implosión de la soberanía política, en cuanto el régimen biopolítico del poder, propio del Estado-nación, exigía que la soberanía se legitimara a través del fundamento autónomico del saber.

Gobernada efectivamente por la tecnología, la progresiva desaparición de la soberanía sustentada en la articulación representativa de los estados-nación acarrea una primacía de la globalización sobre los aparatos de Estado nacionales. Esta primacía muestra su potencia tanto en el desencadenamiento de conflictos regionales, como consecuencia de la implantación de macro-emprendimientos transnacionales, como a través de crisis políticas e institucionales desatadas por exigencias normativas de organismos internacionales.

Conviene considerar que el signo del influjo globalizador que proviene del campo internacional no siempre es regresivo, pese al registro que la costumbre induce, en razón de una prolongada sensibilización vernácula de la identidad nacional. El condicionamiento de la comunicación ocupa el terreno más genuino de ese proceso de globalización, que tanto puede conducir a una reacción nacional-globalista (pretensión de solventar la globalización con la propia integridad nacional), como a una síntesis *glocal* (la diferenciación genuina de una articulación mundial), a través de una fusión de la necesidad estratégica —de la incorporación global— con la contingencia política —de una encarnación nacional—.

159 Vattimo, G. (2010). «El final de la filosofía en la edad de la democracia» en *Ontología del declinar*, Buenos Aires, Biblos, pp. 256-259.

Estados, movimientos, redes, indigenismos, fragmentariedades¹⁶⁰

La desobediencia civil universalizada

Balance, balanza y razón

Por imperio de titulación, el término «balance» nos coloca ante un estado contable de década. En las columnas correspondientes al «debe» y el «haber» se enumeran, sin embargo, incontables equívocos. El Foro Social Mundial por ejemplo, militaría en las dos columnas, o las izquierdas latinoamericanas llegadas al gobierno, o las incursiones punitivas de los Estados Unidos en países islámicos.

No estamos (nosotros, los otros nuestros¹⁶¹) aquí con el propósito de hacer balances contables de duelos o éxitos propios o ajenos, sino para desplegar una memoria reciente cuyo fiel de la balanza inspira el saldo de cualquier justicia, incluso la justicia numerable de un balance contable. La expresión «la balanza de la razón»¹⁶² adquiere, en efecto, un sentido vinculado a la justicia, si se entiende el término «razón» en tanto sustento de la balanza y no tan solo de la justa medida de pesos relativos. Ninguna balanza prescinde de un punto de apoyo que trasciende su sistema de medida: la mano que sostiene la balanza de dos platos, la base que sostiene la balanza de resortes o los cimientos que sostienen la balanza de cargas pesadas. En la balanza siempre podemos mirar la medida de una relación o la relación inconmensurable con la justicia. Ahora, sin ese sustento en la justicia no existe siquiera un balance contable, como lo atestigua la misma posibilidad —tan presente en la década que nos ocupa, dentro y fuera de fronteras, uruguayas tanto como latinoamericanas— de un desfalco financiero.

Todo balance y toda balanza, por lo tanto, se sostienen en la justicia y tal sustentación permite medir la relación entre dos partes, justamente, porque las mantiene en relación. Este «justamente» de un poner en relación marca el punto de equilibrio en que las partes se encuentran para mantenerse vinculadas pero diferentes, justamente, como si la misma diferencia también las uniera. En última instancia, toda balanza se sostiene en la justicia que no es otra que un firmamento de la razón. Aquí ya nos encontramos lejos de la justicia en tanto medida o

160 Publicado en Viscardi, R. (2011). «Estados, redes, indigenismos, fragmentariedades» en *Primera Década del Siglo XXI. Balance y Perspectivas*, Buenos Aires: Fundación Para el Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI), CD-Rom.

161 Foucault reclamaba una «ontología crítica de nosotros mismos»: Foucault, M. (2004). «Qu'est-ce que les lumières?» dans *Philosophie* (anthologie établie par Davidson, A. et Gros, F.), Paris: Gallimard, p. 877.

162 Ver el planteo que avanzamos acerca de la expresión de Leibniz de cara a la actualidad: Viscardi, R. (2011). «Riesgo nuclear: salvar el honor de la razón» en *Democracia del siglo XXI* <<http://teodulopezmelendez.wordpress.com/2011/04/01/riesgo-nuclear-salvar-el-honor-de-la-razon/>> (acceso el 12/06/11).

incluso balance, no estamos hablando de la justicia justa, sino justamente, de la justicia inapelable.

Solo esa justicia mayor posibilita el punto de equilibrio del fiel de la balanza, en cuanto mirado de esa manera nos habla ante todo de un equilibrio posible, que no es otro que el efecto marcado de la justicia en tanto tal. La justicia es el equilibrio mayor. Ahora, si nuestra intervención instala el desequilibrio en un punto menor, por ejemplo en una medida infiel a la balanza, se encuentra cuestionado el fiel de la balanza por la misma justicia que se invoca como su fundamento.

La total determinación de la decisión por la justicia se manifiesta plenamente en tanto laudo indecible. Sin embargo, esta indecidibilidad es efecto de una hipertrofia de la decisión, de una intervención exorbitante de la justicia mensurable, que en tanto excede el protocolo de la medición, pone de manifiesto la resistencia a la medida, que desborda y sostiene, al mismo tiempo, toda decisión y toda medida.

Cuando esta resistencia es vencida por la completa formalización de un contexto de decisión, la cuestión de la justicia queda diluida en la formalización. Es el caso de la figura gestáltica, efecto perfecto de una decisión enteramente formalizada. Una figura nos coloca en el filo que lleva por una decisión a otra figura, para destacar tan solo la deliberación que las anima por igual. Pero la deliberación no es justa, sino apenas ecuanime y perfectible.

Incluso cuando la ecuanimidad es vacua, frívola o fútil, manifiesta un equilibrio de las formas que concita, en defensa propia, el trasfondo mundial de la justicia humana. En este trasfondo mundializado tenemos al presente, como efecto de una justicia impartida por doquier en tanto ecuanimidad democrática y representativa del mercado, una resistencia mundializada que proviene del anclaje de creencias arraigadas. Haciendo eco al desarrollo tecnológico que disuelve culturas vernáculas y creencias religiosas, el descaecimiento de la razón humanista nos provee una prolongación impugnadora y catártica del legado cognitivo, bajo la forma del debate en torno a la secularización de las creencias religiosas.

Indecible: la dilatación crítica en tanto dilación

En cuanto la ecuanimidad epistemológica de la conciencia puede diluirse en su propia vacuidad, el destino naturalizado de la teología en la secularización provee una brújula propicia, tanto ante las crisis de las tradiciones comunitarias, mundializadas por el mercado y una tecnología invasora, como ante la desarticulación idiosincrática del propio contexto racional, bajo el impacto de una lectura vernácula. La discusión abordada en torno a la secularización en tanto destino naturalizado de la teología, señala a lo largo de la última década, un recurso a la *arqué* religiosa de la cultura. Tal recurso se pone al servicio del sustento de la decisión, esto es, de la justicia en tanto fundamento de la razón y no de la mera medición. A su vez, esta interrogación acerca del horizonte más vasto —es decir religioso— de la justicia y la decisión, manifiesta una transformación del ámbito propio de la decisión, previamente afectada por la crisis de la representación

moderna y del poder estatal, como otras tantas consecuencias acarreadas por su propia indecidibilidad —entendida en tanto dilación: efecto sobre sí de la dilatación crítica de la decisión.¹⁶³

Este desequilibrio surge del cuestionamiento de la representación en tanto fundamento del conocimiento y de la ontología. Por un lado, la representación es puesta al servicio del lenguaje, que en principio fuera su instrumento, de forma que la relación de significación se funda en el empleo del lenguaje. La significación abandona por lo tanto un maridaje con la representación que la ataba a un estado de cosas previo y ajeno a la actividad subjetiva. En segundo lugar, se contrapone esa crisis de la representación a la clausura metafísica, entendida en tanto centralidad recluida en la misma medida —medición incluida— que fundamenta.¹⁶⁴

Por otro lado, la decisión se ha visto afectada por un reposicionamiento del poder, que surge como efecto de la desacreditación de la autoridad institucional en beneficio de la actividad discursiva. El cuanto el fundamento de la lengua cristaliza toda condición pública, la transferencia de las ínfulas públicas desde la estructura formal de la expresión a la actividad del hablante que la pone en acto desvinculó sin indulgencia la decisión de la constatación objetiva y la auspicio en tanto efecto de una gesticulación intelectual. Indisociable tanto del gesto como de la singularidad que lo estampa en estilo, la decisión abandonó el cerno transparente del concepto para incluirse entre las manifestaciones propias de la libertad individual. Al servicio de una opacidad que manifiesta ante todo a quien la actúa, la decisión quedó vinculada por su propia libertad mundana a una agnóstica polémica y a una seducción persuasiva.

Este efecto de incorporación gestual de la decisión en los cuerpos particulares, que la fundan en cada caso de habla y la sostienen desde cada lugar de palabra, produjo en bajorrelieve de la institucionalidad una franja de poder público agregada. Más allá de la diferenciación público/privado, efecto a su vez de una diferenciación ante la indivisibilidad normativa del soberano, la crítica discursiva de la decisión disuelve el estado de agregación institucional, republicanismo incluido. Por esa razón, la crisis de los estados-nación refleja no solo su circunvalación civilizatoria occidental, sino también la perforación de su positividad conceptual por la índole intransferible de la enunciación. La indivisibilidad del soberano se encuentra no solo fragmentada, sino ante todo desarticulada por la indivisibilidad del enunciador, cuya condición menor de «*singulativim*» se antepone ahora al Estado en tanto «identidad de rúbrica» de los particulares.¹⁶⁵ La identidad de rúbrica, en cuanto no supone una identidad de lectura, abre el cotejo de la indivisibilidad al común, desarticulando la misma posibilidad de una correspondencia supérstite.

163 Ver al respecto Derrida, J. (2005). *Force de loi*, París: Galilée, p. 53.

164 Acerca del giro lingüístico en tanto efecto de una radicalización de la problemática del lenguaje, ver Naishtat, F. (2010). *Action et langage*, París: L'Harmattan, p. 16.

165 La cuestión de la identidad se encuentra vinculada a la firma en Derrida, J. (1972). «Signature, événement et contexte», *Marges*, París: Minuit, pp. 390-393.

Nos encontramos ante una excedencia crítica de la decisión en el ámbito de la representación, en cuanto debe tomar a cargo tanto la disolución de la reciprocidad representativa que fundaba el conocimiento como la permeabilidad del campo ordenado desde un centro único. Por otro lado, la decisión abandona asimismo el ámbito institucional, que se desagrega ante la emergencia de una legitimidad enunciativa de la intervención pública, que se sobrepone a toda convalidación ex-post enunciado. Esta radicación en los particulares de la destinación pública de la enunciación disuelve asimismo la esfera estatal de los asuntos públicos, dejando al descubierto la índole discursiva de la consistencia del poder.

La secularización, brújula de la globalización

Este escenario de crisis de la representación moderna y del poder de Estado, articulados por igual en la consistencia democrático-representativa del organismo Estado-nación, conoce hitos significativos desde la Segunda Guerra Mundial, pero alcanza al promediar la última década del siglo xx y particularmente entre 2000 y 2010 una extensión que marca un umbral de crecimiento, tanto en torno a la problemática de la secularización como en la órbita del despliegue de las tecnologías de la información y la comunicación.

La interrogación acerca de la secularización se vincula, en la última década, al anclaje hermenéutico de la noción de lenguaje en la escolástica. El recurso a la referencia hermenéutica de la cultura renacentista y clásica de la representación es un efecto diferido del giro lingüístico que interviene por la senda de la genealogía del conocimiento. La genealogía hermenéutica de la representación renacentista y clásica pone de manifiesto el trasfondo metafísico del conocimiento moderno, en perspectiva de convalidación discursiva del saber.¹⁶⁶ El trasfondo metafísico y religioso de la ciencia, que se planteaba en clave de una praxis fenomenológica del concepto, o de una analítica de la finitud existencial, se plantea en adelante bajo el cariz despersonalizado de la sucesión arqueológica.

Este interés renovado por la articulación entre el contexto mítico-religioso de la interpretación y el paradigma representativo del conocimiento poscartesiano va a encontrar un campo de resonancia sugestivo en la paradójica índole religiosa que proclaman las partes en conflicto estratégico, a partir de la implosión étnica que lleva a la disolución de Yugoslavia. En el desarrollo de conflictos vinculados a la transformación mundialista de los contextos nacionales, cuyos intereses y protagonistas se embanderan en identidades religiosas, el proceso de secularización es percibido, más allá de la experiencia europea del devenir laico de una tradición religiosa, en tanto vector singular de anclajes económicos, sociales y simbólicos.¹⁶⁷ Esta transposición de intereses económicos en creencias

166 Ver al respecto Pinchard, B. (1991). «L'individuation dans la tradition aristotelicienne» dans *Le problème de l'individuation*, Paris: Vrin, pp. 41-44.

167 Ver al respecto Viscardi, R. (2006). «El río (Uruguay) del Otro» en Semanario *Siete sobre Siete* (27/02/06) n.º 128, Montevideo, pp. 3-5. Edición digital en la Revista *Compañero* <<http://www.pvp.org.uy/viscardi2.htm>> (sitio visitado el 12/06/11).

religiosas genera una desviación relativa del trasfondo mítico religioso, que pasa a ser esgrimido en calidad de vector estratégico, con efectos de reagrupamiento sectorial, acumulación ideológica y movilización ciudadana. Por otro lado, conviene incorporar un trasfondo comunitario de creencias al desarrollo tecno-económico, por la vía de una sordina ideológica que convierte *sotto voce* las marcas del culto en marcas de mercado, que incluso neutraliza el anclaje idiosincrático y costumbrista.

Esta mediación exigida por la implementación mundialista del arcano religioso alcanza un umbral de viabilidad estratégica en las tecnologías de la comunicación y la información. La dislocación de la continuidad naturalista de la distancia espacio-temporal conduce a una recepción fantasmática de los contextos emitidos a distancia. Los márgenes de la autoridad, en tanto principio supérstite de ordenamiento colectivo, se ven particularmente erosionados por la horizontalidad del vínculo a distancia, que genera asimismo un «clinamen» contraponiéndose a la verticalidad jerárquica del poder.

En cierto sentido desviacionista y amortiguador de las identidades cristalizadas, la globalización también habilita una resonancia agregada del internauta, que le permite diferenciar de cara a su particular incorporación en la red, la distancia que adquiere consigo mismo, en tanto efecto de retorno sobre sí desde la red en que participa. De tal forma, se generan márgenes de fusión idiosincrática sostenidos en el incremento de gradiente simbólico que la distancia geográfica habilita por la vía inapelable de su propia intensidad hertziana. La *glocalización*¹⁶⁸ condensa singularmente la síntesis de diferencias idiosincráticas, en cuanto estimula el vínculo con otro nosotros, que sin embargo no se diluye en la alternancia ausencia-presencia, sino que se despliega programáticamente en la continuidad del acceso y la conexión. El desarrollo tecnológico y la secularización han avanzado en una significativa coalición, que destaca tanto la continua perforación del contexto mítico-religioso, frecuentemente asaltado por cuestionamientos profanos y ateos, presentes incluso en la genealogía griega de Occidente, mientras en otro sentido la tecnología denuncia, por la movilización de creencias que induce en las comunidades tradicionales, la deuda que la ata a la trascendencia metafísica. Incluso bajo invocación de obediencia religiosa, tiene lugar una extraña fusión conceptual entre la secularización en curso y las tecnologías que se sitúan en el plano vectorial de la misma secularización, incluso en tanto determinan la obsolescencia de los procedimientos de reproducción ideológica e institucional de los estados-nación.

168 Ver respecto a «glocalización» Marramao, G. (2006). *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires: Katz, pp. 62-63.

La «justicia del pensamiento»¹⁶⁹: ser sin norma

Ante la crisis epistémica y ontológica de la representación y la desarticulación discursiva de la instancia institucional, con la consiguiente disminución estratégica de los estados-nación, la justicia trasciende la mera información representativa y la última década arroja una lectura de esta trayectoria desde su propio devenir.

Este devenir se diferencia de la crisis de la representación poscartesiana, ya instalada por la propia crítica decimonónica del formalismo de la representación clásica, que diera lugar al criticismo kantiano y a la dialéctica espiritualista hegeliana, con su posterioridad radicalizada antropológica y sociológicamente, marxismo incluido. En efecto, si bien el cuestionamiento de la representación que encierra el guion que dice del término con-ciencia su índole trascendente,¹⁷⁰ mal que le pese a la ciencia, acarrea el cuestionamiento de la cristalización formalista de la representación y conlleva por tanto una desarticulación discursiva de la institucionalidad, no ocurre lo mismo con el término «redes» ni con la fusión indigenista.

La noción de «red» en Foucault supone una disparidad contingente de particulares, que sin embargo sostienen a cada paso la variación y el equilibrio de un campo de relaciones. La regulación de la actividad contrapuesta de unos y otros es posible en razón de la discontinuidad que habilita por cotejo entre particulares tanto la subjetividad como la intersubjetividad.¹⁷¹ La noción de «red de redes» supone, sin embargo, un invariante relacional que permite la conmutación de lugares en red, al tiempo que habilita la condición particular de sus miembros más allá de la conexión.¹⁷² El punto de diferencia entre intersubjetividad y conexión estriba en que el acceso a la red exige del internauta una decisión, mientras el carácter natural de la pertenencia del individuo a una colectividad lo exime de elegirse miembro de un conjunto.

La significación de una pseudoidentidad de decisión consiste en que multiplica las opciones de pluriculturalidad de los individuos, abriendo el abanico de la fusión cultural a la *glocalización* de las singularidades. Por otro lado, la disociación de pertenencias idiosincráticas que abre la pseudoidentificación supone el ingreso deliberado a un campo de relaciones que amplía la latitud idiosincrática, al tiempo que genera una diferenciación con relación a la intervención comunitaria.

169 La expresión «justicia del pensamiento» en tanto explicitación de «desobediencia civil» se encuentra en Derrida, J. (2001). *L'université sans condition*, París: Galilée, p. 21.

170 Ver respecto a la escritura heideggeriana y vattimiana de «con-ciencia» Viscardi, R. (2009) «Ciencia-Contenedor» en *Red Filosófica del Uruguay* <<http://filosofiaenuruguay.blogspot.com/2009/08/ciencia-contenedor-por-ricardo-viscardi.html>> (acceso el 12/06/11).

171 Ver Gabilondo, A. (1991). *El discurso en acción*, Madrid: Anthropos, p. 170.

172 Ver al respecto Viscardi, R. (2004). «La sabia contingencia: una idiosincrasia planetaria» en *Revista Comunicación* 2, 187-193, Universidad de Sevilla, Sevilla. Edición digital <http://www.revistacomunicacion.org/comunicacion_numero_2.htm> (acceso el 12/06/11).

Por esta vía de la multiplicación de los planos de pertenencia idiosincrática y cultural, las redes desarticulan la masividad social y ponen en cuestión la centralidad de los poderes públicos heredados de la soberanía teológica, incluso a través de su secularización republicana en los estados-nación.

Por consiguiente, el tiempo de las redes virtuales es otro que el de las redes de subjetivación y marca el límite de la comarca en que se pasa, a partir del piélago de una representación desacreditada por su etnocentrismo y de una institucionalidad desarticulada por el discurso, desde los movimientos sociales a las redes interconectadas y de estas a los indigenismos de la *glocalización*.

Quizás el tránsito más significativo de este devenir a través de las redes y los indigenismos sea la alternativa que ha supuesto el Foro Social Mundial (FSM). Tras la ambigüedad de la expresión «otro mundo es posible», que conserva la latitud moderna del posibilismo fenomenológico —pese al descrédito que le impusiera el paso lacaniano de un «imposible decirlo, imposible no decirlo»—, se imputó al FSM su inoperancia relativa a la transformación del tal posibilidad en un mundo mejor. Sin embargo, por fuera de cualquier transformación de un único mundo en su propia alternativa, parece haberse configurado la alternativa de otros tantos mundos como redes e indigenismos, que quizás nos lleve por la mano de esa multiplicación de las fragmentariedades, a tantos mundos cuantos individuos los provean.

Esta fragmentación ha llegado a producir una reacción exitosa a la malversación informativa de los atentados de Atocha por parte del gobierno neoliberal de Aznar, que conllevó en pocos días, vías redes y movilizaciones interconectadas, la derrota electoral de la mendacidad gubernamental. La misma reacción se multiplica en Uruguay bajo forma de redes frenteamplistas que doblegan por la convocatoria y en la calle a un centralismo democrático obsoleto, o vacían las barras parlamentarias donde se legisla negativamente sobre la impunidad de los delitos de Estado, para volcarse multitudinariamente a reivindicar justicia en la calle. Más cerca o lejos aún, la misma movilización sacude las bases de los poderes extranjeros y vernáculos en el mundo árabe, generando un ámbito de transformación que se separa de la verticalidad jerárquica tradicional. Finalmente, el 15 M nos dice que la convocatoria española a la plaza, donde una sociedad se manifiesta en comunidad por *causa sui*, anticipa una desobediencia civil generalizada¹⁷³ que no instalará otro mundo, sino que torcerá la voluntad de llevar el posibilismo de un mundo unificado a un último infierno.

173 Muller, J-M (2011). *L'impératif de désobéissance*, París: Le passager clandestin, pp. 279-281.

La desobediencia civil universalizada

La última década comenzó con cierta desilusión en torno a la inoperancia del FSM, que parecía reanudar el camino de fines de los sesenta en una perspectiva contracultural. Una polifonía desafió a los aparatos totalitarios que instalaron la Guerra Fría y encontró en el 68 (París, Praga, México, Vietnam) su epicentro mundial. En los años setenta el cuestionamiento de la modernidad y su republicanismo normativo recogió ese desafío, a través del planteamiento alternativo de los movimientos sociales y el cuestionamiento estratégico de los estados-nación. Ese rumbo pareció opacarse en los ochenta ante la contraofensiva neoliberal, que solo enfrentaron en tanto alternativa intelectual las culturas del pos-68. Sin embargo, los noventa asisten al surgimiento del zapatismo y la convocatoria de Seattle, anticipando el sesgo de la primera década del siglo, marcada a fuego por la ofensiva contraterrorista occidental ante los atentados del 11 de setiembre y la secuela de terrorismo de Estado que se desencadena desde entonces contra los países-blanco de los conflictos (Palestina, Afganistán, Irak, Irán). Surge asimismo por contraposición al control mundialista de los estados, una articulación de la movilización a partir de la opinión pública, que encuentra en la vinculación interactiva una vía multitudinaria y movilizadora de convocatoria. De la reversión electoral que se propicia ante los atentados de Atocha a la revuelta del mundo árabe que todavía persiste, pasando por la desarticulación diplomática e ideológica que desencadena Wikileaks, o el crecimiento exponencial del voto en blanco en países tan distantes políticamente como Uruguay y España, una franja de movilización y poder alternativo gana relieve, cuya característica ancla en la articulación a distancia de los vínculos públicos. Mientras los estados-nación, incluso protagonizados en América Latina por configuraciones retardomodernas¹⁷⁴ (retardadamente modernas) son hoy la vía más segura para la mundialización derechista y su privatización a ultranza —ahora en el Uruguay incluso en el plano de las instituciones culturales del Estado, cabe anclar la pauta de izquierda en red por preferencia idiosincrática. El campo de la institucionalidad republicana, perforado por la estrategia tecno-económica de selección financiera, no ofrece, ni en el plano internacional ni en el nacional, respiración inspiradora de libertad. Ante estructuras que no pueden desarrollar sino la exclusión y no privilegian sino la especulación, cabe implementar una desobediencia civil universalizada, expresión de una inclinación pública a respetar la índole plural de la red y a preservar la condición propia de cada uno de sus miembros. La izquierda ya no será lo que fuera hasta la década pasada. Una opción por lo propio se inaugura abandonando el terreno vacuo de la norma soberana, desobedeciendo su imperio y generando la movilización diferenciadora de cada eslabón de la red y sobre todo, de la red en tanto desarticulación de la coerción institucional.

174 Viscardi, R. (2009). «El jinete retardo-moderno», Revista *Arjé* n.º 1 (Tercera Época) abril 2009 pp. 5-6 <<http://www.box.net/shared/rmzucm7ysb>> (acceso el 12/06/11).

Equilibrio y simbolización

Al paso del progreso¹⁷⁵

Introducción

Al presente, dos lecturas se disputan con ribetes descollantes la interpretación del progreso. Una lo explica como efecto de la secularización del arcano teológico.¹⁷⁶ Otro planteo lo estudia desde la perspectiva del advenimiento de la tecnología.¹⁷⁷ Estas dos lecturas presentan en común el abandono del vínculo de necesidad entre progreso e historia, en cuanto correspondería, en la versión tradicional, a una dirección que sigue la especie humana.

La interpretación del progreso como un efecto de la secularización toma un atajo conceptual que abrevia la explicación empírica de la conducta humana, en razón de las analogías enunciativas que presentan, una vez puestas en correlación antropológica, la creencia religiosa y la ideología moderna. Por esta vía, el discurso del progreso llega a ser contrapuesto con sus propios fueros, en cuanto el postulado autonómico de la razón puede ser explicado por una heredad religiosa.

La interpretación que vincula el progreso con el desarrollo actual de la tecnología entiende los designios progresistas en tanto conflictos de intereses económicos y estrategias industriales, que se disputan la hegemonía instrumental sobre el mercado capitalista. La eficacia teórica de este criterio de lectura proviene de la descripción de las pugnas entre agentes y aparatos, cuya índole competitiva socava la integridad de los propósitos progresistas.

Este trabajo presenta una lectura que se propone trascender esas líneas teóricas, sin desconocer, pese a la desafiliación que se promueve, los contextos específicos de esos análisis antecedentes. Se incorpora al análisis, en lo que sigue, la formalidad característica de los procedimientos tecnológicos. A partir del reconocimiento del contexto que propician esos aparatos tecnocientíficos, también se considera la multiplicación de la contingencia que generan, como efecto derivado de la propia eficacia que promueve la tecnología.

175 Ponencia en el Coloquio *Lecturas del Progreso*, Comisión Sectorial de Extensión y Actividades con el Medio, Udelar, noviembre 2012, Maldonado.

176 Ver Garagalza, L. (2008). «La idea de progreso y el problema del mal» en *Filosofía en un mundo global*, Barcelona: Anthropos, pp. 49-54.

177 García Canclini, N. (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires: Paidós.

La resonancia edificante del progreso

En el primer año del terror, que finalmente le costara la vida, Condorcet inició su *Esbozo de tabla de los progresos del espíritu humano*.¹⁷⁸ No solo el sombrío fin del académico girondino en prisión, sino ante todo el esbozo del progreso como tabla de clasificación, timbra una complicidad de procedimiento entre el progreso y la lectura textual. No es absurdo hablar del progreso de una lectura. La frase ni siquiera deja de ser convincente una vez oída en el sentido de una mejor instrucción del lector. Esta polivalencia semántica nos advierte que la lectura y el progreso integran un arcano potente de la tradición, que en particular a partir del Iluminismo, asimila entre sí texto y lector. Esta intimidad de la progresión lectora provee el horizonte que adopta el criterio de la secularización para la interpretación del progreso. Existe una religión, en el sentido de lectura cuidada del progreso, cuya religiosidad ya expresara Cicerón. Pero asimismo, en cuanto la verdad llega a ser expuesta en el texto para ser avivada por la lectura, su flama no se enciende sino para el sentido. Es decir, el sentido no está en el texto, sino que es avivado por el religioso progreso textual de la lectura.

También existe una religión del progreso en otro sentido del mismo término: el vínculo que religa entre sí a los miembros de una comunidad. A tales efectos conviene tener presente que St. Simon, asistido por su secretario Augusto Comte, se propuso instalar una iglesia de jefes de empresa,¹⁷⁹ que mantuviera ardiente la llama votiva del progreso industrial. Esta incorporación subjetiva de la industria fabril se diferencia de la pastoral cristiana en el grado de involucramiento personal de los miembros de la comunidad. Tal enrolamiento no admite la inspiración de una existencia superior, sino que protagoniza por su propia cuenta una sinergia del ordenamiento, en razón del tesón que requiere el desarrollo productivo.

Encendida de filantropía económica, la lectura entusiasta del progreso se propone un ordenamiento inductor de un orden mejor. En razón de esa militancia industrial, la noción de progreso no solo supone el decurso direccional de un proceso, sino además el protagonismo decidido del agente humano. La técnica conlleva, en calidad de *instrumentum* productivo del progreso, la resonancia rectora de tal desarrollo sobre el propio núcleo de la actividad humana. En tal medida, autores de registro teórico contrapuesto como McLuhan¹⁸⁰ y Simondon,¹⁸¹ reivindican sin embargo la resonancia edificante de una integridad técnica del progreso. El desarrollo no solo interviene en el plano de los objetos para apropiarse de su circunstancia, sino que tal apropiación se convierte asimismo en principio motivacional de la condición humana.

178 Condorcet (1970). *Esquisse d'un tableau des progrès historiques de l'esprit humain*, París: Vrin.

179 Saint-Simon, H. (1823). *Catéchisme des Industriels*, Imprimerie de Sétier, <http://books.google.com.uy/books/about/Cat%C3%A9chisme_des_industriels.html?id=iw3KAAAAMAAJ&redir_esc=y> (acceso el 8/11/12).

180 McLuhan, M. y Powers, B.R. (1993). *La aldea global*, Barcelona: Gedisa, pp. 147-148.

181 Simondon, G. (1994). « Les limites du progrès humain » dans *Gilbert Simondon*, París: Albin Michel, p. 272.

Un llamado de atención cunde, sin embargo, en torno al desarrollo tecnológico, en cuanto las condiciones que denominamos «globalización» tienden a desarticular toda resonancia que redunde en un efecto de congruencia humana. Cierta obsolescencia desacredita la proyección finalista que guiaba una secuencia de pasos intermedios, que a título de la providencia divina o del progreso de la Humanidad, se orquestaban escatológicamente en torno a la apropiación técnica de la naturaleza. Oponiéndose a esa integridad de una condición humana redimida a través de la mediación técnica, la globalización posterga el liderazgo de la conciencia humana sobre la evolución de la naturaleza, sustituyéndolo por la eficacia virtual del artefacto. Gestado por la singularidad intransferible de un acontecimiento enunciativo, el artificio tecnológico no se presenta como la posteridad de ningún plan divino de creación, ni tampoco en tanto prolongación sucedánea de condiciones de vida propicias, sino en tanto mera casuística proposicional de una invención feliz.

La tecnología desarticula, por consiguiente, la economía evolutiva del progreso, condena inclusive a la obsolescencia el *desideratum* de una resonancia edificante, característica del desarrollo técnico progresista. Esta desarticulación proviene a la desafectación del vínculo de reciprocidad entre el conocimiento y el desarrollo. En la clave artefactual de la globalización, la evolución de la Naturaleza en su totalidad no configura, como efecto retroactivo del progreso sobre la condición humana, ningún efecto de conciencia emancipadora.

Crisis de *eu cronía*

La crisis de *eu cronía*¹⁸² expresa la desafectación del postulado de un decurso ordenado del tiempo. Cuestiona, por lo tanto, la sucesión cronológica entendida en tanto manifestación de la necesidad empírica de la Historia. En razón de una impugnación de la arquitectónica conceptual de la experiencia, esta crisis del saber introduce una poliarquía entre transparencia subjetiva y pragmática social. Un giro decisivo que aceleró la fragmentación idiosincrática de la racionalidad sobrevino con el liderazgo de las tecnologías de la información y la comunicación sobre el propio conjunto tecnológico. Esa hegemonía mediática sobre la cultura contemporánea también gobierna la autoridad mundial del saber, pauta axial que le marca el paso a la progresión del progreso. En razón de la inmediatez de la presencia a distancia, se induce un efecto logocéntrico de continuidad entre la virtualidad cognitiva y la virtualidad tecnológica que la engloba. Por esta vía de una precipitación de la autoridad cognitiva en la actuación tecnológica, la virtualidad info-comunicacional pone en acto la actualidad¹⁸³ y por consiguiente, administra la cronología.

182 Altuna, B. (2008). «Posibilidades utópicas en la era de la globalización» en *Filosofía en un mundo global*, Barcelona, Anthropos, p. 182.

183 Derrida, J. (1998). *Ecografías de la televisión*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 18-19.

Tanto en la acepción fenomenológica como para el criterio existencialista, el sentido sellaba, en tanto eslabonamiento supra-lapsario,¹⁸⁴ la característica *epocal* que ordenaba secuencialmente la progresión cronológica. Sin embargo, esa regulación semántica de la temporalidad colegía una continuidad previa entre perspectiva y retrospectiva, cuyo paradójico adelanto de retrovisor señalara McLuhan como condicionamiento técnico de la historia.¹⁸⁵ En aras de la actuación tecnológica de la actualidad, la inmediatez de la presencia a distancia suscita una reciprocidad enunciativa de «doble contingencia»,¹⁸⁶ que convierte toda necesidad mediática, de cara a la otredad de otro enunciador, en condición simbólica. Esta impetración de la condición simbólica en la actividad intelectual viene a dividir en la *hendíadis* de una «doble contingencia», artefacto mediante, el tiempo real de la comunicación a distancia de emisor y receptor.

La interrupción de la continuidad cronológica que propone Marramao por medio de la noción de «doble contingencia» inscribe la temporalidad en el curso de la propia experiencia, de manera que esta no se ata a una significación originaria del sentido, pero tampoco disuelve el transcurso de la actuación en una vocación ontológica de la existencia.¹⁸⁷ Cierta universalidad de la diferencia estampa una temporalidad aclimatada caso por caso, que se deslinda de la sucesión ecuánime de la cronología.

Agamben tiende asimismo a la disociación de la temporalidad, en cuanto identifica la contemporaneidad con el acaecimiento tenebroso de un anacronismo. La identidad luminosa del tiempo no admite la contemporaneidad de una lectura concomitante. El cotejo entre tinieblas y luz adviene para todo texto y contexto, en cuanto la lectura se aleja de la progresión uniforme, para adjudicarse el beneficio de una visión desde la oscuridad.¹⁸⁸ La crisis de la *eu cronía* es una crisis de la crítica. El intento kantiano por establecer una crítica que asumiera la continuidad objetiva de la ciencia y por consiguiente, de los progresos del espíritu humano, cuya tabla de cálculo esbozara su contemporáneo Condorcet, ha sido puesto en crisis por la propia ciencia que uno y otro ensalzaron. En particular por la ciencia de la progresiva formalización lectora de los textos, que demostrara humanísticamente — estructuralismo mediante— la eficacia simbólica de la articulación textual. Desde entonces pierde vigencia la progresión lineal de la crítica, en cuanto aquel discernimiento criticista de los límites de la razón se supeditaba a un ordenamiento objetivo de la experiencia.

En un progreso de la objetividad determinado por la virtualidad del artefacto, la ciencia es la máquina.¹⁸⁹ El efecto de verosimilitud mediática fagocita el enunciado verdadero del objeto, en cuanto la verdad no trasciende el sentido propio de una proposición objetiva, sino en tanto provee una mediación con la experiencia.

184 Derrida, J. (1972). *Marges*, París: Minuit, p. 244.

185 La frase de McLuhan es «Conducimos hacia el futuro usando únicamente el espejo retrovisor».

186 *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires: Katz, p. 36.

187 Marramao, G. (2009). *Minima temporalia*, Barcelona: Gedisa, p. 94.

188 Agamben, G. (2008). *Qu'est-ce que le contemporain?*, París: Payot&Rivages, pp. 39-41.

189 Derrida, J. (1995). *Mal d'Archive*, París: Galilée, p. 37.

Progresión y mediatización

En la actualidad de la tecnología, el primado de la mediación artefactual determina un equivocado del término «mediatización»,¹⁹⁰ que presenta una sugestiva paronimia. Mientras conserva, por un lado, el sentido de decreto del poder que apartaba de la vinculación pública, encarcelamiento mediante, por otro lado también invoca, ahora en nuestros días y en virtud de un neologismo, la difusión de un mensaje condicionado por una previa configuración informática. Sin embargo, la exclusión no es privativa de la prisión de los cuerpos biológicos, tal como lo entendiera el siglo XVIII, sino que también comporta la captura de cuerpos ilustrados en la imagen, cuya lectura esclarece el cuerpo de letra. La propia imagen del cuerpo de letra se encuentra encarcelada entre los barrotes de la invariante binaria del dígito informático, lenguaje de programación que condiciona toda «mediatización» que propenda a la difusión. Esta captura matemática de la imagen regula la circulación de los cuerpos, biológicos o ilustrados, tal como si fuera un panóptico controlado por la escritura programática.

Mientras la crítica de la crisis se encuentra en la motivación de un intento estratégico —por vía matemática— de reducir la vinculación a la información,¹⁹¹ el perfeccionamiento mediático de la transmisión también propicia, artefacto mediante, la proliferación de los destinos involucrados. Estos destinos se encuentran a su vez individualmente concernidos, por reciprocidad virtual, en términos de decisión. Una ampliación de la vinculación mediática propicia la simultaneidad, pero también favorece la proliferación de registros intelectuales que tienden a escapar al anclaje fonético del sentido. La continuidad orgánica de la naturaleza, que sostenía tanto el aparato de la imprenta como la impresión lectora en una misma condición ilustrada de la imagen acústica, tiende a disgregarse en una multiplicación de soportes de imagen, que condicionan asimismo una multitud de registros de lectura.¹⁹² Cierta multiplicación de los efectos de insumisión ignara no debe ser leído al margen de un protagonismo de las multitudes, como consecuencia indirecta de la multiplicación de los soportes de la mediación.

El borde que delimita la recta comprensión del contexto, por un lado, de la mera evanescencia informada, por el otro, es relativamente sutil y puede ser franqueado, como efecto de la propia proliferación de los cotos de decisión que lo instala, con la frivolidad característica de los tiempos sujetos a la mediación. Al paso del progreso no deja de ser viable, sin embargo, el gobierno de un núcleo rector de la doble articulación de la mediatización. Si bien es cierto que la mediatización supeditada a la programación informática coarta la sinergia orgánica

190 Viscardi, R. (2012). «La mediatización en la comunicación artefactual: algunas interrogantes vinculadas a la cuestión del sentido» I.^{er} Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay, Montevideo, 10 al 12 de mayo 2012.

191 Lafrance, J-P. (2009). «Pour une approche critique de la société de l'information» dans *Critique de la société de l'information*, París: CNRS Éditions, p. 15.

192 Perriault, J. (2009). «La norme comme instrument d'accès au savoir en ligne» dans *Critique de la société de l'information*, París: CNRS Éditions, pp. 144-145.

del progreso, en particular en la índole textual de la mediación, la mediatización que eslabona en redes una multitud favorece, por otro lado, la proliferación de gestualidades protagonistas. En cuanto proviene de una puesta al límite de la decisión orgánica por la decisión tecnológica, el borde de decisión equilibrada llega a generar su propio criterio, que diferencia aquella decisión que suscita en otro, de la propia decisión por la que se apresta a pasar. El paso no es solo lo que se da por medios propios, sino también el cruce que se revela inviable, como cuando decimos «no da paso». Hay un paso a dar. Pero no es al paso del progreso que lo daremos, ya que el progreso no da paso ante la agenda mediática de la tecnología, que excluye virtualmente la congregación virtuosa de la humanidad.

Equilibrancia

Se establece así una *equilibrancia* entre la vinculación acrecentada de las diferencias y el acrecentamiento vinculante de las desigualdades. La paradoja de este proceso plantea que la extensión procedimental de la mediación conlleva la anulación del vínculo que la propia mediación supone, según lo entiende la tradición. Esa anulación se ve, sin embargo, asaltada por una multiplicación de las intervenciones, diversificación pautada además, por un descaecimiento relativo de la tradición fonética de la lectoescritura. Por consiguiente, el criterio para propiciar un equilibrio de la vinculación tecnológica no supone favorecer una sinergia que cultive el eje central de la evolución, ya que tal eje se encuentra intrínsecamente desarticulado por la diversificación *ad infinitum* de los registros posibles de mediación, por ende, la multiplicación *ad nauseam* de las inscripciones idiomáticas de la progresión tecnológica.

Aunque el organicismo naturalista haya sido cuestionado por el planteo discursivo del saber, en cuanto la intervención enunciativa no se subordina a ningún orden previo, ni en la naturaleza ni en la sociedad, la configuración virtual del horizonte de la experiencia no figuraba en la agenda del giro lingüístico. La contingencia pragmática del lenguaje, como la plantea Rorty, o la teoría como casuística «caja de herramientas» que comparten Foucault y Deleuze, no suponen la desarticulación de esferas, entre tecnología y organicidad, que denuncia Stiegler.¹⁹³

Bajo los efectos que propicia la virtualidad tecnológica, la desarticulación que señala Stiegler, entre una esfera tecnológica y otra orgánica, cuyo hiato impide la identificación humana al amor, corresponde a la regulación de un canal de transmisión por la programación que «mediatiza», en el sentido de encarcelar. Por otro lado, en tanto ese mismo canal de transmisión también «mediatiza», en el sentido de configurar contextos de recepción, promueve efectos inexorablemente ajenos a su programación. Por consiguiente, la «mediatización» que desarticula por un envío encarcelado en el procedimiento abstracto, también libera reacción, ante una «mediatización» de envío vinculante. En esta economía de

193 Stiegler, B. (2003). *Aimer, s'aimer, nous aimer*, París: Galilée, pp. 16-17.

una recepción provocada por una emisión, la comunicación abandona, al paso, un paso del progreso sostenido por la continuidad cara a Leibniz, según el precepto «la naturaleza no da saltos». Por el contrario, la «naturaleza» de la tecnología no corresponde sino a saltos de decisión y sus efectos de representación andan a los saltos por la realidad.

Ante tal desvarío de la continuidad representativa, se impone una precaución suplementaria, según corresponde al propio protagonismo de una conducción del vehículo que, a velocidad, desarrolla el mismo medio que le escapa por sus efectos de recepción. Tal conducción no puede ejercerse por extensión de perspectivas desde un punto de vista supérstite, ya que «el medio provocado por el vehículo»¹⁹⁴ se sostiene en una disyunción que no puede ser regulada sino desde el mismo vehículo que la origina. En razón de la programación planetaria del progreso, todo *horror vacui* de representación se ve condenado, por la misma discontinuidad que añora subsanar, a ejecutar un mandato global, que administra a distancia la circunstancia local.

La discontinuidad del saber, cara a los posestructuralistas, pertenece ahora al propio devenir del contexto, según aquel ritmo de «*injonction-disjonction*» que conviene traducir por «impeler en disyunción».¹⁹⁵ Por consiguiente la progresión del progreso no corresponde a una «serenidad de proceso» que pudiera dirigirse de antemano a un destino proyectado. Descuidar la conducción del vehículo tecnológico, que provoca al paso un contexto a su antojo, con efectos que también escapan a su control, supone por anticipado la catástrofe del equilibrio. ¿Debemos subrayarlo aún ante el fracaso de los determinismos que se confían a una progresión inexorable del progreso? ¿Será necesario señalar aún que el maná del desarrollo tecnológico alimenta innumerables hambrunas?

194 Concepto de Paul Virilio estudiado en Viscardi, R. (2012). «Equilibrio y velocidad tecnológica» *ALAIIC 2012 XI Congreso Latinoamericano de Investigadores en Comunicación*, Montevideo, 9 al 11 de mayo de 2012 <http://alaic2012.comunicacion.edu.uy/sites/default/files/gi1_viscardi_ricardo.pdf> (acceso el 8/11/12).

195 Concepto de Derrida, ver o. cit.

Mediatización: el más allá de la red¹⁹⁶

Andrónico y el *logos*

El relato que atribuye a Andrónico de Rodas la creación del término «metafísica» presenta ribetes sugestivos. Se diría que el ratón parió una montaña. Por la mera atribución de un lugar en el léxico del corpus aristotélico, Andrónico habría subordinado el Primer Motor al prefijo «meta» que suma un más allá al término «física». La célebre anécdota transluce, como en el negativo de una placa fotográfica, la trascendencia que sume bajo cierta trivialidad a la palabra «metafísica» que pretende designarla. Tal condición metalingüística prescindió del elemento lexical durante un período prolongado, ya que el ingreso del vocablo en el léxico es muy posterior a la expresión clasificadora inicial, que se explayaba en una frase: «lo que viene después de la física» («metafísica» solo se compone en un vocablo único ya entrado el primer milenio de nuestra era).¹⁹⁷ La clasificación aristotélica no deja de hacer alusión a una trascendencia que gobierna a la misma clasificación lexicográfica, en cuanto «después de la física» se entiende por igual como «lo que viene después de la palabra “física”» y como «lo que se encuentra más allá de la condición física».

El recurso al «más allá» en tanto trascendencia que supedita a toda organización, sintaxis y continuidad no deja de encontrarse, por consiguiente, presente desde el inicio en la versión que la tradición ofrece del gesto gramatical de Andrónico. La articulación de dos palabras no puede, sin ridiculizar *ipso facto* toda gramática como tal, confinarse en la mera significación lexical: el injerto de un prefijo no alcanza, por feliz ocurrencia, a protagonizar la prioridad generativa del cosmos, tal como la entendían los discípulos de Aristóteles.

La anécdota gana significación filológica oponiéndose a una simplificación filológica, en tanto la alusión a la condición trascendente pone en evidencia, por sí misma, la falacia de una explicación extendida por mera agregación de un término a otro. Sugestivamente, cualquier intento de reducción del sentido a la organización gramatical produce, por contraposición, un efecto de vaciamiento de la expresión, que anonada metafísicamente, con particular saña, a la palabra «metafísica». Tal compuesto binario a partir de dos términos primitivos, se encuentra desde entonces colocado por debajo de un fantástico antecedente de su propio sentido, que en razón de la magnitud que adquiere por sí mismo, trivializa bajo su porte al propio engendro que pretende designarlo. En efecto, la grandiosidad de la metafísica en nuestra cultura se yergue privada de signifi-cante pero plena de significado, por encima del económico término pergeñado por Andrónico, como una montaña que empinara su inmensidad a espaldas del ratón que acaba de parir.

196 Ponencia en encuentro universitario de Liccom-Comuna de San José, 2012.

197 Lalande, A. (1983). *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, París: PUF, p. 611

Por detrás de la versión transmitida, la clasificación gramatical de la Filosofía Primera gana cierto sentido de moraleja: la significación que adquiere un término a horcajadas del discurso, como consecuencia del sentido que vehicula, circunda al esmirriado elemento lexical de una voluta portentosa. En cuanto corrige las pretensiones propias de una soberanía de la palabra sobre el sentido, esta moraleja se convierte asimismo en memoria ejemplar de la trascendencia: aquello que designamos pone, en su condición superior a la palabra empleada, todo término a su servicio y provecho: lo convierte en mero utensilio de sus propios fines.

Confiada a ese efecto aleccionador, que se estampa en el resultado exorbitante de la atribución de la metafísica a la palabra pergeñada por Andrónico de Rodas, la trascendencia consiente un sentido lexical que la disminuye, para admitir el empleo de un término menor y sucedáneo. En verdad, desde el punto de vista de la necesaria trascendencia de la verdad, la montaña de la metafísica parió el ratón de la palabra «metafísica», lectura que se impone tras la tragedia semántica de una palabra que viene a sucumbir, inmediatamente, en brazos de la obligada trascendencia de una índole supérstite.

Sin embargo, esa paradójica parición de lo intrascendente de la palabra a partir de la eminencia trascendente que le compete designar, requiere de forma perentoria y asaz sugestiva de la nimiedad pronunciada, para destacarse en su magnificencia. Sin la sede minúscula de un pronunciamiento, el *logos* recae en la entelequia, una capitania de palabra apela a lo propio del ser, *logos* mediante, para obtener una mediación entre el ser y la expresión que milita por su causa. La palabra no es sino el bastón que oficia una prótesis de mediación hacia el ser designado. Tal nimiedad revela, por su imprescindible intervención, que el sentido que reviste lo grandioso requiere el auxilio pedestre del báculo en que se apoya el mismo dicente. Esta reversión entre la palabra y el ser, por la cual la entidad del ser requiere la asistencia de la propia palabra que anonada por su misma trascendencia, también funda una reversión posible entre mito y logos. El mito no cristaliza en adelante la cohesión del sentido, sino que se convierte en mediación narrativa, que en el texto platónico se pone al servicio de un sentido que se encuentra más allá del sentido de las palabras. Dice Châtelet con relación a esta reversión entre palabra y trascendencia en que se funda nuestra civilización:

L'Idée, lorsqu'elle se montre, se donne comme un *théorie*, dans une contemplation. Comme telle elle est —à la limite- ineffable ; elle s'éprouve et permet de vivre *autrement* ; elle ne saurait être un *objet*, c'est-à-dire la matière d'une démonstration ; elle est —pour user de la terminologie moderne— le sujet par excellence, et le langage que nous utilisons ici-bàs n'est guère capable d'en exprimer la vraie nature. Pour parler de l'Idée, pour en faire comprendre le statut à ceux qui ont oublié qu'ils l'ont jadis et ailleurs contemplée, il faudrait employer des *subterfuges*. Et le subterfuge par excellence est le *mythe*.¹⁹⁸

La idea, cuando se presenta, se percibe como una *teoría*, en una contemplación. Como tal ella es —al límite— inefable; se vivencia y permite vivir

198 Châtelet, F. (1965). *Platon*, París: Gallimard, pp. 161-162.

otramente; no podría concebírsele como *objeto*, es decir el elemento de una demostración; ella es —para emplear la terminología moderna— el sujeto por excelencia, y el lenguaje que empleamos «aquí abajo» no llega nunca a expresar su verdadera naturaleza. Para hablar de la idea, para hacer comprender su condición propia a quienes han olvidado que antaño y allende la han contemplado, sería necesario emplear *subterfugios*. Y el subterfugio por excelencia es el *mito* (trad. R. Viscardi).

El texto de Châtelet pone en evidencia que la reversión entre la trascendencia metafísica y el término «metafísica» se encuentra sostenida en una acepción de la trascendencia ajena a nuestra costumbre, en cuanto pone en evidencia, por contraposición a la perspectiva contemporánea, que lo trascendente se expresa de cara a lo humano, al que convoca desde el espectáculo del sentido, que se despliega para quien escucha. En el sentido propio del *logos* griego, subordinado a un más allá primigenio del ser, todo entendimiento y toda lectura del ente es un efecto del sujeto supérstite, que como tal trasciende al propio humano y lo convierte, desde la misma generación de sentido, en su propio objeto de escucha. O sea, la palabra es ella misma el objeto terminológico de un sujeto trascendente que la pronuncia desde el más allá. De ahí que el mito, antes que permanecer en la condición fundacional de la comunidad y el sentido que adquiere en los pueblos que denominamos «primitivos» —pero ya vimos en lo anterior, en que reversión moderna de la trascendencia se justifica la denominación de tal «primitivismo»— pase en el texto platónico a oficiar de instrumento «mediático» —para emplear como Châtelet la terminología al uso— que permite el acceso a lo inefable donde todo se pronuncia.

Tal pronunciamiento del más allá concibe el sentido propio, tanto como el figurado y cualquier otra mediación entre sentidos, de la palabra que se escucha, sin embargo, más acá, o sea, más allá del más allá, pero en dirección al mundo humano.

Se trata entonces, de una mediación mediada por el propio enunciador. De ahí que la mediación en sí, como acto propio de quien articula el *logos*, permanezca accesible tan solo a tal principio supremo, es decir, secreta, tal como lo señala Heidegger.

El hombre griego es en tanto que percibe lo ente, motivo por el que en Grecia el mundo no podía convertirse en imagen. Por el contrario, el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como *wödae* (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen.^{199 199}

Un presupuesto es previo a un supuesto. Lo primordial de aquello que permaneció mediato dice, bien a las claras, lo inmediato de la mediación para quien la gobierna, en particular, si tal mediación oficia en tanto se extiende en aspecto y visión para otro. Esta visión, en tanto ser propio de la teoría, se percibe más allá de la palabra, pero constituye asimismo su proveniencia, en tanto tal «secreta

199 Heidegger, M. (2010). «La época de la imagen del mundo» en *Caminos de Bosque* <<http://ebookbrowse.com/heidegger-la-epoca-de-la-imagen-del-mundo-pdf-d298049776>>.

mediación» se encuentra mediada ante sí, como lo mediato, para quien la genera: la entidad del ente.

El efecto de mediación es nominalizado como tal en la versión francesa del mismo *Die Zeit des Weltbildes*:

L'homme grec est en tant qu'il est l'étendeur de l'étant ; voilà pourquoi le monde, pour les Grecs, ne saurait devenir image conçue (Bild). En revanche, que pour Platon l'étantité de l'étant se détermine como *Eidos* (ad-spect, «vue»), voilà la condition lointaine, historique, souveraine dans le retrait d'une secrète médiation, pour que le Monde (Welt) ait pu devenir image (Bild).²⁰⁰

La versión francesa nos presenta lo mediato al mediador en tanto «secrta mediación» es decir, inmediación. Pero esta inmediación que gobierna sin embargo el aspecto que se presenta al hombre y le permite acceder al ser, por medio del aspecto o «vista» que se le presenta de la entidad del ente, o sea de la significación del ente, es lo que desde entonces sugiere, arqueológicamente, la condición propia de la imagen.

El texto de Heidegger se constituye, a partir de la condición metafísica de la idea en Platón, tal como la presenta Châtelet, en tanto sugerente atajo. Atajo de lectura histórica, ante todo de sesgo arqueológico como lo quisiera Foucault, ya que señala que la razón griega que consigna un más allá, también prepara el advenimiento de la imagen en tanto mediación, ya no secreta y sumergida como en Platón, sino efectiva con relación a la idea. Con relación a la idea o a aquello que en la posteridad occidental del *logos* griego se colocará asimismo *más allá*, lugar trascendente al que es imprescindible acceder para existir otramente, esto es cristianamente, en la vida eterna.

La mediación del más allá

La querella de las imágenes expresa ya de forma explícita aquello por lo que se instala una disputa. Pero esta controversia no se funda en la imagen sino en cuanto permite el acceso, o por el contrario ofende, el sentido de un más allá. Sin embargo, tras el lugar de objeto del deseo que cabe a la imagen o a su prohibición, se plantea el sentido estratégico de la cuestión, que no es otra que la mediación. El arcano que significa la controversia sobre las imágenes para la comunicación, particularmente tal como la entenderá Occidente tras la modernidad, proviene del contexto cristiano, donde la imagen no es simple efecto subterfugio de la idea inalterable, o mero subterfugio narrativo del *logos* que se sirve de la *paideia*. La imagen expresa para la inteligencia cristiana una reciprocidad de destino entre creador y creatura, tras el puente que extendiera teológicamente la encarnación de la divinidad. Un mismo dios hecho hombre supone un mismo hombre ante dios, el vínculo entre uno otro es de obra edificante y no de mero destino fatal.²⁰¹

200 Heidegger, M. (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*, París: Gallimard, p. 119.

201 Debray, R. (1992). *Vie et mort de l'image*, París: Gallimard, pp. 107-119.

Por consiguiente la imagen admite la continuidad de la mediación y esta última escapa al recinto trascendental del más allá, para encontrarse imbuida de derechos de mediación, desde un más acá. Dotada de esas atribuciones de vehículo de la trascendencia y no de simple comparecencia ante quien pueda escuchar, la imagen presenta doble articulación con relación al más allá: proviene del principio organizador del destino común, pero asimismo se sirve del acaecimiento mundano para elevarse hasta la contemplación de la beatitud celeste. Esa doble articulación permite, asimismo, la incorporación de la palabra como instrumento susceptible de perfeccionamiento humano en una estrategia de trascendencia. En tanto la imagen y la palabra comparten la purificación posible de la carne, a partir de este mundo, la palabra visualizada se puede valer de la imagen del sonido para acceder al principio inalterable del más allá.²⁰² Visión y escucha se articulan, estratégicamente, en aras de un mismo propósito de índole metafísica, en aquel sentido lato que conserva la ambigüedad —entre trascendencia y sintaxis— de Andrónico, para ponerse al servicio del propósito religioso de alcanzar la redención humana. Este propósito implica la trascendencia de un más allá, tanto como la habilitación humana a protagonizarlo en calidad de representante mundano del propósito divino.

Como consecuencia de esa habilitación cristiana a una mediación sensible con lo inteligible, la palabra «comunicación» no ha hecho desde Condillac hasta McLuhan, a partir de la secularización laica y científica de la heredad cristológica, sino jugar con la sinonimia conceptual entre «comunicación», «transmisión» y «tradición». Toda comunicación necesita la encarnadura de una transmisión, que asimismo se apoya en la continuidad de una tradición, que la reenvía, por igual, a un destino de más allá religioso, científico, histórico, etc. Tal más allá se apoya, en aras de la trascendencia humana, en la intervención de un lenguaje que cristaliza por igual, en tanto mediación, la tradición, la transmisión y la comunicación.

La tecnología que sitúa la comunicación en una interactividad de red no elimina la inmanencia comunicacional de un más allá trascendente, sino que lo articula a través de un régimen de mediación alternativo, sugestivamente ejemplificado por la equívocidad que adquiere el término «mediatización».

202 *Ibíd.*, pp. 319-322.

La comunicación crítica en la red: *equilibrancia*

En la equivocidad del término «mediatización» se ha observado, desde este punto de vista, una señal de la crisis que amenaza a la mediación, cuestionada en su propia misión integradora. Esta amenaza proviene de la creciente desarticulación del conocimiento en tanto se propone, a partir de la conciencia humana, el gobierno de una conmensurabilidad de la naturaleza. Esta crisis antropológica de la noción de hombre, bajo cuyo auspicio se configurara la propia disciplina antropológica, amenaza de disolución el estado de agregación actual del saber, que a su vez funda la legitimidad pragmática del progreso. Por ende, cuestionado en tanto desiderátum de la modernidad, el progreso también pasa a ser interpelado en el plano cultural de la comunidad. Tal desafío pone en cuestión asimismo la noción de «más allá», por encima de sus diferentes registros desde la antigüedad griega, en cuanto la mediatización tecnológica suprime, junto con la articulación entre saber y naturaleza, la perspectiva del progreso hacia el horizonte teleológico de la humanidad. La mediación orgánica de la sociedad, considerada una manifestación evolutiva de la naturaleza, cede paso a la mediatización tecnológica de la red. Se trastoca, por la índole virtual de la gestación artefactual, el propio registro tradicional de la noción de «más allá», incluso por encima de las transformaciones semánticas de la trascendencia, desde la idea platónica hasta el presente.

Esa sugestión que promueve la equivocidad actual del término «mediatización» se vincula tanto al empleo de una mediación para encarcelar (en la acepción de «mediatización» del siglo XVIII) como a la sustitución tecnológica de la mediación presencial (si se considera la acepción de «mediatización» en tanto configuración de un mensaje según las reglas de un artefacto).²⁰³ Asimismo, el vínculo entre encarcelar y mediar también se encuentra mediado discursivamente, en particular, en el caso del encarcelamiento por «*lettre de cachet*» (decreto del déspota), en razón del servilismo de los denunciantes, según lo relata Foucault, que adulaban a los poderosos para inclinarlos contra los infamados, mediación de delación que colocaba, en aquel contexto del despotismo dieciochesco, a un particular tras las rejas.²⁰⁴ Empero, también el dígito binario coloca al cuerpo de letra tras las rejas de una exactitud de la programación informática,²⁰⁵ que sustituye al vínculo orgánico de la «imagen acústica», de forma tal que la mediación propia a la comunicación se encuentra «mediatizada», a su vez, por la imagen informática que supuestamente la sirve.

¿Cómo entender entonces un «más allá» que aísla, a quien se conecta en red, de la naturaleza orgánica, al tiempo que lo vincula artefactualmente con

203 Viscardi, R. (2012). «La mediatización en la comunicación artefactual: algunas interrogantes vinculadas a la cuestión del sentido» ponencia en 1.^{er} Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay, SFU, Montevideo, 10 al 12 de mayo 2012.

204 O. cit.

205 Viscardi, R. (2012). «Al paso del progreso» en *Lecturas del Progreso*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Intendencia de Maldonado, Maldonado, 9 de noviembre de 2012.

un ámbito que trasciende, por su potencia virtual, la mediación orgánica en la naturaleza? Tanto podríamos seguir la hipótesis de una reclusión del mensaje tras las rejas del cálculo formalista que in-forma (pone en forma) el artefacto, como abandonar la hipótesis cuestionadora para congratularnos ante la difusión planetaria (globalizadora) que facilita la tecnología mediática. Desde el punto de vista que presentamos aquí, las dos lecturas no solo son atinadas, aunque no por separado, sino que además se articulan entre sí a través de una alternativa a la trascendencia en nuestra cultura, es decir, una crisis que replantea el criterio de un «más allá».

Aquí se presentará un ejemplo reciente, en calidad de ilustración de una denominación presentada, a su vez, en un evento reciente: «equilibrancia».

En el número del 16 de noviembre, el suplemento *Tiempo de Crítica* de la Revista *Caras y Caretas* publica un artículo con la firma de quien suscribe esta ponencia.²⁰⁶ El artículo sostiene que el cuestionamiento por parte del presidente de nuestro país, José Mujica, de la actualidad de la filosofía, testimonialmente documentado en el mismo texto, revela una paradoja mediática del poder institucional. En efecto, en cuanto cuestiona la significación de la filosofía como tal, el actual presidente cuestiona la figura del «rey-filósofo» que instruye, desde el arcano platónico de nuestra cultura, tanto la inspiración soberana del poder, como la propia figura del soberano, particularmente a partir del vínculo entre saber y democracia que estableciera la Ilustración.

Esta paradoja no supone tan solo, desde el punto de vista que se sostiene en el artículo, un contrasentido actual del poder gubernamental, sino que además se contrapone sugestivamente a la versión mediática del propio Mujica en tanto «filósofo». Una distensión estilística de la figura presidencial favoreció, hasta cumplido el primer año del mandato en curso, el ascenso electoral y estratégico del actual presidente, al difundir como su sello personal una facundia mediática desbordante hacia la recepción popular.

Atando cabos, incluso si en su momento fue encomiado por un fuste reflexivo para ocupar la investidura, el presidente manifiesta descreer de la vigencia de la filosofía. Una reversión de jerarquías interviene por la vía de una curiosa desobediencia civil presidencial, tanto cuando el propio mandatario desacredita la vigencia de la envidia filosófica, que según la tradición debiera instruir su investidura, como cuando desde los medios se le presenta en tanto filósofo sin diplomas, que pese a provenir del llano académico ocupa la cima gubernamental. Al denegar la filosofía un presidente en ejercicio se desdice de la propia figura del «rey-filósofo», al tiempo que la concita mediáticamente con viso autodidacta. El análisis que sigue en el artículo publicado en *Tiempo de Crítica* explica tan sugestiva coyuntura como efecto de un «ser sin norma», característica del presente público que reviste, sintomáticamente incluso, la actuación presidencial.

206 Viscardi, R. (2012). «La desobediencia civil presidencial» en Supl. *Tiempo de Crítica* (Rev. *Caras y Caretas*) (16/11/12) Montevideo, pp. 12-14.

De manera por demás sugestiva, ese artículo denominado «La desobediencia civil presidencial» es seguido, en la compaginación del mismo suplemento Tiempo de Crítica, por un artículo denominado «La Rage»²⁰⁷ Este último destaca el carácter abusivo de la red con relación a toda identidad, personal tanto como social, en cuanto las llamadas «redes sociales» favorecen la expansión del humor del momento amparándose en una condición virtual, que propaga sin ponderación de las circunstancias en juego, tanto la adhesión como la aversión. De esta manera, las campañas más insolentes y menos justificadas pueden encontrar no solo vía fácil, sino además eco propicio, en otros tantos conspicuos frecuentadores de la instantaneidad mediática de los estados de ánimo.

La sucesión de los textos que ha dispuesto el director del suplemento, mi estimado colega y amigo Sandino Núñez, presenta en primer lugar mi contribución personal, donde se sostiene que la red libera un «ser sin norma», con efecto que desarticula las pertenencias personales, tanto geográficas como históricas. Esta característica de la desarticulación mediática del lugar institucional, configura asimismo un principio de explicación de una tendencia democratizadora que se revierte sobre la red, como manifestación de las tendencias más ampliamente compartidas en las comunidades vinculadas tecnológicamente.

Sin embargo, el artículo que sigue a esa perspectiva de un efecto democratizador de la red pone de relieve que el mismo artefacto que hace posible la comunicación a distancia también favorece, contrariamente a una perspectiva bienintencionada de la integración mediática, el acceso de un gran número de usuarios con fines estrictamente subalternos. De esa manera, la condición personal, lejos de encontrarse proyectada y orquestada colectivamente en una inteligencia edificante, termina por ponerse al servicio de la propia prisión anímica de los usuarios. Estos no solo son esclavos de sus propias pasiones, sino que además se encuentran esclavizados por un gran tirano apasionado, a su vez, por cada rabieta de particular.

Pareciera en efecto, que el lector se halla dividido, al pasar de un artículo al siguiente en una misma publicación, donde a la consideración de la red en tanto gran campo democrático, sujeto a una multitud que lo modula desde sí misma, le sigue a la página el bochornoso espectáculo de una sumisión colectiva al desfile de reacciones irreflexivas, favorecidas a su vez por la tecnología mediática. Sin embargo, la contradicción no es tal sino en cuanto se supone que la trascendencia, que vincula entre sí a los particulares en la red, no se encuentra protagonizada por un vehículo que conducen ellos mismos. Es decir, si se sigue con relación a la red el criterio moderno de una característica o calidad del campo, que ata fatalmente a sus miembros a un sino, en tanto signo de los tiempos. Si por el contrario, se postula una actividad, propicia en cada nudo de red tanto a una «mediatización» —en el sentido de celda pasional de cada quien, como a una «mediatización»— en tanto eslabonamiento mediático que propaga los vínculos,

207 Trochón, P. (2012). «La Rage» en Supl. *Tiempo de Crítica* (Rev. *Caras y Caretas*) (16/11/12) Montevideo, p. 15.

entonces no nos encontramos ante una fatalidad democrática o una perversión neurótica, sino ante un criterio de equilibrio que requiere, en tanto ambiente propio, la decisión de cada quien.

Este medio ambiente no es natural y por lo tanto no admite las secuencias fatalmente colectivistas. Tampoco es meramente calculado y no se remite por lo tanto a atmósferas cerradas. Supone, al igual que todo medio portador de un más allá por sus efectos, una trascendencia de la conducción a modular, según el oportuno equilibrio entre una potencia de decisión y la necesaria disyunción con la ajenidad a la que se destina. Ese criterio no es meramente crítico, en tanto la decisión no corresponde a un ámbito trascendental, sino que se exterioriza hacia un más allá contingente. Un más allá que la propia decisión prevé, cuando se propone emitir a tal velocidad que desencadena la respuesta de un más allá imprevisible. Tal criterio de equilibrio, entre un más allá previsible de la emisión y un imprevisible más allá de la recepción, se denomina *equilibrancia*.

La mediatización en la comunicación artefactual: algunas interrogantes vinculadas a la cuestión del sentido²⁰⁸

Presentación

Se plantea una reversión del tradicional conflicto entre mediación y mediatización, en cuanto lejos de coartar y anular la mediación, la mediatización numérica de la base natural proporciona un vehículo universal del sentido. En cuanto una acrecida potencia de programación posibilita la mayor convergencia de medios de comunicación, esta unificación de la información promueve paradójicamente una diversificación interactiva de los contextos y promueve por esa vía una multiplicación posible de las estrategias mediáticas.

Mediatización y mediación o viceversa

En una publicación reciente, Roberto Igarza sostiene que la característica de los «nuevos medios» — denominación que corresponde a las tecnologías de la información y la comunicación de última generación—, establece una articulación entre mediatización y mediación.²⁰⁹ Esta articulación proviene de una concomitancia entre la mediatización de los contenidos informatizados y la mediación de los vínculos en red. El interés de esta perspectiva consiste en que puede dar cuenta, desde el punto de vista del desarrollo de la tecnología de la información y la comunicación —sin olvidar que esta lidera el desarrollo tecnológico en su conjunto—²¹⁰ de una inversión de la condición disciplinaria del poder, que señalara hacia mediados de la década de los noventa Paul Virilio.²¹¹

La concepción de Virilio al respecto es fenomenológica: constata los rasgos más notorios de una manifestación condicionada por la experiencia, a la que se accede por la observación de la actualidad. El panóptico de muros de hormigón que analizara Foucault en su indagación del poder en la modernidad pasaría según Virilio en el presente a ser sustituido por un panóptico de muros de luz. Esta edificación mediática nos quitaría la libertad a través del influjo de la propia transmisión de imagen, aprisionándonos novedosamente entre los muros de sugestión de una celda de emisiones. El segundo rasgo que señala Virilio, en la reversión que denuncia entre disciplinamiento y conectividad, reviste una índole semántica. Cierta

208 Publicado en Viscardi, R. (2013). «La mediatización en la comunicación artefactual: algunas interrogantes vinculadas a la cuestión del sentido» en *Nhengatu* 01, 1-7, Revista Iberoamericana de Comunicação e Cultura Contra-hegemônicas, Universidade Paulista, <www.nhengatu.org>.

209 Igarza, R. (2008). *Nuevos Medios*, Buenos Aires: La Crujía, p. 135.

210 Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, p. 95.

211 Virilio, P. (1997). *Cybermundo*, Santiago: Dolmen, p. 56.

transformación afecta, según Virilio, al sentido de «interdicto» que se asocia al término «mediatización», en cuanto el uso ha conmutado su significado de «privación de libertad» por una acepción benigna, que favorece el sentido de «mediatización» con la honrosa connotación de «vinculación mediática».²¹²

El neologismo que se incorpora es puramente semántico, señala el surgimiento de una acepción alternativa que se vale de la transferencia conceptual desde el sintagma verbal «implementar medios de comunicación» al sintagma nominal «actuación mediática» para crear el neologismo «mediatización». Este último coincide morfológicamente con el antiguo término «mediatizar», «mediatización», que expresa sin embargo lo contrario bajo el mismo manto fonético: en el uso tradicional «mediatizar» significa lo opuesto a «vincular», ya que designa la acción del poder en cuanto excluye a un particular del vínculo público, ante todo, enviándolo a prisión.²¹³

Conviene señalar entonces que la propia articulación estructural que atribuye Igarza a «mediatización» y «mediación», como condición característica de los «nuevos medios», incluye en el trasfondo de la lengua esa sugestión semántica, aunque el análisis desarrollado por ese autor no se detenga en esta consideración, en aras de una descripción de la índole propia de los «nuevos medios».

Sin embargo, haciendo lugar a la sugestión semántica antedicha, si lo «mediatizado» son «contenidos», entonces la «represión» de la libre circulación afecta paradójicamente a una condición extática, característica primordial que se atribuye a un contenido apropiado. Por otro lado, si la «mediatización» vincula entre sí a particulares dando lugar a una «mediación» habilitante, tal relación supone que estos individuos establecen una paradójica reciprocidad, *a posteriori* de la misma intervención que los priva de la libre circulación de contenidos.

La comparecencia vinculante que interviene entre particulares, sorprendentemente asociados como efecto de la privación de contenidos, llega por consiguiente a interponer oportunamente un vínculo alternativo, que interviene con efecto de sustituir expreso —y no de reforzar o consolidar— una relación previa.

Tanto el equívoco terminológico que Virilio pone de relieve para ejemplificar la condición propia del poder en la actualidad tecnológica, como la articulación entre «mediatización» y «mediación» en la estructura de los «nuevos medios», que subraya Igarza, encuentran por igual un antecedente arqueológico en el propio devenir del poder moderno, según lo presenta Foucault. En efecto, al describir el vínculo entre la estrategia monárquica que asigna lugares propicios a los súbditos y el cuerpo de estos últimos, investidos por la denuncia de una significación propia, Foucault consigna «la vida de los hombres infames» en tanto efecto propio del *biopoder*. Esa misma vida infamada proveerá *a posteriori* la base humana de la *biopolítica*, una vez revertido por vía democrática el vínculo entre «cuerpo social» y «cuerpo del rey».

212 Peraya, D. (2010). «Médiatisations et médiations. Des médias éducatifs aux ENT», en *Médiations*, París, CNRS Editions, p. 35.

213 Virilio, P. (1996). *El arte del motor*, Buenos Aires: Manantial, p. 16.

En el período que prepara esa transformación de la condición del poder, los cuerpos infamados no alcanzan significación propia sino en cuanto exhibidos como casos abyectos, puestos al margen del cuerpo del rey por relatos de denuncia, que como tales, se proponen «mediatizar» a alguien enviándolo a prisión. Sin embargo, tal propósito de exclusión social no puede cumplirse sin lograr la reclusión del imputado a partir de un decreto del soberano, cuya obtención requiere «mediar» entre el delincuente y el monarca por medio de la denuncia.²¹⁴

El equívoco que señala Foucault no es terminológico sino político, por lo tanto se trata, al igual que en Virilio, de un equívoco que escenifica el poder. En cuanto la mediación del denunciante ante la potestad monárquica le propone a esta última una mediatización, el equívoco entre la intercesión y la condena que escenifica tal iniciativa es reversible. Admite alternativamente, en efecto, ser interpretada en tanto condena que se obtiene por medio de una intercesión, es decir, una *mediatización* que se logra por la vía de una *mediación* de denunciante. *Mutatis mutandi*, conviene en aras de la estrategia del análisis, hacerle sufrir a Foucault aquel criterio que él mismo declarara bajo el lema «a los autores que amo los uso».²¹⁵ Se llegaría a suponer, en el ejercicio de tal amor al uso, la posibilidad de una equivocidad semántica, que gobernaría la misma equivocidad política desde un arcano hermenéutico, de forma tal que el binomio «mediatización-mediación» se encuentre, desde mucho antes en el uso, destinado filológicamente a una *filocracia*: el amor al poder.

Esta hipótesis nos conduce a mediatizar y mediar al mismo tiempo, bajo el signo de un equívoco constitutivo y constituido, entre sí el *biopoder* y la *biopolítica*, de forma que por igual obtemperen ante y admitan al mismo tiempo, el poder de un «biodiscurso». Sin embargo, este «biodiscurso» no alcanza poder propio —en cuanto se prolongue la interpretación de Foucault— sino a través de la propia simulación alternativa del habla del dominante y del dominado por parte del denunciante, que media en promedio entre los dos polos del poder, por medio de un mismo estilo estrambóticamente dividido al medio, entre las formas ampulosas con que se dirige al soberano y las expresiones malhabladas que componen, con verosimilitud testimonial, la descripción de la canalla.²¹⁶

El denunciante exhibe un estilo que denuncia su propia intencionalidad enunciativa, por la misma contraposición entre la ampulosidad servil con que se dirige al poder efectivo y la estentórea bajeza con que testimonia del incubo. Esta enunciación enunciada por incongruencia entre sí de estilos adocenados expresa una mediación que se propone mediatizar a un tercero. O viceversa, expresa una mediatización posible de un tercero, que una mediación se propone asimismo alcanzar ante el titular del poder.

214 Foucault, M. (2004). *Anthologie*, París: Gallimard, pp. 571-572.

215 Foucault, M. (1994). *Dits et écrits I*, París: Gallimard, p. 1621.

216 Foucault, M. (2004). *Anthologie*, París: Gallimard, pp. 582-583.

El vacío de poder como poder del discurso

El arcano que puso de relieve Foucault denuncia que la reversibilidad entre mediación y mediatización se enhebra, contra todo sentido auténtico, por el ojo gigantesco de una aguja que cose lo grotesco. Esta sutura pasa por un lado y por su opuesto, reúne en un mismo devaneo lo que no puede reducirse a una forma sin llevarla a su contrario. Este ir y venir del discurso del denunciante, entre la magnánima usura del monarca y la repulsiva ambición del sedicente, abusa por exceso y por defecto de toda forma, si una pretensión de probidad estilística llegara a obstaculizar el mero paso al acto de la figuración discursiva.

El equívoco luce aquí inequívocamente su condición intrínseca: una expresión puede traicionar deliberadamente la consistencia entre sentido y figura. En cuanto el mismo denunciante se sirve volublemente tanto de la figura noble (para adularla), como de la figura indigna (para infamarla), pone de manifiesto que el sentido se vale de una misma condición formal para cargarla o privarla de objeto apropiado, según que se le asigne una misión estratégica u otra. Tal incongruencia entre la intención y la significación que revisten las mismas vestiduras, con que se arroja sucesivamente a distintas acepciones, no sería posible si, entre sí, la intención y la expresión no estuvieran costuradas por un mismo hilo conductor, que se sirve de distintas puntadas para seguir un mismo curso.

Este curso cose desde entonces por un lado y el opuesto, al servicio de sus propios fines, la faz que convenga al interesado, llegado el caso, del sentido y la figura. Ese sentido que supuestamente provee la intencionalidad se constituiría, por consiguiente, propiamente por mediación del vacío, es decir, por medio de la mediatización del contenido, isotópica al propósito de Igarza. En qué sentido empleamos aquí los términos «mediatización» y «mediación» es algo que provee el propio vacío, que usado con amor (según el uso que se debe a quienes se ama), remite una vez más a Foucault.

En un período que algunos denominan «epistémico» y dedicado al discurso, Foucault asocia permanentemente el sentido de la representación clásica y *a fortiori* la moderna, con la vacuidad. Con términos tales como «vacío esencial»,²¹⁷ «vacancia», «invisibilidad profunda» (de «lo que se ve» y de «quien ve»), «resto», predica incluso, en tanto instrucción epistémica «fingir que no se sabe», en razón de la «incompatibilidad» entre «el lenguaje» y «lo visible».²¹⁸ Según el mismo autor, solo si se admite esa incompatibilidad metodológica, en cualquier sentido de este último término, se propicia el trajinar fructuoso de lo uno a lo otro. Estos dos últimos, tomados en un par que desdeña expresamente la indexación nominal, no solo desarman a Okham de su famosa navaja, sino sobre todo pintan en Platón tanto el incipiente bozo del púber como las frondosas barbas que Rafael orientó al cielo.²¹⁹

217 Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*, París: Gallimard, p. 31.

218 *Ibidem*, p. 25.

219 Me refiero a la célebre tela de Rafael *La escuela de Atenas*.

Si los posestructuralistas tienen razón al suponer que la suposición pone cualquier cosa bajo su dedo, tanto cuando la orienta al cielo como cuando la sepulta bajo tierra, esta ubicuidad esencial de la esencialidad se vuelve absolutamente ubicua, cuando la mediación se sirve de la mediatización, desde el punto de vista de su propia soberanía mediática. Esta desprejuiciada desconsideración del límite entre lo uno y lo otro, bajo las especies de la forma de la expresión y de la figura que la estampa, ha sido lo propio de la representación en su período clásico, cuando no se debía sino a un orden que la manifestaba. En ese registro de reciprocidad del sentido, «idea», «figura», «voz» o «signo» eran sinónimos de los términos que cristalizaban un vínculo dotado de sentido. Este no podía ser mediatizado sino por el despotismo, al tiempo que no podía ser mediación sino por naturaleza.

La levantisca naturaleza humana parece haber dado por tierra, sin embargo, con esa feliz armonía entre la naturaleza y la representación, a punto tal de haber consignado el conocimiento en la mera especie del lenguaje, bajo el título de «giro lingüístico». Esa especialización lógico-gramatical del método no solo sucumbió por sus propios fueros ante la formalización discursivo-enunciativa del lenguaje natural, que manifestó un gobierno más fino de la forma que la mera formulación de series de inferencias, sino que además arrojó el compromiso público de decir asociativamente.²²⁰ Volvemos por esta vía al «biodiscurso» que asignamos al período supuestamente dedicado por Foucault al poder, pero solo para hacer notar que en ese trayecto inmanente que comienza y termina entre la intención y su expresión, la necesidad del sentido y la contingencia de la figura se desdobl原因 y redobl原因, a la par de un vacío de poder semántico, un *flatus vocis* que paradójicamente da lugar al discurso, en cuanto habilita la expresión, por un particular, de una expresión en general.

Desde este punto de vista, la articulación entre mediatización (del contenido) y mediación (de la interacción) que constata Igarza, no sería sino la forma ampliada de una vacuidad consuetudinaria del sentido, que cada hablante habría tensado, a través de los siglos, entre las cuerdas de la situación donde le toca hablar y la posición desde la que quiere decir. Sin embargo esa mediación del instrumento mediático no deja de acarrear consecuencias, como hemos visto, tanto desde el punto de vista de la explicación de la relación, que mantiene o traiciona, con el contenido de la expresión, como desde el punto de vista de la asociación con terceros elegidos, ante todo por razones tan evidentes como sospechosas, en calidad de miembros de una misma red.

220 Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, pp. 14-15.

Entre la incorporación visual y la encarnación del sentido

Un ejemplo recusable *a priori* de la mediatización de los contenidos es la teoría matemática de la comunicación de Claude Shannon. En efecto, la previsibilidad del cuestionamiento proviene en este caso de la misma tradición de la teoría de la comunicación, en cuanto se le imputa a Shannon haber hecho caso omiso del sentido de la emisión, convirtiendo un canal en un artefacto técnico subordinado a un procedimiento matemático. Se considera que dicha teoría reviste significación desde el punto de vista de la información, en particular en cuanto permite medir la calidad de una transmisión, pero no desde el punto de vista de la comunicación, en cuanto considera irrelevante el sentido apropiado,²²¹ tanto por el emisor como por el receptor, para su propio objeto de estudio.

Sin embargo, cabe señalar otro sentido en que tal mediatización oficia *a priori*, sin que llegue a intervenir siquiera la polémica y menos aún la crítica: la propia índole numérica de la formulación de que se vale la teoría matemática de la comunicación.²²² La misma exactitud de la formulación mediatiza el vínculo con un contenido que se encontraría consignado por la expresión, en cuanto una invariancia relacional satisface la significación de los términos adoptados, tal como ocurre en toda expresión numérica de las matemáticas. La paradoja surge, *contrario sensu* a la tradición, en cuanto proviene en este caso de una exactitud de forma: la univocidad liquida *avant la lettre* la posición consustancial a un objeto, propia de todo contenido. Establecer la comunicación a partir de la univocidad no logra sino hablar de lo mismo, pero eso mismo es lo que le quita sentido al hablar, en tanto entablar un hablar.

Tal mediatización del sentido propio de la expresión, en razón de su exacta coincidencia consigo misma, mediatiza incluso el nombre de la teoría matemática de la comunicación, ya que esta admite en la tradición, por economía conceptual, la perfecta sinonimia de «número de Shannon». Ningún contenido resiste el examen de la exactitud, ya que la exactitud de un contenido consiste en manifestarse en su expresión, que justificándola en la univocidad que mancomuna forma y figura entre sí, se valida por su invariabilidad relativa a todo otro. Un contenido se ve coartado *in nuce*, desde el momento que se le impide valerse de una expresión para fines otros que los vehiculados por una única figura. La exactitud de la expresión numérica no puede revestir, por contraposición, la calidad de contenido más allá de un respeto esotérico, que a su vez el conocimiento no puede admitir, sin renunciar al mismo tiempo a sus fueros de transparencia pública.

Por otro lado, la cohesión formal que caracteriza a un canal de transmisión admite la incorporación de emisiones disímiles, en cuanto las condiciona tan solo respecto la transmisión articulada de sus características semánticas. La misma invariancia relacional²²³ propia de la formulación shannoniana y en definitiva, de toda exactitud formal, habilita un *definiendum* variable, en razón de la indiferencia

221 Lafrance, J-P. (2009). «Pour une approche critique de la société de l'information» en *Critique de la société de l'information*, París: CNRS Editions, p. 15.

222 Crosson, F. (1971). «Teoría de la información y fenomenología», en *Filosofía y cibernética*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 78-79.

223 Viscardi, R. (2004). «La sabia contingencia: una idiosincrasia planetaria» en *Revista Comunicación* n.º 2, 187-193, Sevilla: Universidad de Sevilla.

de contenido de las mismas articulaciones formales que exhibe. Una consignación infinitamente variable de contenidos se encuentra habilitada por una exactitud inalterable *ad infinitum*, siempre y cuando estos elementos se encuentren incorporados a los términos de una proporción invariablemente relativa a sí misma.

Si por un lado la manifestación mediatizada de la univocidad matemática de un canal de comunicación lo excluye del proceso de comunicación, por otro lado manifiesta la compacta univocidad que lo incluye en la transmisión a través de artefactos calculadamente homologados, que desde entonces configuran una red de eslabones perfectamente conmutables, aunque indiferentes con relación a los sentidos que sostienen. La mediación entre particulares propicia, por la vía de la mediatización de contenidos, el carácter de plena manifestación de singularidades, en tanto estas últimas no alteren la métrica inherente a una programación regulada.

Conclusión

Una mediatización de contenidos y una mediación entre particulares, lejos de excluirse una a la otra, parecen corresponder a la coincidencia siempre posible entre lo ponderable de una forma y lo imponderable de su actualización en otro contexto. La condición ponderable no es relativa sino a una invariancia relacional intrínseca a la formulación, mientras lo imponderable de una actualización proviene de una casuística incoercible. Una forma gestáltica a dirimir entre dos posibilidades alternativas entre sí es la misma expresada en una hoja formato carta y en una pantalla gigante. Sin embargo, los vínculos que se habilitan entre particulares son distintos en uno y otro contexto, según las diferentes escalas de decisión relativa a las mismas formas, por más que estas permanezcan por igual, cuando intervienen tanto en una mesa familiar como un recital multitudinario.

La indiferencia relativa del canal a los contenidos provee su potencial de transmisión, en cuanto este último consiste en el relieve que alcanzan los elementos a los que sirve, en tanto tal composición forme parte de una emisión programada. La perfección de la forma no potencia sino la proliferación del sentido, siempre y cuando este trascienda la tautología semántica que se abroquelada en la identidad del cálculo procedimental.

En trascender la tautología semántica parece consistir la tarea propia de la comunicación. La tradición de la teoría del conocimiento ha asociado el método con la observancia de reglas, aunque la exactitud de la expresión siempre quede atada a la calidad de las actuaciones. A través del planteo de Foucault que se incluye como pretexto, se postula un «biodiscurso» que interviene, a guisa y antojo de un particular, entre el monarca y el denunciado. Una providencia estratégica desarticula la condición edificante que aspiraba a la probidad, supuestamente inherente a la formulación de la figura expresada. Tal formulación no se actualiza sino casuísticamente, al tiempo que no depende, para la mediación propicia a su circulación, sino del oportunismo de la enunciación, que puede llegar a mediatizar cualquier contenido en aras de una obsecuencia con el poder. Tal pusilanimidad del contenido no ha podido ser puesta de relieve, paradójicamente, sino en cuanto el sentido ha llegado a distinguirse de la inalterabilidad de las formas, incluso aquellas de procedimiento, para quedar vinculado, ante todo, a las actuaciones que determinan la actualización eventual de todo enunciado.

Globalización y condición simbólica: Marramao lector de Caillois²²⁴

Presentación

El artículo considera el recurso que solicita G. Marramao, para la explicación de la condición simbólica en la globalización, a la perspectiva de la «sociología sagrada», sostenida por G. Bataille y R. Caillois desde el *Collège de Sociologie* (1937-1939). El elemento común es la interiorización de un campo de fuerzas, en tanto tal incorporación suscita efectos subjetivos anclados en la dinámica de un cotejo y no en una estructura autónoma de la conciencia. Desde este punto de vista, la supeditación de la forma a la fuerza gobierna los desarrollos teóricos de Marramao y de Caillois, pese a la disonancia de los contextos genealógicos de las dos obras. Tal primado de la fuerza exige por igual en uno y otro autor una regulación contingente, que articula incluso subjetivamente la condición simbólica del acontecer humano.

La perspectiva sobre Caillois desde la *glocalización*

Marramao desarrolla una «tesis marco» y una «tesis sistemática» de la condición simbólica. La «tesis marco» hilvana el planteo de la secularización y en particular la lectura de Schmitt. La «tesis sistemática» se vincula a la coyuntura crítica (tanto en el sentido de crisis como en el de planteamiento) de la globalización. La cuestión de la lectura de Caillois (y de la «sociología sagrada») se vincula a la cristalización de esta «tesis sistemática»: ¿qué rasgos y criterios de la «sociología sagrada» favorecen la comprensión de la índole simbólica de la globalización?

Pero a su vez, esta «tesis sistemática» no puede ser comprendida sin la «tesis marco»: la sacralización es inherente al proceso de la secularización. Desde ese punto de vista, la globalización no admite ser entendida en tanto abandono de la «sacralización». El problema se plantea entonces de esta forma: ¿por qué vía la *glocalización* tiende a la secularización y la sacralización? En tanto este «par» es para Marramao inherente al proceso que conduce de la gnosis a la modernidad,²²⁵ la cuestión de la *glocalización* se plantea en el sentido de «el modo de sacralización y secularización de la globalización».

¿Qué aporta la *glocalización* a la sacralización? Sin duda la condición contingente de la actividad simbólica, de forma que el individuo sacraliza la clave secular de la contingencia. Surge un *essere* de la ajenidad vinculante de la comunicación (doble contingencia), que le imprimen dos enunciadores entre sí.

224 Publicado en Viscardi, R. (2009). «Globalización y condición simbólica: Marramao lector de Caillois», *F@ro* 10, Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. <<http://web.upla.cl/revistafaro/no9/index.htm>>.

225 Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra*, Barcelona: Paidós, p. 119.

La cuestión de la fuerza: del teatro de la conciencia al *Theatrum Orbis*

La globalización supone una universalización de la condición simbólica, que encuentra en la *hendíadís* una figura propicia. Este tropo no puede, sin embargo, indicar un principio de división sin investirse de diferenciación, en el propio acto de individuación. La *hendíadís* exige una diferenciación entre sí de límites puestos en tensión, en tanto relieves que la misma tensión configura. Esta interpelación de los límites a partir de la tensión que los ocasiona, transfigura el límite en término, en cuanto en tal mixto de límite y tensión cohabitan la fuerza y la forma. En la *hendíadís* una «distancia en tensión» cristaliza en tanto «significación de los límites de la tensión», con la consiguiente inscripción de la intensidad en un vínculo de sentido, que alcanza condición terminológica.

Esta noción de «tensión» ocupa la misma condición conceptual de la filosofía, tal como la percibe Marramao en el campo de la arquitectónica kantiana.

El concepto-límite kantiano (que luego es, como sabemos, el *noúmeno*, término clave de la crítica, sobre cuya relevancia filosófica no podemos insistir aquí) contiene por lo tanto una doble valencia; por un lado, en su calidad de *Grenzbegriff*, delimita a la manera de un margen, de un borde; por otro lado, en cambio, engozna las pretensiones de conocer dentro de *Schranken* —dentro de barreras arquitectónicas— precisas. Va de suyo, entonces, que en Kant las nociones de confín y de límite se presentan como esencialmente negativas e inhibitorias. Anida aquí un campo de tensión y un potencial subversivo que luego será traducido por Hegel y por Marx en la exigencia de una dialéctica del *Grenze* y del *Schranke*, «límite» y «barrera».²²⁶

La misma inscripción de la tensión en tanto constitutiva de la filosofía se presenta en *kairós*, en tanto significación propia del paso de lo no filosófico a lo filosófico, en la divisoria de la experiencia que asimismo es inherente a la continuidad filosófica.

Nuestra existencia cotidiana ha cambiado mucho desde su estado originario, se ha permeado de símbolos, imágenes y metáforas transmitidas por la ciencia y el arte, unos lenguajes que incitan y reelaboran constantemente la experiencia del límite y la van transformado cada vez más en una *experiencia-límite*. Ya es hora de que la filosofía tome nota de ello. Si no quiere verse reducida a un papel marginal o diluirse en otras *prácticas*, tendrá que disponerse a recuperar la *dýnamis* que el *daimon* le asignó desde el principio: la función de llevar a cabo una *hermeneútica eficaz* situada en la tensión del *metaxý*, allí donde tiene lugar el *tránsito* entre vida y saber, experiencia y verdad, entre el «límite» y lo «ignoto». Una hermeneútica situada también en la persistencia del *interim* entre deambulación y permanencia, exilio y reino, desesperación y esperanza.²²⁷

No puede sostenerse una instalación subjetiva de la tensión, sin que configure un efecto de retorno de las fuerzas en cotejo sobre la propia diferenciación que promueven. Esa pugna entablada en tanto tensión entre fuerzas, se convierte

226 Marramao, G. (2006). *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires: Katz, p. 215.

227 Marramao, G. (2008). *Kairós*, Barcelona: Gedisa, Barcelona, p. 136.

asimismo en determinación de la tensión a partir de las fuerzas, que configura la plenitud de un campo de fuerzas. Sin embargo, tal plenitud encierra el mismo problema que supone la plenitud de la naturaleza: la sustancialización. La estrategia que sigue Marramao para evitar la sustancialización paradójica de la fuerza en la *hendiadis* consiste en supeditar la tensión propia de la *hendiadis* a la fuerza de la diferenciación, criterio que conlleva la atomización de la identidad de la conciencia en una pluralización del yo. Tal pluralidad de un mismo yo no cae fuera del vínculo simbólico ni del devenir propio de la conciencia, en cuanto se inscribe en una sucesión temporal determinada por el predominio de la fuerza (de la diferenciación) sobre la tensión (de la *hendiadis*), de manera tal que la posibilidad misma de la identificación entre temporalidad y cronología desaparece en beneficio de un ingreso de la decisión en la ocasión: el tiempo oportuno.

Así *kairós* se aleja de la típica recepción moderna del término («momento instantáneo» u «ocasión») y pasa a designar lo mismo que *tempus*, una imagen muy compleja de la temporalidad que nos remite a la *calidad del acuerdo* y de la *mezcla oportuna* de elementos distintos, exactamente igual que el tiempo atmosférico.²²⁸

Este ocasionalismo diferenciado a partir de la tensión decisional del yo se justifica en una universalidad del *Theatrum Orbis* y supone la generalización puntual de la diferenciación, que adquiere significación *glocal*: en cada lugar se encontrará una reversión posible del «no lugar» a partir de su propio diagrama vacuo. En tal desenlace se subordina la condición global de la tecnología a la versión territorial de las comunidades. La desarticulación de la edificación de la conciencia, bajo la doble inflexión de la de-constitución de la arquitectónica kantiana y la difracción ocasionalista de la cronología, obedece a una necesidad de cuestionamiento del naturalismo, en tanto estrategia teórica subordinada a la secularización de los fundamentos teológicos. Un mismo trasfondo conceptual gobierna, en la perspectiva que Marramao retoma de Schmitt, el *corpus* de la doctrina religiosa y el contexto del derecho natural.

Esa secularización encuentra una vía propicia en la misma noción teológica de naturaleza, en cuanto postula como su condición de posibilidad —por ejemplo en la preservación actual del yo en Descartes,²²⁹ los márgenes determinantes de una condición sobrenatural. El abandono de la supeditación sobrenatural de la naturaleza condujo, de la mano del deísmo, a la explicación de la naturaleza en tanto efecto de márgenes de posibilidad tan determinantes como inscriptos en la misma condición natural. Tal bifurcación de lo mismo con su propia causa, ya emerge en la condición doble que Kant adjudica al yo (en su manera de representarse a sí mismo)²³⁰ y no dejará de alimentar la crítica del conocimiento moderno, desde la tesis la bifurcación de la naturaleza en Whitehead hasta la paradoja de la autonomía en Vlachos, para revestir al presente la extensión que

228 *Ibidem*, pp. 129-130.

229 Descartes, R. (1979). *Méditations métaphysiques*, París: Flammarion, p. 125.

230 Kant, I. (1935). *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Revista de Occidente, pp. 21-22.

adquiere la teoría del «doble cuerpo del rey» de Kantorovitz, en Foucault y Agamben.²³¹ La percepción del vínculo determinante entre naturaleza y representación, en la perspectiva propia de la secularización, se encuentra particularmente auxiliado por la inscripción de la economía de la representación en un campo de lenguaje. La iteración de la transparencia de la representación en la forma del lenguaje pudo ser opacada en cuanto se percibió el anclaje de la lengua en la actuación discursiva. Este tránsito (de la naturaleza a la representación y de esta al discurso) es incorporado por Marramao en cuanto sostiene que la globalización idiomática cede derecho de piso ante la *glocalización* idiosincrásica. Entre el momento de la extensión del lenguaje y el propio de la asimilación idiosincrásica, interviene el predominio de la diferenciación sobre la *hendíadís*, esto es, de la fuerza sobre la tensión, o si se quiere del doble carácter de la fuerza: fuerza de la diferenciación y tensión de la *hendíadís*.

Ninguna lengua —subrayaban—²³² puede ser mundialmente «mayor» sino al precio de ser «trabajada» por todas las minorías del mundo. Le sucedió al latín en su época tardía. Le sucede hoy al inglés. El propio inglés norteamericano, en sus diferencias con el inglés británico, no se ha constituido sin este trabajo lingüístico de las minorías. Piénsese en el modo con que el gaélico, el angloirlandés, hace variar al inglés norteamericano, o en el modo en que lo hacen variar el *blackenglish* y tantos otros guetos, hasta el extremo de que Nueva York es hoy una ciudad sin lengua.²³³

Es en este punto de la economía de la *hendíadís* que se presenta la homología de planteo entre Marramao y Caillois, en torno al tópico del «teatro de la conciencia».

La presentación del *Theatrum Orbis* no difiere, en el texto de Marramao, con relación a la inscripción de la conciencia en sus determinaciones, tal como la sostuviera en su momento Caillois. El esfuerzo conceptual del autor de *El mito y el hombre* se dedica a la fundación de una «mitología interna».

Pese a la dificultad del acceso que propone, tal subjetividad del mito denota, sin rodeos, el doble exilio de la mitología que Caillois se propone conjurar: tanto con relación a la naturaleza, que permanece ajena a su índole subjetiva, como con relación a la descalificación de la fabulación, impugnada por la racionalidad del conocimiento. El criterio que emplea Caillois para conjurar ese doble exilio consiste en discernir la plurideterminación objetiva por medio de la versatilidad de la fábula. De esta manera, si el mito cristaliza una multivocidad de creencias efectivas, frecuentemente contradictorias entre sí, esa condición heteróclita no es sino la réplica narrativa de la conflictividad social que encarna. Por lo mismo, el mito debe ser considerado un componente objetivo del mismo proceso social, a partir de su efecto de retorno sobre el contexto que lo inspira.

Parece, pues, que habrá que buscar en otra dirección la conveniencia de la fabulación: en sus propiedades mismas, y más precisamente en el hecho de que

231 Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, p. 13.

232 Marramao se refiere a Deleuze y Guattari.

233 Marramao, G. (2006). *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires: Katz, pp. 98-99.

la plurivocidad de la proyección mítica de un conflicto permite una multiplicidad de resonancias que, al dejarle ejercer su influencia simultáneamente, en diversos puntos, hace de él lo que a primera vista parece: una fuerza de apoderamiento de la sensibilidad. Es en este sentido que parece posible hablar de mitología interna.²³⁴

Estas fuerzas prueban su existencia interior por una diferencia que surge de la contrastación experimental, ante el comportamiento de distintos individuos en el mismo campo de fuerzas mitomórficas.

Le vertige ne saisit indifféremment tout homme qui aime ou qui joue. C'est justement en s'attachant à définir cette façon particulière d'en user avec le hasard ou la passion qu'on peut le mieux isoler et faire sentir la réalité originaire, identique sous tant de formes diverses d'un aussi funeste glissement.²³⁵

El vértigo no se apodera indistintamente de todo hombre que ama o que juega. Aplicándose a definir esta forma particular de tratar con el azar o la pasión es justamente como se puede llegar a aislar mejor y hacer sentir la realidad originaria, idéntica bajo tantas formas diversas, de un desliz tan funesto (traducción R. Viscardi).

Para ese criterio interiorista de las fuerzas, la «segunda naturaleza» es la misma que la primera, en tanto componente de un único campo de fuerzas que las dos comparten. La identificación entre las fuerzas y la naturaleza, que permite explicar la imaginación y la fabulación en tanto efecto del campo en su conjunto, proviene de la noción de campo en tanto correlación de lugares. Esa integración de lo externo y lo interno por igual en la determinación humana supone la isotopía de las fuerzas de cada naturaleza sumadas entre sí, según lo trasunta el devenir de una misma mitología.

En somme, la société se comporte comme une seconde nature, aussi aveugle, inintelligente, et insensible que la première. L'homme doit traiter comme telles l'une et l'autre et se défier de toutes deux. Chacune possède ses lois propres et son inertie particulière. Comme la société n'est faite que de l'homme, il a peine à croire qu'elle fait partie de la nature et qu'elle même est nature.²³⁶

En resumidas cuentas, la sociedad se comporta como una segunda naturaleza, tan ciega, ininteligente e insensible como la primera. El hombre debe tratar como tales a una y a otra y desconfiar de las dos por igual. Cada una posee sus propias leyes y su inercia particular. Como la sociedad no está hecha sino del hombre, a este último le cuesta creer que la sociedad forma parte de la naturaleza y que ella misma es naturaleza (traducción R. Viscardi).

La incorporación recíproca de conciencia y mundo presenta en Marramao una concepción que configura asimismo una percepción integracionista de la experiencia. En un registro teatral de la experiencia del mundo, el orbe y la conciencia presentan reciprocidad narrativa.

234 Caillois, R. (1939). *El mito y el hombre*, Buenos Aires: Sur, pp. 33-34.

235 Caillois, R. (1944). *La communion des forts*, París: Saggitaire, p. 92.

236 *Ibidem*.

El panorama que se despliega ante nuestra vista, por más que pueda asumir el aspecto de *otra escena* del teatro del mundo, en realidad es comprensible solo como el resultante de una modernidad que, a través de las sucesivas globalizaciones, se derrama de su ámbito de origen para extenderse a todas las áreas y contextos culturales del planeta. Pero la consecuencia de dicha expansión es el desdibujamiento del límite entre el *adentro* y el *afuera* que constituía el presupuesto esencial de la lógica y la función del Estado.²³⁷

Sin embargo, tal homología en el plano de inscripción de la subjetividad en un conjunto mayor, que dicta y articula la «economía general» del intercambio de la conciencia, presenta en estos dos autores fundaciones conceptuales y anclajes perceptivos disímiles.

Mientras Caillois sostiene la condición orgánica y la base biológica de la «economía general» de la «segunda naturaleza», que somete a una sistematización fundada en la observación, Marramao postula la diferenciación antropológica a partir de la misma condición simbólica, como efecto de la contingencia recíproca de las intervenciones. En esta oposición, Caillois defiende una concepción integradora del orden de la naturaleza, en tanto Marramao extiende la multiplicidad antropológica hasta el propio devenir intrínseco al yo.

El elemento desencadenante de la disyunción conceptual entre los dos autores proviene de la irrupción descollante de la contingencia enunciativa en tanto determinante objetiva de los vínculos simbólicos. El hiato que el símbolo subsana y consigna en correlación de fuerzas —incluso en tanto «máquina de la representación» en la escena de la escritura para Derrida (1967), se funda en Caillois en el vínculo entre el individuo y el medio, mientras surge en Marramao de la *hendíadís* como efecto de una puesta al límite contingente del vínculo. Detrás del desencuentro entre expresiones tales como: «Se trata de considerar a un vasto conjunto de fenómenos como una totalidad orgánica cuyos múltiples elementos son interdependientes»²³⁸ y por otro lado: «En cambio, tenemos que *aprender a pensar* la continuidad como algo *diferente* de la identidad»²³⁹ se encuentra, pese a la diferencia formal, un hilo conductor. Este hilo conductor explica la reivindicación de Caillois por Marramao, en el marco de su interés por la «sociología sagrada» y el posemipirismo de Mauss, en cuanto proviene de la secreta acción de un concepto que supedita la forma a la fuerza, tanto en su devenir como en su expresión propia.

Tal fuerza, que en Caillois sostiene la homología entre la «primera» y la «segunda naturaleza», se inscribe en Marramao a través de la tensión *hendíadica* que traduce el paso entre lo no filosófico y lo filosófico.

En cuanto la tradición retiene del concepto de «necesidad» un criterio que supone la permanencia en la forma, el homenaje ínsito a Caillois se traduce, desde la actualidad de la globalización, en esta frase de Marramao: «En conclusión, la dinámica simbólica que mantiene unida a la sociedad nunca es enteramente traducible a una “estructura”, pese a que funda y alimenta todos los sistemas de reglas y de signos».²⁴⁰

237 Marramao, G. (2006) *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires: Katz, p. 50.

238 Caillois, R. (1939) *El mito y el hombre*, Buenos Aires: Sur, p. 11.

239 Marramao, G. (2006) *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires: Katz, p. 226.

240 *Ibíd.*, p. 175.

Giacomo Marramao: ¿una filosofía de la globalización?²⁴¹

Pasaje a lo simbólico

El vínculo entre filosofía y globalización que propone Marramao en el subtítulo de *Pasaje a Occidente* (Filosofía y globalización), adquiere significación propia si se advierte, en su planteo de la globalización, el sentido estratégico que adquiere la cuestión simbólica. Lo simbólico es planteado por Marramao, en un préstamo que adeuda a la «sociología sagrada», en particular de Bataille y Caillois, en términos de «excedencia» y «comunialidad».²⁴² La condición simbólica atraviesa, desde esa perspectiva, lo propio a la condición humana, así como esa misma condición humana actualiza, como su efecto propio, la actividad de simbolización. La índole simbólica promueve, por consiguiente, el devenir en que transcurren las manifestaciones de lo humano. Por su característica propia, lo simbólico no admite unidad excluyente, su unidad propia es necesariamente inclusiva, en tanto excede a todo valor y mancomuna antes que toda norma.

El cuestionamiento de la tradición, en tanto efecto de un dispositivo esterilizador propio de la interpretación, le ha imputado a la historia un tributo a la metafísica, a través de la continuidad de sentido que preside en toda tradición. Asimismo en la noción de simbolización que presenta Marramao, en tanto pretero-cedencia del vínculo, condición supra-lapsaria del sentido que enuncia y articulación continua de fuerzas en tensión, el ser es *après coup* (efecto del después) del actuar que instaura (*augere-regnum*).

Tal condición onto-poética del vínculo del actuar que extiende no es interiorista, en el sentido de un patrimonio del sujeto, sino que contiene en sí, en tanto extensión inesencial de su propio ser, al otro, que pasa de la alteridad a la ajenidad. El ajeno no es exterioridad privada de ser para mí, sino que es ser ante mí en un vínculo de confín, con fin en mi propio ser, en el doble sentido del confín de horizonte y del fin que encuentra su límite final. Límite por lo tanto, puesto doblemente al límite (confín y con-fin) en lo que Marramao llama «doble contingencia».

241 Publicado en Viscardi, R. (2010). «Giacomo Marramao ¿una filosofía de la globalización?» en *Reflexiones sobre el pensamiento italiano contemporáneo*, Montevideo: Ediciones Trilce-Unión Latina-Nóesis, pp. 55-67.

242 Marramao, G. (2006). *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires: Katz, pp.172-175.

Pasaje al mundo

¿Se puede estar más allá del isomorfismo *pueblo-Estado-soberanía* sin estar más allá de la forma? ¿No supone este «isomorfismo» un «más allá de la forma», particularmente en lo que Marramao denomina «secularización»? Si esta secularización se anuda ahora con la diferencia, saltándose todo isomorfismo y por consiguiente toda forma, esto significa que la forma ha alcanzado una condición positiva en la diferencia, que la diferencia ya no es meramente estructural, es decir formal, sino que pasa, salta, se convierte en pasaje del ser a la forma.

Tal pasaje es existencia en el sentido teocrático que le da Leibniz (a Dios le es suficiente el pensamiento para la existencia), ahora, esta teodicea se habría convertido en antropodicea, en cuanto la existencia de las culturas en tanto diferencia no supone sino la universalización de cada quién en su condición localizada. Este «universalismo de la diferencia» corresponde en el texto de Marramao, a la expresión «producción global de lo local». El pasaje a la «producción global de la diferencia», presagiado en tanto conclusión del libro, queda así prohibido.²⁴³

Cabe entonces preguntarse ¿qué sería global en una diferencia, sobre todo en tanto «producción»? En principio, lo que la excede en tanto diferencia, o sea, su no-estructuralidad, su ser más allá de lo que otras diferencias son, su positividad «... como verdadera producción de localidad».²⁴⁴ Desde que una diferencia es positiva, excede la identidad de lo propio y accede a la condición existencial. Esta existencialidad, este existencialismo de la diferencia, que ya anunciara Derrida en tanto diferencia, es lo propio de la *secularización*. Este propio consiste en que toda secularización es impropia teológicamente y señala así sin ambages el paso de la soberanía desde lo teológico a lo profano. Tal paso no puede ser-puesto-en-el-ser, porque no admite forma soberana (la soberanía del ser de la forma). En esa desarticulación de la teo-soberanía se constituye la soberanía popular en tanto desdecirse del teísmo en el deísmo.

En el mismo deísmo consiste el principio de la soberanía democrática, es decir, de la modernidad. En cuanto la modernidad consagra el principio de soberanía en lo impropio-profano, lo sacraliza asimismo en el ámbito propio de lo excedentario, comunal y pretérito-cedente, es decir, lo simbólico en tanto delegación de forma, lo simbólico-impropio de la soberanía popular genera forma y esta forma es el principio del isomorfismo (territorio, pueblo, Estado).

Lo decisivo de la secularización sería entonces que la forma que re-presenta la soberanía quedaría clausurada en el *locus* de un territorio-pueblo-Estado, esto es, en una condición particular. Tal apropiación particular de la soberanía es un escándalo desde el punto de vista de la condición soberana de la divinidad, en ese escándalo de un sujeto divino secularizado en sus potestades consiste, sin embargo, la condición profana de la soberanía democrática. ¿Cómo entonces tal escándalo pudo subsistir como existencia democrática a través del «isomorfismo»

243 *Ibíd.*, p. 45.

244 *Ibíd.*, p. 41.

que representa (en el sentido generativo de la representación) el Estado-nación? En tanto la profanación se sustentaba en la puesta-en-la-nada de la forma, por consiguiente, en el principio cartesiano de una equivalencia entre el ser y el pensar, en cuanto el *cogito* suponía el hacer-ser propio del pensar. El mismo principio de equivalencia del ser y la nada, o para decirlo como Hegel, la equivalencia del ser y la nada, se despliega como onto-teodicea, condición profana del ser que denominamos ontología. Esa misma ontología, condición propia del ser en la modernidad, se encontraría para Marramao «excedida» y «comunializada», es decir, portada por la glocalización a una condición simbólica. Tal «glocalización» conlleva el paso desde la ontodicea profana de la ontología a una onto-simbólica de la diferencia, que se propone exnihilo, en tanto universal. Este paso es posible si lo imposible adviene, como advierte Derrida, la condición misma de lo posible: para que una decisión sea en sí misma, es necesario que la exorbitancia de la alteridad desequilibre la «balanza de la razón» a favor de uno de los lados. Pero este lado inclinado no puede ser medido por aquello que lo excede. Por lo tanto, la decisión no es «puesta al límite» sino por aquello que va más allá de un límite. Tal puesta al límite, en tanto condición fenomenológica del concepto universal fue anunciada por Husserl en su planteo de una *praxis ideal*. En la *praxis ideal* el pensamiento pone al límite aquello que lo constituye y por consiguiente la formapensamiento-ser es conservada y superada desde el interior del propio proceso del ser. Pero no es de esto que habla Marramao. Ya que no enuncia puesta al Occidente, sino *pasaje a Occidente*. ¿En que se diferencia, entonces, una «puesta al límite» de un «pasaje al límite»? Se admite por tal límite que «Occidente» supone el «non plus ultra» del sol de la filosofía tanto como del mar de los marineros de Colón.

Pasaje supone de pleno ir de uno a otro, conlleva no solo el ser de la forma, sin el ser del ente, trasciende el binomio autonomía-heteronomía, incluso al par analogía-homología, alcanza al binomio heterogéneo-homogéneo.²⁴⁵ En tanto umbral de lo heterogéneo y lo homogéneo, el «pasaje al límite» (y no la «puesta») deviene pasaje al pasaje. Ser otro como lo mismo de cada uno. Ese movimiento instantáneo disuelve la distancia y es lo propio de la «compresión del espacio y del tiempo»²⁴⁶ a la que asistimos en la actualidad.

Así como no somos los mismos tras el pasaje a otra condición (por ejemplo, por nacimiento o deceso de un familiar directo), tampoco somos los mismos tras el advenimiento de un extraño entre nosotros. Este advenimiento es el «pasaje a Occidente» que la técnica ha instalado en toda comunidad, de forma tal, que la forma de la comunidad deviene la que esta se inventa *in totum* (pero no como tótem), así como nos inventamos tras el duelo del «ya ser sin» o tras la natalidad del «ya ser con».

Este umbral no se elige a la manera de la forma que se sopesa en su implicancia, sino que se imagina como efecto de una existencia que requiere ser

245 Ibidem, p. 41.

246 Ibidem, p. 38.

admitida. En tal sentido, la *glocalidad* supone que la comunidad local imagina su lugar, en cuanto este *locus* ya se encuentra existido (ex-sistido) por un advenimiento perpetuo del más allá, bajo forma de instantaneidad mediática «(...la paradoja de la modernidad...la comunidad, imaginada)».²⁴⁷ Tal invención imaginaria de comunidad local obedece a una determinación simbólica, en tanto la propia comunidad excedentaria y comunal, es decir sagrada, protagoniza una «existencia situada», ante la profanación a la que la somete una lluvia de extrañamientos que la atraviesa mediáticamente: «La sugestión que ejercen las imágenes en movimiento...que han perdido el sentido del lugar».²⁴⁸

Pasaje a la secularización

La decisión adquiere el sentido de existencia pública, en cuanto la característica propia de la soberanía es la existencia en su principio, constitutivo de la soberanía como tal. Esta existencia, al igual que la soberanía traspasa, en el pasaje a la modernidad, del sujeto teológico a las potestades indirectas de una pluralidad de sujetos civilmente anclados. Ese «pasaje» del sujeto teológico a una pluralidad de sujetos civiles supone la neutralización del conflicto religioso, en tanto forma de exclusión del otro en su condición, en cuanto «infiel» al sujeto divino del teísmo.

El anclaje de la decisión en la existencia supone por igual, tanto a la medida de un sujeto teológico como con relación a una multiplicidad de sujetos civiles, la extensión de la decisionalidad al conjunto de la esfera pública, en razón de la imposibilidad de una toma de decisión en tanto potestad privativa de una subjetividad individuada. La trayectoria de la soberanía desde los márgenes de la condición pública sella su necesidad en la instalación del estado de excepción, tal como la potestad que determina ese pasaje más allá de los límites constitucionales distingue, *ipso-facto* por la mera determinación de la excepcionalidad estatal, al soberano.

En esta perspectiva existencialista de la soberanía la modernidad supone la secularización, funda la universalidad a la medida de una métrica signada por el isomorfismo de los sujetos civiles depositarios de las potestades indirectas. Este isomorfismo adquiere consistencia pública en la tríada territoripueblo-lengua, que constituye un universalismo indiferenciado de la identidad. Esa identidad como efecto de la neutralización de las diferencias existenciales constituye la forma estructural del Estado-nación, en el «anillo» que articula las diferencias de los sujetos anclados en la existencia civil con la soberanía, que provee la unidad del sujeto depositario del universalismo indiferenciado: el pueblo.

La crisis del Estado-nación supone el agotamiento del universalismo de la identidad indiferenciada del soberano identificado en tanto sujeto-pueblo. Se produce la crisis del «anillo Estado-nación» y del Leviatán que configura

²⁴⁷ Ibídem, p. 42.

²⁴⁸ Ibídem, p. 43.

la métrica del isomorfismo, neutralizador de los conflictos y distribuidor de las potestades indirectas, en razón de la compresión espacio-temporal determinada por la configuración de un ámbito global, entre las esferas públicas de los estados-nación. Ante esa configuración alternativa que transvasa las diferentes esferas públicas entre sí, los estados-nación se encuentran en la imposibilidad de proceder al reordenamiento particular de procure la coincidencia de un territorio con el *locus* de un pueblo y una lengua. En esta escena globalizada y localizada multipolarmente, las entidades macroeconómicas y la identidades microsociales perforan simultáneamente el arbitrio adentro/afuera, situación que genera una permanente permeabilidad de las esferas públicas nacionales.

La supeditación creciente del conflicto de intereses al conflicto de identidades cuya cifra más elocuente, aunque no la más determinante, es el fundamentalismo religioso, conlleva la sustitución de la identidad del sujeto patrimonialista por la identidad del sujeto relacional. Estas dos identidades señalan asimismo, por su pasaje de una otra, una fractura de la identidad en tanto tal. Por este efecto de *pasaje* cualquier identidad deja de corresponder a un sujeto indiferenciado en su universalidad, en tanto pasa a corresponder a un universalismo de las diferencias, que articula a los sujetos en tanto efecto de entidades diferenciales y relacionales, entre sí y en cada uno.

Tal condición relacional de la constitución simbólica de las identidades atraviesa a un mismo yo en tanto pluralidad de otros tantos yo, entre quienes uno mismo relata su propio devenir relacional. La mismidad de lo simbólico es entonces su cristalización en un relato diferenciador, cuya universalidad adviene *ex/post* la diferencia. Esta diferencia anclada en la existencia civil articula un imaginario que no puede consistir en una única modernidad, en tanto registro impar de una infinitud posible de condiciones existenciales. Al comprimir el espacio y el tiempo, la globalización conlleva la trivialidad por permeabilidad del «anillo Estado-nación», disuelve el universalismo indiferenciado que proveía una métrica del isomorfismo identitario. Desde entonces la modernización se hunde en la pluralidad multívoca de «existencias situadas», deviene una diversidad de transcurros de la «modernidad-mundo».

Pasaje a la contingencia

Los estudios de las características idiosincráticas promovidas por los procesos de globalización han hecho hincapié en la desarticulación de la condición simbólica que determina, en particular, el predominio tecnológico de las «nuevas tecnologías». En esta perspectiva lo simbólico se plantea en el eje de la condición antropológica de la cultura, en torno a las sociedades primitivas, o en la determinación biológica del psiquismo, desde una perspectiva psicoanalítica. Tal vez del planteamiento de la cuestión por parte de Derrida constituya una excepción en este panorama, en cuanto presenta una reconsideración del alcance fenoménico de la racionalidad. Por esa vía, las consideraciones acerca de la crisis simbólica

que acarrea la comunicación tecnológica permanecen vinculadas al suelo firme de la inteligencia propia de un sistema natural.

En cuanto Marramao articula la condición simbólica al efecto propio de la contingencia, la estructura formal de lo simbólico se libera de la sustancialidad teológica o natural del vínculo de sentido y se funda, *mutatis mutandi*, en la índole tangente (*cum tangere*) en la que Leibniz fundara asimismo la condición infinitesimal.

Tal índole tangente se anuncia en la *doble contingencia* que dos individuos determinan en el empleo de un canal de comunicación recíprocamente interactivo. Por esta alternativa forzosa que requiere un mismo canal para la comunicación de más de uno, lejos de instalar la continuidad isotópica de los vínculos, la red de redes sutura el *theatrum orbis*, determina la regla misma de la alteridad en tanto nota primordial del vínculo entre partes.

Universalizada en tanto condición propia del vínculo de alteridad, la diferencia se convierte en el radical elemental del universo, en cuanto su especie ínfima se sostiene exclusivamente en la condición numérica de la alteridad. Lo inalterable reposa sobre la alteridad, en cuanto el número constituye, para Kant, el invariante relacional.²⁴⁹ Esta invariancia propia de la informatización de la naturaleza (los franceses designan a la informatización con el término «numérique»), en cuanto sostiene globalmente la comunicación artificial, provee la «remoción de la radical contingencia»²⁵⁰ que promueve universalmente la sollicitación extensa (en la isotópica de los *punctum* posibles) como efecto de la *doble contingencia* entre alter-egos.

En razón de esa sollicitación universal de la diferencia que surge como efecto de la *doble contingencia*, «la remoción de la radical contingencia» *cogita* (co-agita, conduce, Serres) la condición relacional de la identidad en tanto «existencia situada». Tal situación surge de la relacionalidad comunicacional de la *doble contingencia* de un *alter* en relación *interfacial* con otro, pero produce asimismo la universalización de la diferencia de toda existencia, en tanto el *plus* de ser que esta supone en el ente (*ex/sistido*) se encuentra situada en la escena del *theatrum orbis* de la red de redes.

La figura de la identidad surge así en tanto condición relacional. Tal condición relacional del sí mismo adquiere figura conceptual en la *hendíadís*, cesura vinculante que aquilata la contingencia de la alteridad en tanto *pasaje* entre uno y otro. La figura de la *hendíadís* encuentra una identidad relacional de *pasaje* en la glocalidad, concebida en tanto producción universal de lo local o incluso, en tanto «paradigma nostálgico».²⁵¹

La «radical contingencia» y la consiguiente extensión universal de la alteridad suponen que la esfera pública se constituya en tanto relacionalidad

249 Sobre «invariante relacional», ver en el Cap. II «La sabia contingencia: una idiosincracia planetaria».

250 Marramao, G. (2006). *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires: Katz, p. 80.

251 *Ibidem*, p. 248.

incoercible de los participantes, cuyo «essere» no es otro que la condición vinculante de la tangencialidad relacional. En esta condición puramente relacional de la identidad de cada quién en la esfera pública, se inscribe asimismo la relacionalidad propia del yo particular, entendido en tanto relacionalidad del yo con una multiplicidad de acaecimientos que lo vinculan consigo mismo, sin convertirlo por esa razón en tributario de su propio patrimonio.

Tal multiplicidad de cada yo supone que el sí mismo acaece como devenir de alteridades, en la articulación contingente de las sucesivas relacionalidades del diviso (como lo planteara Deleuze) del particular. El individuo queda así reducido al *punctum* extenso de la relacionalidad consigo mismo, en tanto sujeto inter-venido en el devenir.

Tal condición extensiva del *essere* diviso inter-venido en cada quién se relaciona consigo misma como efecto de una inauguración propia que da lugar a la potestad de estar. El reino (*regnum*) es efecto intransitivo del actuar (*augere*). Esta vinculación que se establece activamente señala un pasaje que es al otro como a sí mismo y que parece autorizar asimismo (y a sí mismo) la significación de «sustancia», tal como la tradición registra el suceso de la traslación de «hipóstasis». Esta «traición» a la forma en la acción es la tradición de la traducción, la traición de toda traición, la posibilidad misma de su anuencia a lo mismo *augere in regnum* (actuado en ex/stancia) por otro.

La continuación del actuar en el estar posibilita, en un sentido natural del término, un replanteo del vínculo entre artificio y naturaleza. La naturaleza se presenta así *ipso-facto* del artificio, este artificio es el *factum* del actuar que condiciona (y con-diciona) la presentación de la actualidad presente (Derrida).²⁵² La red de redes surge así como el con-diccionario de la glocalidad, el lugar de la *hendíadís* en la que todo lugar puede ser dicho en tanto *punctum* del universo y por lo tanto, en tanto universalización puntual de las diferencias universales.

La naturaleza del univeso no es *universum* sino en tanto *cum-tangere*, contigencia de las relaciones tangenciales que actúan la ex/stancia (*augere in regnum*). El artificio no queda encapsulado en la naturaleza como su *imago*, sino que por el propio devenir simbólico de la relacionalidad se accede al artificio de la naturaleza.

252 Derrida, J. (1998). *Ecografías de la televisión*, Buenos Aires: Eudeba, p. 21.

Pasaje al pasaje

El poema de Borges *Nostalgia del presente* que abre el capítulo del mismo nombre en *Pasaje a Occidente*, hace de Occidente del pasaje, pasaje del pasaje, en tanto todo pasaje queda abierto como pasaje literario y clausurado en tanto pasaje geográfico, ante la incesante retroacción del pasaje a la isla de Islandia en la isla-literada del pasaje literario a Islandia.

Islandia está en la expresión. La expresión es la Isla del *land* geográfico que para siempre será el pasaje a la expresión. Esta diferencia entre el recorrido geográfico y el recorrido expresivo habilita asimismo la cartografía que supuestamente constituye la diferencia representativa entre *mundus* y *globus*. Esa diferencia ya se encuentra actuada en su ex/stancia, sin embargo, por la diferencia cartográfica entre el globo-mapa y el mapa-mundi. Mientras el globo-mapa admite un enfoque universal que lo lleva a girar, de enfoque en enfoque de diferencias, el mapa-mundi no admite sino el recorrido que fija las diferencias en su distancia interna.

La diferencia entre *mundus*, en tanto este término admite una identidad entre sentido y mundo (un recorrido interno del sentido-mundo) y el término *globus*, en tanto este último instala la figuración geográfica, tal como la aduce Marramao, se encuentra en verdad deconstruida por la diferencia entre «tierra», en tanto sentido del suelo en el que me encuentro, contrapuesta al planeta Tierra en tanto figura ideal, tal como esa diferencia fenomenológica fuera establecida por Husserl.²⁵³ *Mundus* y *Globus* son tributarios de *Geo*, en tanto el suelo se extiende a los pies de una mirada. Esa reducción trascendental de la geografía conduce a una geo-óptica, que desde el vértice glocal al que nos convoca Marramao incide en la cesura de todo *totem* y de todo *totum*.

253 Sobre la diferencia *Globus/Mundus* a partir de Husserl, ver en el Cap. II «La maquinación *glocal*».

Autonomía y contingencia: la actuación del saber²⁵⁴

La interrogante simbólica de las tecnologías mediáticas

La discusión de las tecnologías de la información y la comunicación incorpora la cuestión simbólica en tanto surge, en la actualidad, de una transformación de la mediación. Esa discusión prolonga, a través de una problemática propia de la tecnología mediática, significativas orientaciones teóricas del siglo pasado. Baudrillard presenta el simulacro tecnológico como efecto de interfaz, en tanto «test perpetuo de presencia del sujeto en sus objetos».²⁵⁵ La regulación del intercambio por el código condiciona la desaparición de la escena simbólica y desencadena la «transparencia del mal», reversibilidad radical de todo valor que restituye, por vía catastrófica, el «intercambio simbólico».²⁵⁶

Bernard Stiegler sostiene, en una perspectiva lacaniana, que la tecnología mediática conduce a la desarticulación de la economía libidinal del yo. Esta desarticulación proviene de la neutralización artefactual de la «precipitación en la matriz simbólica», que para Lacan²⁵⁷ determina el narcisismo primordial en el psiquismo humano.²⁵⁸ Giacomo Marramao sostiene la condición simbólica de la globalización, que contrapone a la perspectiva economicista, en tanto que efecto de la «condición existencial de la diferencia» (*hendíadis*), constituida a su vez por la «doble contingencia» (interacción mediada a distancia).²⁵⁹

Estos planteos anclan en el contexto teórico estructuralista y posestructuralista, incluso cuando lo incorporan polémicamente. Para un autor de estricta filiación saussuriana, como E. Benveniste, la condición simbólica configura el rasgo distintivo del rol de «ciencia piloto», que se adjudicaba a la lingüística en la coyuntura del auge estructuralista.²⁶⁰ Este último se encuentra pautado, en su propia génesis problemática, por la «sociología sagrada» de Bataille y Caillois, así como, en un contexto teórico más amplio, por la condición supra-económica del don en Marcel Mauss.

254 Ponencia en XVII Jornadas de Pensamiento Filosófico, *FEPAI*, Buenos Aires, 15-16 de mayo, 2015.

255 Baudrillard, J. (1988). *El otro por sí mismo*, Barcelona: Anagrama, p. 11.

256 Baudrillard, J. (1992). *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas: Monte Avila, pp. 7-9.

257 Lacan, J. (1966). *Écrits I*, París: Seuil, p. 90.

258 Bernard Stiegler (2003). *Aimer, s'aimer, nous aimer*, París: Galilée, pp. 14-15.

259 Marramao, G. (2006). *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires: Katz, p. 81.

260 Benveniste, E. (1974). *Problèmes de linguistique générale II*, París: Gallimard, p. 25.

Una filiación kantiana

Cierta implicación problemática entre la interrogación de la cuestión simbólica y el conceptualismo del lenguaje en la «filosofía del lenguaje pura», como la denomina Rorty,²⁶¹ o «revolución del 900» para otros autores,²⁶² está lejos de pertenecer exclusivamente a la tradición de lengua francesa. Para Ogden y Richards no se plantea, desde un punto de vista que radicaliza esa orientación, una distinción significativa entre signo y símbolo, aunque la concomitancia de uno y otro habilita la inclusión tanto de elementos propios de la experiencia como del significado que los instruye.²⁶³

La interrogación sobre la simbolización prospera a favor del rigor conceptualista que caracteriza a la «revolución del 900» tanto en Saussure, como en Frege y en Husserl. Tal como la plantea Cassirer,²⁶⁴ la cuestión simbólica provee el engarce entre el cientificismo de fines del siglo XIX y la tradición kantiana de la teoría del conocimiento —en un marco de problemas que habilita, por ejemplo, la polémica entre el formalismo metodológico de Durkheim y la monadología psico-social de Tarde—. Heidegger le reprochará, desde una perspectiva opuesta, haber reducido la metafísica epistémica de Kant a mera propedéutica cognitiva.²⁶⁶ En esa misma perspectiva de articulación entre signo, intuición y experiencia (es decir, en la *ratio* propia de la simbolización) posiciona Derrida su crítica a la teoría del signo en Husserl.²⁶⁷

En su conjunto estos antecedentes subrayan, sin pretensión de enumeración exhaustiva, que la interrogación sobre la simbolización trasciende, en la problemática teórica de la modernidad, una coyuntura teórica o tradición particular, en cuanto se inscribe en el contexto más amplio de la tradición crítica poskantiana. Apoya este enfoque la admisión por el propio Kant de la índole simbólica en tanto propedéutica del conocimiento.²⁶⁸ No solo porque incluye lo simbólico en la polaridad que asigna al campo cognitivo, sino porque esa misma polaridad —entre el objeto que sostiene la intuición sensible y el sujeto que funda el concepto reflexivo—, determina la doble articulación de la conciencia en la experiencia,

261 Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, p. 237.

262 Benasayag, M. (1994). *Penser la liberté*, París: La Découverte, pp. 91-92.

263 Ogden, Ch., Richards, I. (1960). *The Meaning of Meaning*, London: Routledge & Kegan Paul, p. 11.

264 Ernst Cassirer, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 18-19.

265 Tarde, G. (1897). *Contre Durkheim à propos de son Suicide*, versión numérique par Jean-Marie Tremblay, <http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/contre_durkheim/contre_durkheim.pdf> (acceso el 20/02/14).

266 Carvajal, J. (2007). «Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el kantismo», *Fragmentos de Filosofía* 5, pp. 239-262, Universidad de Sevilla, <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3656125>> (acceso el 22/04/15).

267 Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*, París: PUF, pp. 36-37.

268 Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*, Madrid: Tecnos, 2007, p. 283.

que el criticismo incorpora a partir de la misma radicalidad antropológica que adopta como perspectiva.²⁶⁹

Incluso Kant discurre acerca de la mediación que propicia el símbolo y que la práctica consigna, como intrínseca a la integridad analógica del juicio estético.²⁷⁰ La comunicación compagina entre sí, valiéndose de un «sentimiento interior», las intuiciones sensibles y los fundamentos conceptuales, por una vía que perfecciona la humanización de la comunidad humana.²⁷¹ La equivocidad de la comunicación y la condición analógica del símbolo en el juicio estético forman parte, para el criticismo, de un único procedimiento del conocimiento que habilita, en la regulación del entendimiento, la analogía entre el objeto de la intuición sensible y la regla de la reflexión representativa.

Foucault señala que desde el período clásico del saber, la instrucción representativa incluye un vínculo entre la representación y el propio representable, cuya articulación se divide entre una indicación y una aparición.²⁷² Esta dualidad no pudo sino gravitar, a través del idealismo trascendental, en una distinción recíproca entre la «indicación» y la «aparición», paradójicamente reforzada a través del diseño criticista de ajuste riguroso entre la idea de la razón y el objeto de la intuición (libertad y naturaleza).²⁷³ A partir de entonces la simbolización se encontró vinculada a la adopción de recaudos epistémicos, en aras de un «deber saber» que Ricoeur subraya en Kant.²⁷⁴ Asimismo, Hegel define precisamente la racionalidad implícita en la simbolización, particularmente en su inscripción mitológica.²⁷⁵ La posteridad de Hegel se dividirá entre la vacuidad de la formalización dialéctica que le endilgará Kierkegaard²⁷⁶ y la radicación en la condición sensible de la naturaleza que le reclamará Feuerbach, aunque desde las dos perspectivas se reclama un «más allá» que ancla la simbolización en el saber, por más que por un lado se desemboque en Heidegger y por el otro en Marx, como lo señaló incluso el propio Heidegger en la lectura de Kant.²⁷⁷

269 Kant, I. (1935). *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Revista de Occidente, pp. 21-22 (nota 1, literal a).

270 Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*, Madrid: Tecnos, pp. 284-285.

271 *Ibidem*, p. 285.

272 Foucault, F. (1966). *Les mots et les choses*, París: Gallimard, p. 315.

273 Vlachos, G. (1962). *La pensée politique de Kant*, París: PUF, pp. 278-279.

274 Ricoeur, P. (1950). «Le Symbole donne à penser» <http://www.psychanalyse.com/pdf/LE_SYMBOLE_DONNE_A_PENSER.pdf> pp. 16-17 (acceso el 5/04/15)

275 Hegel, G. (1966). *O Belo na Arte*, São Paulo: Martins Fontes, pp. 346-349.

276 Kierkegaard, S. (1940). *El concepto de la angustia*, México: Espasa-Calpe, pp. 16-17.

277 Heidegger, M. (1992). *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires: Fausto, pp. 134-135.

La coyuntura simbólica de la modernidad

La inscripción de la cuestión simbólica en la problemática de las tecnologías mediáticas puede resumirse en tres puntos:

- a. pese a una reiterada referencia a la tradición de la antigüedad clásica, la condición simbólica se encuentra consignada teóricamente, con un tratamiento específico, a partir del idealismo trascendental;
- b. la tradición poskantiana desarrolla en distintas direcciones, a partir de la crítica del organicismo decimonónico que motiva el «giro lingüístico» (Husserl, Frege, Saussure), la interrogación acerca de la condición simbólica del saber;
- c. por una vía opuesta a la que se indaga (en el planteo de una desarticulación de la condición simbólica a través de las tecnologías mediáticas), cabría preguntarse si por el contrario estas tecnologías no prolongan y amplifican la condición simbólica, tal como la promueve la modernidad.

La polémica entre Roger Caillois y Claude Lévi-Strauss se establece en torno al vínculo entre saber y condición simbólica. Desde esa perspectiva aporta un esclarecimiento al papel que juega la simbolización en la constitución del saber. Mientras para Caillois el estructuralismo supone un desecamiento del símbolo, que deniega la vertebración intelectual que le es propia,²⁷⁸ para Lévi-Strauss el símbolo se conjuga en la articulación entre un «lugar vacío», en el que pueden incorporarse una diversidad de elementos formales y las relaciones textuales a que da lugar tal articulación.²⁷⁹ La «eficacia simbólica» supone en Lévi-Strauss, ante todo, una «eficacia relacional» que se establece desde el punto de vista del analista. Cierta ilustración de la «eficacia relacional» como «no-lugar» le permite a Derrida señalar, en torno a la cuestión del discurso, el surgimiento de un infinito negativo, que no se establece en razón de una infinitud por agregación de «un elemento más», sino en razón de la sustitución, siempre posible, de una relación por otra inédita en el interior del mismo conjunto variable.²⁸⁰

El punto nodal parece ser, desde esta perspectiva, que tanto el desecamiento del símbolo que denuncia Caillois a partir de Lévi-Strauss, como la condición «eficaz» de la simbolización en tanto articulación inédita en el interior de un conjunto variable, no serían posibles sino en cuanto los dos cuestionamientos habilitaran, por igual, una sucesión ordenada de elementos. Mientras para Caillois esta sucesión ordenada sería desplazada o instalada por una condición «sagrada» que solo pone en escena el símbolo,²⁸¹ para Lévi-Strauss el mito comparte una

278 Caillois, R. (2009). «Respuesta al discurso del Sr. Claude Lévi-Strauss» en *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires: Colihue, pp. 471-484.

279 Viscardi, R. (2008). «Lévi-Strauss fuera y dentro de la filosofía» en *Antropología social y cultural del Uruguay 20082009*, Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Nordan, pp. 37-44.

280 Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*, París: Seuil, p. 423.

281 Caillois, R. (1950) *L'homme et le sacré*, París: Gallimard, p. 208.

misma estructuralidad con el conocimiento conceptual, de forma que el análisis de los mitos es «el mito de la mitología».²⁸²

Esa formalidad procedimental no parece ajena a la que argumenta Kant para habilitar el primado de la regla sobre el conocimiento de los fenómenos de la naturaleza. El primado de la forma sobre el conocimiento se encuentra en Kant, en efecto, obstaculizado por la parcialidad del acceso a los objetos empíricos, de los que solo alcanzamos «representaciones oscuras».

El argumento que hace intervenir Kant para legitimar con relación a la experiencia empírica de la naturaleza la serie sucesiva de causas es, ante todo, que tal sucesión habilita la condición ordenada, entre la causa y el efecto, de la propia serie en tanto sucesión temporal.²⁸³ Ahora, más allá del corsé de la forma conceptual, la prescripción de Kant parece apuntar a una identificación entre un criterio de «salva veritatis» y una sucesión estable del «orden de las causas» (que remonta por regresión ascendente a una causa como condición y que desciende por progresión efectiva a otra causa como condicionada). Tal sucesión estable no se puede permitir, en el estudio de los fenómenos de la naturaleza, una regresión ascendente que comprenda la totalidad del orden de las causas con sus respectivas series, hasta comprender el conjunto de lo incondicionado como tal.²⁸⁴

El entendimiento debe contentarse con canjear, a cambio del absoluto de la incondicionalidad cosmológica (pensable pero indemostrable), una segmentación parcial del orden de las causas, propia de la experiencia sensible. Allí interviene, en tanto parte congruente pero siempre inferida del criterio de un alcance absoluto, posible para el pensamiento pero no demostrable en la experiencia, el primado formal de la regla y la comprensión de la sucesión temporal que esta habilita.²⁸⁵ El ordenamiento de la sucesión causal no podría, sin embargo, encontrar una razón en sí mismo, sino en cuanto habilita una representación fenoménicamente ordenada de la experiencia, por consiguiente, la reivindicación de la necesidad incondicionada de la regla se inscribe en la significación propia de la crítica, esto es, hacer posible un conocimiento de la experiencia.

El gobierno que la formalización de la regla autoriza en el orden temporal parece, desde este punto de vista, un lecho de Locustro infligido a la incondicionalidad que debiera gobernar, como un todo y en última instancia, el orden de sucesión de las causas entre antecedente y consecuente. En aras de configurar una regulación formalmente causal de la experiencia en el orden empírico de los fenómenos, Kant se obliga sin embargo a abandonar el designio de completud, que saturando la cadena causal como un todo estampara la incondicionalidad del conocimiento. El criticismo debe admitir por un lado, como pensable, la posibilidad trascendental de una cadena causal completa que confirme la incondicionalidad del conocimiento. Pero debe admitir, por otro lado, que solo la segmentación

282 Lévi-Strauss, C. (1964). *Le cru et le cuit*, París: Plon, p. 20.

283 Kant, I. (1984). *Critique de la raison pure*, París: PUF, p. 187.

284 *Ibidem*, p. 365.

285 *Ibidem*, pp. 185-186.

de una secuencia empírica de fenómenos logra, bajo el primado de la regla, administrar la sucesión ordenada de las causas en la experiencia del mundo.

A partir de esa dualidad en su planteamiento de la cuestión del conocimiento, se le puede endilgar a Kant la misma alternativa bajo la que Derrida colocó a Lévi-Strauss ¿usted es habilidoso o científico?²⁸⁶ Desde el punto de vista de la posibilidad cosmológica de la razón, Kant es científico, sin embargo, desde el punto de vista de la explicación empírica del mundo, tan solo es habilidoso.

Conviene considerar, por lo tanto, que la significación del conocimiento que lleva en Kant a preservar la permanencia del orden de la formulación, particularmente de aquella que expresa «la serie de las causas», se vincula a una significación previa y superior al conocimiento, que requiere la integración del saber en cierto ordenamiento equilibrado entre «la libertad» y «la naturaleza». Este orden integrador es de naturaleza metafísica, en cuanto la cuestión central que lo articula es la de la propia significación del conocimiento, en tanto proyección trascendente de la verdad.

Cierta identidad entre la forma de la sucesión causal y el conocimiento parece vincularse ante todo a una permanencia e inalterabilidad de la forma del razonamiento, pero esa constancia se subordina a una consecuencia mayor: alcanzar el conocimiento de una objetividad que trasciende al propio razonamiento.²⁸⁷²⁸⁷

Tanto en Caillois como en Lévi-Strauss se cuestiona por igual este gobierno de la regla y del orden temporal, pero en tanto se subordinan a una condición simbólica previa o a la infición de toda índole singular de la forma. Ante esa convergencia de cuestionamientos dirigidos en común contra una regulación consistente de la experiencia, cabe preguntarse si los fundamentos que animan la impugnación no se encontraban de antemano, por vía genealógica, infusos en el planteo kantiano de la cuestión del conocimiento.

El primado de la regla en el símbolo kantiano

La paradoja epistémica poskantiana de un doble fundamento en el sujeto trascendental y en el sujeto empírico hereda, por lo tanto, la incompletud propia del conocimiento kantiano de la naturaleza, en tanto la forma de la regla (la sucesión inalterable entre causa y efecto) no puede reconocer, pese a fundarse en la incondicionalidad propia de un universo saturado por sus propias leyes, sino un segmento limitado de la sucesión causal en los fenómenos. Esa dualidad pasa por adentro y por afuera de los dispositivos teóricos y alimenta dos grandes tendencias:

- a. la que identifica lo simbólico con la índole conceptual de la representación (particularmente en la tradición neokantiana, ínsita asimismo en la tradición pragmática a partir de Peirce);

286 Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*, París: Seuil, p. 418.

287 Kant, I. (1984). *Critique de la raison pure*, París: PUF, p. 418.

- b. la que vincula la simbolización a una genealogía estructural de las sociedades a través del legado de Marcel Mauss, pero también en la reivindicación posestructuralista del proyecto de una ideología como ciencia de las ideas,²⁸⁸ que incluye el antecedente del sensualismo de Condillac.²⁸⁹

Interviene por afuera de los dispositivos teóricos: mientras el neokantismo de la escuela de Marburgo²⁹⁰ entiende que las formas simbólicas revisten bajo forma genuina significado y representación, las distintas corrientes que derivan de la obra de Marcel Mauss subsumen la propia significación —y por ende la condición representativa— en el intercambio sustentado en una base determinante.²⁹¹ Interviene por dentro de los dispositivos teóricos: la lectura estructuralista de los invariantes relacionales de las mitologías y la subordinación de los relatos míticos a la agonística comunitaria se contraponen entre sí, a través de distintos planteos de la condición simbólica de las sociedades.²⁹²

Si el símbolo en Kant «ayuda a pensar», cabe extraer de la histórica anotación de Ricoeur dos consecuencias:

- a. el símbolo es propio al pensamiento y su dislocamiento relativo, tanto respecto al objeto empírico como a la reflexión que lo considera por analogía con el objeto, corresponde a la propia inherencia que le cabe en la articulación del pensamiento;
- b. el criterio por el cual Kant legitima la idoneidad representativa (es decir cognitiva) del símbolo, radica en su correspondencia con una «regla de la reflexión». Por consiguiente Kant se vale, para identificar el símbolo, del mismo criterio con que diferencia el conocimiento científico de la especulación meramente posible: la integridad sistemática de la regla en tanto forma rectora del conocimiento objetivo.

Si bien no puede adjudicarse al símbolo, desde la perspectiva kantiana, una descripción del comportamiento de los objetos, ni tampoco una regla de la reflexión en su universalidad, la condición simbólica no deja de vincularse a un objeto de la experiencia a partir de una regla formal. Por consiguiente esa participación del símbolo kantiano en la objetividad lo convierte en elemento propio del proceso del saber y le adjudica un rol mediador que se expresa incluso en una misión comunicacional. Desde esta perspectiva se explica que el símbolo haya sido asociado por la posteridad tanto a la formalidad semiótica del signo como a la participación del saber en condiciones suprasubjetivas (por dentro y por fuera

288 Michel Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*, París: Gallimard, p. 90.

289 Al respecto, ver la diferenciación entre formalismo e intencionalidad en Valerio, M. (2006). «Estructuralismo y subjetividad en la obra de Paul Ricoeur: ¿un diálogo posible?» <<http://biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t28682.pdf>>, p. 77 (acceso el 5/04/15)

290 Gutiérrez Pozo, A. (2008). «La traducción simbólica de la crítica trascendental en la filosofía de Cassirer», *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLVI (119), 45-55, p. 48 <<http://www.latindex.ucr.ac.cr/filosofia-119/filosofia-119-05.pdf>> (acceso el 22/04/15).

291 Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires: Katz, pp. 74-76.

292 Girard, R. (2002). *La voix méconnue du réel*, París: R. Grasset, pp. 30-31.

del saber). En verdad esa dualidad no solo expresa la legitimidad de la condición simbólica en las alternativas propias a una estrategia del conocimiento moderno, sino incluso la participación que asimismo le cabe en la propia estructura conceptual del saber, en tanto intermediario entre la reflexión y la sensibilidad.

Sin embargo, el advenimiento de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación introduce, por una extensión de los efectos de interfaz, una interrogante relativa a la degradación de la subjetividad, incluso cuando se la considera meramente subsidiaria de dispositivos mediáticos.²⁹³ Un descaecimiento de la integridad subjetiva traduce una puesta al límite de la integridad comunicativa, que Kant postuló a través de la mediación práctica. Esta tradición viene a ser desarticulada, sin embargo, desde sus propios márgenes de fundamentación, en cuanto la mediación tecnológica determina una condición simbólica que se presenta formalizada (programable) e industrial (artefactual). Tal modo de vinculación libera, en razón de un producido, al humano de su propia (y de toda) naturaleza. Se libera así lo humano ante todo de la subjetividad, en tanto incondicionalidad del sujeto consigo mismo.²⁹⁴ El perfeccionamiento artificial de la comunicación desarticula la reciprocidad entre naturaleza y representación que se elaboró a través de la Ilustración y la modernidad, de forma tal que plantea la cuestión simbólica en tanto alteridad pertinente, que incluso propicia el saber.

La inter-rogación: entre autonomía y contingencia

El papel del conocimiento en la emancipación moderna ha sido puesto en tela de juicio por el pensamiento posestructuralista y en general, por el cuestionamiento de la integridad del saber que sostuvo el siglo XIX a través del horizonte positivista. Sin embargo, la entidad de la decisión merece un capítulo aparte, desde el momento en que esa misma estrategia teórica la priva de un vínculo privilegiado con la conciencia y su autonomía. Una vez abandonada la regularidad procedimental del concepto, en aras de un devenir enunciativo del acontecimiento, la apertura al inédito del ser puede ser confundida con la justificación de la dominación.

Geoffroy de Lagasnerie plantea, en este sentido, una defensa de Foucault ante la imputación de complicidad inconfesa con el neoliberalismo, en cuanto los dos planteos recusan por igual la impronta estatal de la soberanía. En efecto, de Lagasnerie señala que Foucault en su «última lección», plantea de lleno la cuestión de la libertad crítica,²⁹⁵ inabordable para un cientificismo que solapa la individuación en la actuación que la presenta.²⁹⁶ Queda implícita en esa defensa de Foucault, una inscripción posible de la libertad en la mismidad de la indi-

293 Baudrillard, J. (1988). *El otro por sí mismo*, Barcelona: Anagrama, p. 9.

294 Acerca de la incondicionalidad en la configuración de la subjetividad moderna, ver Hortsmann, R. (1998). *Les frontières de la raison*, París: Vrin, pp. 45-46.

295 de Lagasnerie, G. (2012). *La dernière leçon de Michel Foucault*, París: Fayard, pp. 125-126.

296 *Ibidem.*, pp. 174-175.

viduación, en un ámbito inabordable a todo reduccionismo empirista. Por otro lado, Diogo Sardinha plantea asimismo, en torno a la libertad en Foucault, que la misma encuentra un criterio en la articulación propia a la *Crítica del juicio*, donde se establece asimismo el estatuto del símbolo en Kant.²⁹⁷ Ahora, la cuestión central de la transformación de un sí mismo en razón de la propia contingencia de la individuación, se funda en la lectura que Foucault hace del «uso público de la razón» en Kant. Una condición impronosticable de la contingencia tuerce, para esa percepción del rol insumiso de la actividad de un particular, el destino de toda conciencia hacia lo imprevisto y propio de una libertad indomeñable.

Foucault admira en Kant la autonomía, en cuanto permite anclar la actividad en el eje de la razón universal, propia a la actividad pública, pero asimismo inscrita en un campo abierto al común. Esa libertad inscrita en un campo, pero también activa por su cuenta, se asocia a la relativa diferenciación con que cuenta el símbolo en el interior del juicio estético, en cuanto se articula por igual con la objetividad empírica y con la reflexión representativa.

Si se rescata de la perspectiva kantiana cierta complicidad entre el símbolo y la libertad entendida bajo el signo de la contingencia, desde una lectura foucaultiana de Kant que fortalece Diogo Sardinha, tal imposibilidad de la necesidad no puede dejar de instaurar un devenir simbólico en el núcleo mediático de la experiencia.

Surge así, junto con la ineluctable condición simbólica de la mediación tecnológica, una inter-rogación entre un sí mismo y el campo de relaciones donde interviene. Esta inter-rogación no solo vincula, sino que también modula el ser en común de los participantes, en un plano de comunidad condicionado por la mediación, a través de la propia contingencia de la libertad que introduce la tecnología.

297 André Duarte, «La systématique de la pensée de Foucault», *Materiali Foucaultiani*, <http://www.materialifoucaultiani.org/index.php?option=com_content&view=article&id=191:diogo-sardinha--ordre-etemps-dans-la-philosophie-de-foucault-1> p. 3 (acceso el 14/05/15).

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (2004). *Estado de excepción*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2009). *Signatura rerum*, París: Vrin. Agamben, G. (2008). *Qu'est-ce que le contemporain?*, París: Payot & Rivages. Altuna, B. (2008). «Posibilidades utópicas en la era de la globalización» en *Filosofía en un mundo global*, Barcelona: Anthropos.
- BALIBAR, F. (1984). *Galilée, Newton lus par Einstein*, París: PUF.
- BAUDRILLARD, J. (1988). *El otro por sí mismo*, Barcelona: Anagrama.
- (1992). *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas: Monte Avila.
- (2000). *Mots de passe*, París: Pauvert-Fayard.
- BENASAYAG, M. (1994). *Penser la liberté*, París: La Découverte.
- BENVENISTE, E. (1966). *Problèmes de Linguistique Générale I*, París: Gallimard.
- (1974). *Problèmes de linguistique générale II*, París: Gallimard.
- BETTETINI, G. y COLOMBO, F. (1995). *Las nuevas tecnologías de la comunicación*, Buenos Aires: Paidós.
- BLANC, G. (1995). «Du modèle judiciaire aux procès médiatiques» *Hermès* 17-18, 63-72, París: CNRS.
- BOLÓN, A. (2009). «La timba y la tumba» (14/08/09) Montevideo: *Brecha*.
- CAILLOIS, R. (1939). *El mito y el hombre*, Buenos Aires: Sur. Caillois, R. (1944). *La communion des forts*, París: Sagittaire.
- (1950). *L'homme et le sacré*, París: Gallimard.
- 2009. «Respuesta al discurso del Sr. Claude Lévi-Strauss» en *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires: Colihue.
- CAPPARELLI, S. (2003). «La construcción del campo de la comunicación en el Brasil» en *Comunicación y Universidad*, Montevideo: Liccom-Udelar.
- CARCACÍA, K. y ELISSALDE, D. (1997). «Márgenes digitales» en *Actualidad de la Comunicación*, Montevideo: Universidad de la República.
- CARVAJAL, J. (2007). «Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el kantismo» *Fragmentos de Filosofía* 5, pp. 239-262, Universidad de Sevilla, <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3656125>> (acceso el 22/04/15).
- CASSIRER, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas*, México: Fondo de Culutura Económica.
- CHÂTELET, F. (1965). *Platon*, París: Gallimard.
- CONDORCET (1970). *Esquisse d'un tableau des progrès historiques de l'esprit humain*, París: Vrin.
- CROSSON, F. (1971). «Teoría de la información y fenomenología» en *Filosofía y cibernética*, México: Fondo de Cultura Económica.
- D'Almeyda, N. (2009). *La société du jugement*, París: Armand Colin.
- DASCAL, M. (1996). «La balanza de la razón» en *La racionalidad: su poder y sus límites*, Buenos Aires: Paidós.
- DE LAGASNERIE, G. (2012). *La dernière leçon de Michel Foucault*, París: Fayard.
- DEBORD, G. (2008). *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-textos.
- DEBRAY, R. (1992). *Vie et mort de l'image*, París: Gallimard.
- (2000). *Introduction à la médiologie*, París: PUF.
- DERRIDA, J. (1967). *L'écriture et la différence*, París: Seuil.

- DERRIDA, J. (1967). *De la grammatologie*, París: Minuit.
- (1967). *La voix et le phénomène*, París: PUF.
- (1972). *Marges*, París: Minuit.
- (1993). *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona: Paidós.
- (1994). *Force de loi*, París: Galilée.
- (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Buenos Aires: Paidós.
- (1995). *Mal d'Archive*, París: Galilée.
- (1996). *Apories*, París: Galilée.
- (1997). *Mal de Archivo*, Madrid: Trotta.
- (1998). *Ecografías de la televisión*, Buenos Aires: Eudeba.
- (2001). *L'université sans condition*, París: Galilée.
- (2003). *Voyous*, París: Gallimard.
- (1989) «La retirada de la metáfora» *Universidad Arcis*, p. 1, disponible en <http://www.ddoos.org/articulos/textos/derrida_metafora.pdf> (acceso: 05/11/11).
- DESCARTES, R. (1966). *Discours de la méthode*, París: Garnier-Flammarion.
- (1979). *Méditations métaphysiques*, París: Flammarion.
- DUARTE, A. (2011). «La systématique de la pensée de Foucault» *Materiali Foucaultiani* <http://www.materialifoucaultiani.org/index.php?option=com_content&view=article&id=191:diogosardinha--ordre-et-temps-dans-la-philosophie-de-foucault-1 p. 3> (acceso el 14/05/15).
- ENGLISH, J. (2005). «De la conscience à la psyché: une phénoménologie éclatée», *Cités* 22, 17-18, París: PUF.
- FOUCAULT, M. (2004). «Qu'est-ce que les lumières?» dans *Philosophie*, París: Gallimard.
- (1966). *Les mots et les choses*, París: Gallimard.
- (1969). *L'archéologie du savoir*, París: Gallimard.
- (1975). *Surveiller et punir*, París: Gallimard.
- (1990). *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós.
- (1994). *Dits et écrits I*, París: Gallimard.
- GABILONDO, A. (1990). *El discurso en acción*, Madrid: Anthropos.
- GARAGALZA, L. (2008). «La idea de progreso y el problema del mal» en *Filosofía en un mundo global*, Barcelona: Anthropos.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires: Paidós.
- GIRARD, R. (2002). *La voix méconnue du réel*, París: Grasset.
- GUTIÉRREZ POZO, A. (2008). «La traducción simbólica de la crítica trascendental en la filosofía de Cassirer», *Revista de Filosofía*, Univ. Costa Rica, XLVI (119), 45-55, <<http://www.latindex.ucr.ac.cr/filosofia-119/filosofia-119-05.pdf>> (acceso el 22/04/15).
- HABERMAS, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- HEGEL, G. (1996). *O Belo na Arte*, São Paulo: Martins Fontes.
- HEIDEGGER, M. (1958). *Essais et conférences*, París: Gallimard.
- (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*, París: Gallimard.
- (1986). *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1992). *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires: Fausto.

- HEIDEGGER, M (1996). *Caminos de bosque*, Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza.
- (1986). «La época de la imagen del mundo» en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza. Versión digital en *Heidegger en Castellano*, sitio creado por Horacio Potel, <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/epoca_de_la_imagen.htm> (acceso: 17/11/11).
- HIERNAUX, D. (2002). «Tempo, espaço e apropiação social do território : rumo à fragmentação na mundialização » en *Territorio, globalização e fragmentação*, São-Paulo: Hucitec-Anpur.
- HORTSMANN, R. (1998). *Les frontières de la raison*, París: Vrin.
- HUSSERL, E. (1995). *La tierra no se mueve*, Madrid: Editorial Complutense.
- IGARZA, R. (2008). *Nuevos Medios*, Buenos Aires: La Crujía.
- KANT, I. (1935). *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Revista de Occidente.
- (1984). *Critique de la raison pure*, París: PUF.
- (2007). *Crítica del Juicio*, Madrid: Tecnos. Kierkegaard, S. (1940). *El concepto de la angustia*, México: Espasa-Calpe.
- LACAN, J. (1966). *Ecrits I*, París: Seuil.
- LAFRANCE, J.-P. (2009). «Pour une approche critique de la société de l'information » dans *Critique de la société de l'information*, París: CNRS Editions.
- LALANDE, A. (1983). *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, París: PUF.
- LEIBNIZ, W. (1990). *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid: Tecnos.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964). *Le cru et le cuit*, París: Plon.
- LUHMAN, N. (1997). *Observaciones de la modernidad*, Barcelona: Paidós.
- MAINGUENAU, D. (1976). *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, París: Hachette.
- MAUSS, M. (2009). *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires: Katz.
- MARRAMAO, G. (1998). *Cielo y tierra*, Barcelona: Paidós.
- (2006). *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires: Katz.
- (2008). *Kairós*, Barcelona: Gedisa.
- (2009). *Minima temporalia*, Barcelona: Gedisa.
- MARTÍN-BARBERO, J. (2003). «Tendencias de los estudios de comunicación en América Latina» en *Comunicación y Universidad*, Montevideo: Liccom-Udelar.
- MCLUHAN, M. (1998). *La galaxia Gutemberg*, Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- POWERS, B.R. (1993). *La aldea global*, Barcelona: Gedisa.
- MCQUAIL, D. (1983). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Barcelona: Paidós.
- MITCHELL W. (2002). *E-topia*, São Paulo: Senac.
- MONDZAIN, M.-J. (2002). *L'image peut-elle tuer?*, París: Bayard.
- (2003). *Le commerce des regards*, París: Seuil.
- MULLER, Ch. (2007). «En un lustro se desarrollará el «hogar digital» y la vida cotidiana estará regida por la computadora, Internet y el teléfono móvil», *Búsqüeda*, Montevideo, 1º de febrero.
- MULLER, J.-M. (2011). *L'impératif de désobéissance*, París: Le passager clandestin.
- NAISHTAT, F. (2010). *Action et langage*, París: L'Harmattan.
- OGDEN, Ch. y Richards, I. (1960). *The Meaning of Meaning*, London: Routledge & Kegan Paul.

- PERAYA, D. (2010). « Médiatisations et médiations. Des médias éducatifs aux ENT » dans *Médiations*, París: CNRS.
- PEREIRA, G. (1995). «Sanguinetti cree que los medios son «más fuertes» que los estados y los gobernantes» (14/09/95) *Búsqueda*, Montevideo.
- PEREIRA, M. (2013). «Error presidencial» *La diaria* (27/09/13) <<http://ladiaria.com.uy/articulo/2013/9/error-presidencial/>> (acceso el 14/10/13).
- PERRIAULT, J. (2009). «La norme comme instrument d'accès au savoir en ligne » dans *Critique de la société de l'information*, París: CNRS Editions.
- PINCHARD, B. (1991). «L'individuation dans la tradition aristotelicienne» dans *Le problème de l'individuation*, París: Vrin.
- RICOEUR, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, París: Editions du Seuil.
- (1959) «Le Symbole donne à penser» <http://www.psychanalyse.com/pdf/LE_SYMBOLLE_DONNE_A_PENSER.pdf> pp. 16-17 (acceso el 5/04/15).
- RORTY, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.
- ROSENBERG, M. (1971). «Física e hipertexto» en *Teoría del hipertexto*, Barcelona: Paidós.
- SAINT-SIMON, H. (1823). *Catéchisme des Industriels*, Imprimerie de Sétier, <http://books.google.com.uy/books/about/Cat%C3%A9chisme_des_industriels.html?id=IW3KAAAAMAAJ&redir_esc=y> (acceso el 8/11/12).
- SERRES, M. (1999). *Sobre las ciencias en la actualidad*, Montevideo: Licenciatura en Ciencias de la Comunicación-Universidad de la República.
- SIMONDON, G. (1994). « Les limites du progrès humain » dans *Gilbert Simondon*, París: Albin Michel.
- STIEGLER, B. (2003) *Aimer, s'aimer, nous aimer*, París: Galilée.
- TARDE, G. (2000). *Contre Durkheim à propos de son Suicide*, versión numérica par Jean-Marie Tremblay, <http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/contre_durkheim/contre_durkheim.pdf> (acceso el 20/02/14).
- TROCHÓN, P. «La Rage» en Supl. *Tiempo de Crítica* (Rev. *Caras y Caretas*) (16/11/12) Montevideo.
- VALERIO, M. (2006). «Estructuralismo y subjetividad en la obra de Paul Ricoeur: ¿un diálogo posible?» <<http://biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t28682.pdf>> (acceso el 5/04/15).
- VATTIMO, G. (2010). «El final de la filosofía en la edad de la democracia» en *Ontología del declinar*, Buenos Aires: Biblos.
- (1990). *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós.
- VILCHES, L. (2001). *La migración digital*, Barcelona: Gedisa.
- VIRILIO, P. (1995). *La vitesse de libération*, París: Galilée.
- (1996). *El arte del motor*, Buenos Aires: Manantial.
- (1997). *Cibermundo: ¿una política suicida?*, Santiago: Dolmen.
- VISCARDI, R. (2005). *Guerra, en su nombre*, Sevilla: Arcibel.
- (2009). «Ciencia-Contenedor» en *Red Filosófica del Uruguay* <<http://filosofiae-nuruguay.blogspot.com/2009/08/ciencia-contenedor-por-ricardo-viscardi.html>> (acceso el 12/06/11).
- (2009). «El jinete retardo-moderno», *Revista Arjé* n.º 1 (Tercera Época) abril 2009, pp. 5-6 <<http://www.box.net/shared/rmzucm7ysb>> (acceso el 12/06/11).
- (2006). «El río (Uruguay) del Otro» en *Semanario Siete sobre Siete* (27/02/06) n.º 128, Montevideo.
- (2011). «Individualidad enunciativa y crisis de la mediación» en *Actas de III Jornadas de Investigación y II de Extensión*, Montevideo: FHCE-Udelar. Publicación en CD-rom.

- VISCARDI, R. (2012). «La desobediencia civil presidencial» en Supl. *Tiempo de Crítica* (Rev. *Caras y Caretas*) (16/11/12) 12-14, Montevideo.
- (2004). «La sabia contingencia: una idiosincrasia planetaria», Revista *Comunicación* 2, 187-193, Sevilla: Universidad de Sevilla.
- (2008). «Lévi-Strauss fuera y dentro de la filosofía» en *Antropología social y cultural del Uruguay 2008-2009*, Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Nordan.
- (1987). «Principales interrogante y aspectos interdisciplinarios del análisis del discurso político» en *Introducción al análisis del discurso político*, Montevideo, FCU.
- VLACHOS, G. (1962). *La pensée politique de Kant*, París: PUF.
- WOLTON, D. (1992). *Elogio del Gran Público*, Barcelona: Gedisa.
- (2000). *Internet et après*, París: Flammarion.
- (2003). *L'autre mondialisation*, Flammarion, París.

Una lectura de la comunicación tecnológica articula entre sí tres ejes: equilibrio y mediación, equilibrio y medios, equilibrio y simbolización.

En cuanto la artefactualidad requiere una índole de decisión que trasciende el criterio naturalista, la cuestión del equilibrio se articula con la tradición filosófica de la crítica del conocimiento.

Equilibrancia completa una trilogía que también integran *Guerra, en su nombre* (2005) —la comunicación inherente a la guerra tecnológica— *¿Qué es el discurso político?* (1989), —la determinación discursiva de la ideología.

Otra trilogía dedicada a la actualidad se integra con *Después de la política* (1991), *Celulosa que me hiciste guapo* (2006) y *Contragobernar* (2013).

Ricardo Viscardi: Diploma de Habilitación a la Dirección de Investigaciones en Filosofía (Paris8-St.Denis), Doctor en Historia y Crítica de Ideologías, Mitos y Religiones (Paris10-EPHE) y docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

ISBN: 978-9974-0-1411-4



9 789974 014114