

Tecnología como ensoñación

Ensayos sobre el imaginario tecnocomunicacional

TECNOLOGÍA COMO ENSOÑACIÓN. ENSAYOS SOBRE EL IMAGINARIO TECNOCOMUNICACIONAL
Daniel H. Cabrera

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
Colección Historia y Ciencias Sociales
Primera edición: marzo de 2022
ISBN: 978-956-236-400-3

UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
Av. Francisco Salazar 01145, casilla 54-D, Temuco

Rector: Eduardo Hebel Weiss
Vicerrector académico: Renato Hunter Alarcón
Director de Bibliotecas y Recursos de Información: Carlos del Valle Rojas
Coordinador de Ediciones Universidad de La Frontera: José Manuel Rodríguez

Diseño de portada: Ediciones UFRO

Esta publicación se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Flujos de desinformación, polarización y crisis de la intermediación mediática (Disflows)» con referencia PID2020-113574RB-I00 del Ministerio de Ciencia e Innovación y la Agencia Estatal de Investigación del Gobierno de España, período 2021-2023.



Daniel H. Cabrera

Tecnología como ensoñación

Ensayos sobre el imaginario tecnocomunicacional

COLECCIÓN HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES



Para Baltasar, Oliverio y Basilio

ÍNDICE

PRÓLOGO. El mapa invertido de las metáforas: tecnologías e imaginarios de la comunicación. <i>Víctor Silva Echeto</i>	11
INTRODUCCIÓN. Semafórica, onirismo y ensayo	15
PARTE UNO. Ensoñaciones de un mundo ilimitado	31
1. Sobre las promesas y la neutralidad de las TIC	33
2. El imaginario de la telefonía móvil.....	41
3. Ensoñaciones de lo ilimitado y de la velocidad.....	61
4. La interpretación, lo oscuro y lo subterráneo	77
5. Sueños de miedo y la monstruosidad	97
PARTE DOS. INTERLUDIO. Walter Benjamín, el oniromante.....	117
6. El crítico y la esperanza.....	119
7. El ángel mira hacia atrás.....	129
8. <i>El Diario de Moscú</i> y la otra maleta	147
PARTE TRES. Lo textil como clave de la comunicación/tecnología	163
9. Pensar la comunicación/tecnología desde el imaginario textil de la Grecia clásica.....	165
PARTE CUATRO. Imaginario, comunicación y tecnologías	185
10. Imaginario social y comunicación: nota aclaratoria	187
11. Nuevas tecnologías e imaginario social: una aproximación.....	205
ANTES DE CONTINUAR.....	211
Ensoñación, caos y oniromancia.....	213
AGRADECIMIENTO	223
BIBLIOGRAFÍA	225

PRÓLOGO

EL MAPA INVERTIDO DE LAS METÁFORAS: TECNOLOGÍAS E IMAGINARIOS DE LA COMUNICACIÓN

Víctor Silva Echeto, Universidad de Zaragoza

*Vuelvo al sur / como se vuelve siempre al amor.
Vuelvo a vos / con mi deseo, con mi temor.
Llevo al sur / como un destino del corazón.
Soy del sur / como los aires del bandoneón.
Sueño el sur / inmensa luna, cielo al revés.
Busco el sur / el tiempo abierto y su después.
Quiero al sur / su buena gente, su dignidad.*

Pino Solanas

¿Por qué escribir un prólogo? La pregunta, como toda interrogante, es precaria, busca alguna respuesta. Pero, como pregunta retórica, no tiene solución ni finalidad. Es una pregunta en el aire. Seguramente los ecos del bandoneón de Piazzola nos pueden ayudar a problematizarla: el prólogo busca el sur, es un tiempo abierto sobre un texto ya escrito. Cielo-revés canta, con su voz entrecortada, el Polaco Goyeneche, y se encuentra en ese desafío ya planteado por Torres García, otro rioplatense, cuando retorna a Montevideo y funda la Escuela del Sur, invirtiendo la tradicional representación de los mapas. Para muchos, como el tango de Piazzola, no era más que un juego estético; para otros —entre los que me encuentro—, el desafío geopolítico de denunciar el etnocentrismo, siempre falocéntrico, de considerar que el norte es el punto de anclaje de las ciencias sociales. Claro, el sur no es solo un punto geográfico, sino la línea de fuga que desestabiliza los centros hegemónicos de construcción del poder político, cultural, académico, económico, etc. ¿Por qué entonces un prólogo, si el lector, además, después leerá el libro, escrito antes que el prólogo? Es por lo dicho, para reivindicar ese margen que se encuentra con el cielo al revés. Para buscar el sur: de los rostros de los que no tienen rostro. La ensoñación, entonces, como la práctica de imaginarios que invierten los

mapas, las metodologías, las teorías y, en definitiva, la crítica como puesta en crisis del saber y sus prácticas.

Es un cuestionamiento a las ciencias sociales aplicadas, a esos intentos de plantear que la tecnología es un logos incuestionable que, por lo anterior, se permitía desalojar la práctica artesana de lo técnico. Es el texto como tejido y urdimbre —en su doble sentido de trama y complot—, es decir, el artesano que escribe entre imaginarios, ensayando teatralizaciones y soñando con ese sur. Como escribí en un libro anterior, la comunicación y la crítica de la imagen requieren una ciencia sin nombre; como diría Warburg: la de los sueños despiertos (despojando al psicoanálisis de su veta más ortodoxa). «Dejar que los sueños vagabunden lejos de Freud...» (Foucault).

Otra ciencia sin nombre, que analiza en este libro Daniel H. Cabrera, es la semafórica, es decir, la escritura de las luces que guían trayectos. Junto con ella, hay otras luces, las de los barcos que se guían a la distancia de los faros, o la del sueño de Pasolini de que las luciérnagas pudieran vencer al fascismo. Pero este regresa una y otra vez... Disciplina, ordena y organiza. Pone en orden el discurso, desaloja y expulsa a la metáfora (otra forma de semafórica).

Más que en las ciencias sociales, entonces, es en el cruce entre imágenes (por no hablar de estética), textos y ensayos donde se produce la transversal construcción de los imaginarios. La metáfora ha sido expulsada de la autoridad de los expertos, pero sus huellas siempre regresan a la república de los críticos. La metáfora es ese vehículo que sale por la puerta letrada para ingresar por la ventana de los imaginarios. ¿Cómo escribir, entonces, sobre la metáfora sin la escritura metafórica? Viaja, deambula, se sube al tren de la historia para ponerle el freno, se baja de él y se pierde por entre los matorrales del salvajismo (la selva es otra forma de escribir desde/sobre la metáfora). Entonces, ¿el prólogo no es una metáfora del libro?, ¿puede escribirse un prólogo sin la metáfora? Si la historia va hacia un final (teleología), el prólogo, en cambio, invierte la marcha, es lo último que se escribe y lo primero que se lee. Brecha y punto de inflexión. Ya no hay lector ni autor, sino otra línea de fuga que desestabiliza al texto.

Junto con la metafórica, la semafórica y la ensoñación, la sismología, es decir, el acomodo de las placas tectónicas que, en América Latina, moviliza textos y movimientos sociales, políticos, étnicos, etc. En Chile se cruzan las placas de la cordillera con las del océano Pacífico, y, entre ellas, en los años ochenta —neoliberales, fascistas— los artistas escribían poemas y proyectaban imágenes de la tortura y el terrorismo de Estado. Entonces, más que

producir monstruos como el sueño de la razón, la ensoñación de la técnica —ya sin logos— construye imaginarios.

Mirar viene de monstruosidad y es, por tanto, la desviada mirada que no se centra en el punto exacto de la pantalla, sino en su fuera de foco. Obscenidad —fuera de escena— y margen de la página donde el lector escribe y dialoga con el texto. Equilibrista que mueve su cuerpo al ritmo que le dicta el artefacto sobre el que se está moviendo.

Tecnología como ensoñación es un ensayo a contramano, una crítica al capitalismo tecnocientífico que no se permite cuestionar «el poder» trascendental del logos de la técnica. Educación por competencias, ciencias aplicadas, el experto y la gestión como administración (administrada) del conjunto. Pero ¿quién administra a los administradores?, ¿quién gestiona a los gestores? Es el poder del simulacro de los «curadores» (de arte), de los comisarios (¡vaya término!) y de los evaluadores. ¿Y, a estos últimos, quién los evalúa? ¿Retorno a lo real lacaniano?

Por lo anterior, este ensayo problematiza las lógicas de un mundo ilógico (porque, si no tiene límites, no puede tener geografía), de una secularización religiosa del nuevo Dios —politeísta— que está en las mal llamadas redes sociales. La literatura nos dejaba páginas inolvidables sobre la imperfección de los monstruos tecnológicos, páginas distópicas que cuestionaban la utopía futurista del progreso. Pero para el capitalismo esas páginas eran más peligrosas que las escritas sobre la lucha de clases; había, entonces, que domesticar al monstruo. La zoe (vida más allá de la vida humana) se encerraba en el zoológico de la academia y solo nos quedaba la bios (vida biológica encerrada en los límites de lo humano). Los imaginarios se interpretaban como textos dóciles, tras una hermenéutica de lo comprensible. Nietzsche en el manicomio, «no hay hechos, solo interpretaciones...», y esta, a su vez, es otra interpretación. Marx, leyendo a Feuerbach, «los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo»... O Benjamin, «todo documento de cultura es, a su vez, un documento de barbarie». Las tres proposiciones son claves fundamentales para leer, en reversa, *Tecnología como ensoñación*.

Entonces, la pregunta inicial: ¿para qué escribir un prólogo? Para lo dicho: para leer el texto desde el sur, desde «su dignidad».

INTRODUCCIÓN

SEMAFÓRICA, ONIRISMO Y ENSAYO

*Porque ese cielo azul que todos vemos,
ni es cielo ni es azul. ¡Lástima grande,
que no sea verdad tanta belleza!*

Lupercio Leonardo y/o Bartolomé Leonardo Argensola, s. XVI-XVII

*No...
Ni es cielo ni es azul,
ni es cierto tu candor,
ni al fin tu juventud.
Tú compras el carmín
y el pote de rubor
que tiembla en tus mejillas,
y ojeras con verdín
para llenar de amor
tu mascara de arcilla.*

Homero y Virgilio Expósito, s. XX

La palabra «posverdad», celebrada en 2017 por el *marketing* del diccionario Oxford, introdujo en el debate público la idea de que el discurso político puede desentenderse de la verdad factual de los hechos y de los datos. Nada demasiado nuevo para quien conozca la existencia de *El príncipe* de Maquiavelo, donde el engaño ocupa un importante lugar: «Sus engaños le salían bien, siempre a medida de sus deseos, porque sabía dirigir perfectamente a sus gentes». Sin embargo, la digitalización de la conversación pública ha dejado de manera más clara la relevancia de la afectividad en la percepción de la «realidad». «Vemos lo que queremos ver», lo que refuerza nuestras creencias previas, lo que se

ajusta a nuestra idea del mundo y, todo ello, reforzado por las redes sociales, donde la experiencia fundamental es el acuerdo que amplifica las ideas previas, sean sobre lo que sean, independientemente de la verdad fáctica.

Hace unos años un pequeño grafiti en una universidad española afirmaba: «¡Seamos realistas!» y a continuación, con letra que evidenciaba a otro autor, respondía: «Prefiero ilusionistas». La energía gráfica del primero, escrito con trazos gruesos, letras impresas mayúsculas y con un signo de admiración, contrastaba con la sencillez del trazo simple del segundo. El uso de la palabra «ilusionista», en contraposición a «realista», sorprende y resulta interesante. Un autor ha utilizado una exhortación en primera persona del plural para el realismo y la respuesta destaca una preferencia y un deseo en primera persona del singular: el ilusionismo, con un estilo gráfico fantasmal que parece reforzar la timidez de su anhelo.

Nada de idealismo ni de ideales como se sostenía en las décadas del sesenta y el setenta del siglo pasado. En estas épocas se prefiere la ilusión: la capacidad de ilusionarse y las ilusiones gestadas. Los ideales y la ilusión parecen oponerse porque los primeros se relacionan con las ideas y con una racionalidad, mientras que la segunda se vincula con la fantasía e incluso la alucinación. El idealismo — como el realismo — acepta la discusión acerca de la verdad; el ilusionismo apuesta por el deseo, la confianza y, posiblemente, por lo divertido. Vivimos en un mundo donde los ideales se muestran vacíos y huecos, como una impostura para sostener de cara a la galería.

¿Es este un mundo peor que el mundo de los ideales? La respuesta afirmativa se antoja más rápida y con muchos adeptos. Sin embargo, no hay que confundirse. Ante todo, hay que destacar que esta actitud no es «posmoderna» — como suele utilizarse esta palabra en los pasillos universitarios —, sino más bien «pos-posmoderna», para seguir el uso lingüístico. Hay un rechazo de la realidad y de los ideales tal vez porque se los supone creadores de la sociedad en la que viven. Por supuesto, como en el caso de la religión, hay individuos que siguen defendiendo la realidad y los ideales (eso desató el «debate» grafitero) y preparan su currículum para ello. Sin embargo, hoy muy pocos jóvenes «se creen» «eso de la realidad» y de los ideales expuestos como justificativos de un tipo de comportamiento ordenado y, por lo tanto, aburrido.

La confusión viene cuando se piensa que a los jóvenes solo les interesa lo divertido. Ellos parecen querer otra cosa: ilusión, es decir, esperanza y capacidad de imaginar. El «realismo» y su hermano el «idealismo» no proporcionan

esperanzas ni capacidad de imaginar, porque parten de un estado de cosas como una ley a la que hay que obedecer para conseguir el éxito (profesional, personal, etc.). El cumplimiento y la defensa de la *ley de la realidad* ya no atraen a nadie y, por ello, no es casualidad que desde hace unos años el tema de moda en las empresas y los gobiernos sea la innovación y la creatividad referidas a los entornos laborales, las empresas, las sociedades, las ciudades y, por supuesto, a las personas. De todas maneras, esta defensa de la innovación y la creatividad tiene el mismo objetivo que la sociedad persigue desde hace unos doscientos años: la productividad y la competitividad del sistema económico social.

Este libro pretende enfocar algunas *posverdades* e ilusiones relacionadas con las nuevas tecnologías. Ilusiones y su rol en una sociedad con la creación de un tipo particular de sociedad en la que vivimos. No se discute la verdad de las ilusiones, sino su función en lo que la gente imagina, piensa, decide y hace. «Ilusiones» es una de las maneras de nombrar lo que las teorías sociales entienden como imaginario social y que llamaré ensoñación social. Para ello hay que comenzar destacando las señales y los caminos del viaje al que la lectura invitará.

Semafórica y metafórica del imaginario

El uso ha arrinconado a la palabra «semáforo» para designar el sistema de señales ópticas con el que se coordina el tránsito vehicular y peatonal de las ciudades. En palabras del *DLE*, el semáforo es el «aparato eléctrico de señales luminosas para regular la circulación» y, según Wikipedia, «son dispositivos de señalización posicionados en intersecciones de calles, pasos de peatones y otros lugares para regular el tráfico de vehículos y el tránsito de peatones».

El semáforo así definido llegó a las calles de la ciudad del siglo xx proveniente de su larga historia en el mar, donde constituyó durante mucho tiempo un sistema de transmisión y recepción de mensajes de forma manual empleando banderas. Era un antiguo método de señales visuales con el que se podía comunicar entre el barco y la tierra o entre dos barcos. Luego pasó a tierra y comenzó a superar las distancias decodificando los signos originales del mensaje en nuevos códigos para su transmisión o transporte a destino. En el siglo xviii el telégrafo óptico, por su rapidez y fiabilidad, fue un gran aliado de la ilustración francesa, que veía en la red de 556 torres y unos 4800 kilómetros, construida por Claude Chappe, una manera de transmitir órdenes y mantener el control del país.

A mediados del siglo xix, con la consolidación del telégrafo eléctrico, se da un importante paso en la separación del mensaje, por un lado, y del vehículo de ese mensaje, por otro. La invisibilidad de los impulsos eléctricos mostraba la separación entre los elementos simbólicos y los soportes materiales que lo transportaban. Los soportes visuales, como el papel y la tinta, mostraban con mayor claridad la idea comprendida en la palabra semáforo —del griego *sema*: signo, señal, y *foro*: llevar—. Sin embargo, la progresiva desmaterialización del soporte del mensaje dejó al descubierto el problema del código y su relación con la máquina de transmisión. La electricidad parecía dejar atrás la era sensorial de los signos, cuya progresiva desmaterialización, la computación, con el uso del código binario, hace triunfar.

La palabra semáforo ayuda a pensar la relación entre el signo y su transporte y, con ello, la correspondencia entre la comunicación y la distancia. Posiblemente esta correspondencia sea parte de la comprensión de la comunicación desde la idea del transporte de soportes materiales, con lo cual se puede interpretar que lo que se transporta (mensajes, signos, símbolos, etc.) sale de un punto y llega otro. Y así imaginar una relación de exterioridad entre los mensajes transportados y los puntos de salida o emisores

y los de llegada o receptores. Tal vez por ello la definición de información proveniente de la industria telefónica (la célebre «teoría matemática de la información», de Claude Shannon) aparece triunfante en la comprensión del fenómeno de la comunicación de los siglos xx y xxi.

Quisiera retomar la palabra semáforo en relación con la «metáfora» —del griego: *metá*: más allá o después de, y *phorein*: pasar, llevar—. Semáforo y metáfora, lo que transporta señales y lo que lleva más allá de ellas. Lo que designa u ostenta en sí y lo que conduce a otro lugar. Lo diádico —literalidad y relación; señal y vehículo— y lo tríadico —literalidad, figuración y relación—. El semáforo necesita la literalidad unívoca del código y de la metáfora como referencia constantemente abierta por la imaginación. El semáforo reglamenta, cierra, da seguridad; la metáfora desordena, abre constantemente y muestra la falta de cierre.

Sin embargo, esta relación con la metáfora no implica perder de vista el significado del semáforo —el aparato eléctrico de señales luminosas para regular la circulación— en la vida urbana, especialmente allí donde se cruzan la riqueza y la pobreza de una ciudad, por ejemplo, latinoamericana. En esas intersecciones de calles y avenidas, de peatones y de coches, el semáforo señala el lugar de cruce y encrucijada. Con el coche detenido aparecen por las ventanillas los niños —o no tan niños— limpiando los cristales, jóvenes mostrando sus prácticas circenses, otros pidiendo limosna, una señora con su bebé colgando vendiendo algún artículo insólito, un borracho pidiendo el pago de su próxima copa y en el extremo alguien que rompe el cristal y roba la cartera de la conductora o algún objeto del conductor. El semáforo señala el lugar para detener la circulación y, también, para el acoso y el abordaje. En la ciudad latinoamericana el semáforo es el sitio —en el doble sentido de lugar y de asedio— del conductor. Lo que pasaba inadvertido por la velocidad y por la concentración en la carretera, de pronto, en el semáforo, surge haciéndose visible y en primer plano. Allí los que conducen no deben permitir el «servicio de limpieza» o la representación circense, deben negar las limosnas y no comprar artículos innecesarios a vendedores de rostros sucios y lastimeros. Y en el extremo, cuando cae la noche en las grandes ciudades latinoamericanas, el semáforo es el lugar donde infringir la ley, porque la consigna de todo conductor prevenido es no detenerse, aun —y sobre todo— con la luz roja; por el contrario, es el momento de acelerar porque allí, en el semáforo, en la oscuridad, acecha el peligro.

Semáforo —lo que transporta una señal, lo que señala— y metáfora —lo que lleva más allá— son aspectos del imaginario y de la ensoñación social que sugieren un territorio a la vez demarcado e inconmensurable, limitado y abierto, clausurado y fracturado. El imaginario social de las nuevas tecnologías explota esta característica de dualidad para sugerir otra duplicidad combinando las limitaciones humanas y el poder ilimitado de las tecnologías, de manera que lo ilimitado surge como el horizonte y más aún, como el destino de las nuevas tecnologías.

Señales en los límites de lo tecnológico

El Tiempo y el Espacio morirán mañana. Vivimos ya en lo absoluto porque ya hemos creado la eterna velocidad omnipresente.

F. T. Marinetti

¡Ala hacia el Norte, ala hacia el Sur, ala hacia el Este y ala hacia el Oeste! ¡Recio deseo de estatura, de ampliación y de velocidad!
Tristán (R. Gómez de la Serna)

Tal vez sean los miembros del movimiento futurista los que mejor comprendieron que el horizonte ilimitado se abría ineludiblemente desde el corazón de las tecnologías modernas. Ese espacio limitado encontraba en la tecnología la posibilidad de definirse de otra manera. Aristóteles expresa claramente esta idea cuando define a la ciudad como el espacio propio de los seres humanos. Fuera de los límites de la ciudad y, por lo tanto, de la sociedad, se encuentran los dioses o las bestias. La tecnología moderna no se entiende sin la esperanza y la promesa de la divinización del ser humano. El «progreso moderno» es ese tiempo indefinido de crecimiento y transformación que las máquinas nos aseguran con sus logros de cada día.

El sistema tecnológico moderno conforma una gran, única y multiforme máquina del tiempo que transporta a los seres humanos del pasado de la sociedad a su futuro y desde lo atrasado hacia lo avanzado. En la experiencia de cualquier usuario adulto un artefacto cualquiera —un electrodoméstico, un automóvil, un ordenador, etc.— impone una sorpresa y un viaje. Un viaje/deriva *hacia atrás* de la experiencia tecnológica del sujeto —«en mi época», «cuando yo era pequeño»— que a nivel social se realiza *hacia adelante* —«con este aparato (ordenador, móvil, etc.) el futuro llega a sus manos»—. A este viaje/deriva en el tiempo se le llama progreso, modernización y/o desarrollo.

La experiencia tecnológica de la migración ha quedado explícita en la relación de la modernidad con la temporalidad, pero ha permanecido escondida su dimensión espacial, geográfica y territorial. Casi todos los espacios han sido traducidos a categorías temporales: arriba y adelante como futuro, atrás y abajo como pasado, y el aquí como el ahora. Occidente como moderno, Oriente como tradicional, el Norte como desarrollado, el Sur como subdesarrollado.

Unas culturas asoman como atrasadas, tradicionales y pasadas, y otras florecen como adelantadas, modernas y del futuro. En ese viaje a través del tiempo que guarda una geografía escondida, la tecnología constituye el elemento simbólico central. El llamado «giro geográfico» de las ciencias sociales hace un tiempo lo ha puesto de relieve con el destacado uso de conceptos espaciales como ciudad/campo, globalización/localización, centro/periferia, fronteras, espacios, dominios, etc.

La modernidad que nace del rechazo de lo que llamó oscurantismo se reveló, en la comunicación, como la época del sueño como fenómeno colectivo (cfr. Benjamin, 2005). La cultura de masas, la cultura de siglo xx y xxi, está entretrejida de imágenes, ficciones, deseos y metáforas producidas en y a través de la comunicación técnicamente mediada. La comunicación es el espacio donde el imaginario social se expresa dejando ver las creencias, los sueños y las esperanzas de la sociedad.

El tiempo de la producción industrial de las metáforas, las imágenes y las ficciones es el tiempo del sueño colectivo, el que parece tan vívido —con tal fuerza afectiva— que no puede distinguirse de la «realidad». En la cultura contemporánea la oposición «sueño» (social)/«realidad» (social) parece tener límites muy difusos e incluso se podría decir no necesariamente marcados por una censura prohibitiva o coercitiva, sino, sobre todo, por una «censura» estimuladora, seductora y productora.

Estamos en la era de la proliferación al infinito de la fantasía colectiva a través de una multiplicidad de obras «creativas»: publicidad, cine, periodismo, diseño, artes, arquitectura, *marketing*, juegos interactivos, etc. Los productos culturales en tanto forman un sistema cultural son mucho más que simples objetos. Un halo los envuelve y solo por esa aureola siguen vivos en la sociedad. No es la funcionalidad ni el utilitarismo de los aparatos lo que los mantiene socialmente vivos, sino su aura, su realidad simbólica, su pertenencia al mundo de las creencias y esperanzas colectivas.

Vivimos en la época de la producción sistemática del sueño colectivo a través de un saber y una técnica específica. El *marketing* —en el sentido amplio de su definición y oficio— es el saber y la práctica acerca de la producción de las creencias, esperanzas y ensoñaciones de los sujetos. Los individuos de las sociedades modernas creen, esperan, imaginan y sueñan en diálogo y asistidos constantemente por el sistema social y su producción sistemática de imágenes.

Hay en ello una dimensión ideológica, en el sentido de que esas creencias, esperanzas, imágenes y sueños son, parafraseando a Marx, las creencias,

esperanzas, imágenes y sueños de la clase y el grupo dominante. Pero esto no lo explica todo; hay otra dimensión muy importante, la dimensión imaginaria. Y en dos sentidos: el primero es lo no buscado, los «efectos perversos», el riesgo, la contingencia. Pero hay algo más: la capacidad de creación que no se deja asimilar ni reducir a las categorías de la «ideología». La hipótesis del imaginario —de la capacidad humana de creación— (cfr. Cabrera, 2006, pp. 25-85; 2008, pp. 15-34) supone a un sujeto solo parcialmente dueño de sus acciones. Un sujeto productor de sus ensoñaciones y un sujeto-sujetado al incesante fluir desfuncionalizado de su imaginación. Como la palabra «imaginario», el vocablo «ensoñación» ha sido arrinconado al terreno de lo ilusorio y de lo falso, obviando el hecho de que lo que moviliza a la sociedad no son las ideas, sino las creencias cuyo poder no reside en su verdad o falsedad, sino en su capacidad de convencer. Las creencias, como la ensoñación, se mueven en los límites de la «realidad» y la subjetividad. Volveré sobre esto.

Ensayo como dramaturgia

*El texto, como nosotros mismos, deambula y hace ruido.
Como el viento, ni nosotros ni nuestros textos deberíamos
buscar cualidades que no nos son propias. Pero un texto ines-
table y fluido, siempre metamórfico, puede considerarse desde
un punto de vista positivo como un «yo móvil». Si Montaigne
declara la limitación, también afirma la libertad, tanto para
su texto como para sí mismo.*

Harold Bloom

Los textos que componen el presente libro sostienen una idea del ensayo y de la interpretación de los fenómenos sociales desde su costado más dramático. La interpretación teatral implica dar vida a un texto, su historia, sus personajes y sus emociones. Se trata de poner en acción un texto, de actuarlo y con ello de recrearlo. Tómense estas palabras como una advertencia preliminar: la interpretación realizada aquí consiste en una treta o truco que radica en sacar algunas afirmaciones, imágenes e ideas de lo que se supone como «su» contexto para colocarlas en otro escenario y mostrar —no demostrar— las escenas posibles que no resultan evidentes en su desarrollo.

Entiendo que el ensayo académico, que no es literario pero tampoco filosófico, consiste en escenificar, en poner en escena. Una afirmación se toma como tal, como afirmación —ni verdadera ni falsa—, y se la traslada de escenario para que organice otra/s escena/s que, aun contenida/s en ella, no resultaban evidentes. Las mismas frases, ideas, imágenes, etc., se revelan como partes de un juego que descubre su «verdad» de la escena original y en la que el espectador puede que ya no esté seguro de si se trata de una realidad o estado de cosas o, por el contrario, de un juicio o afirmación del intérprete. En ese momento surge la duda en el lector. Al comienzo duda de lo que lee y, al reflexionar, duda sobre las cosas y sobre si pudieran ser de otra manera. La interpretación mueve emociones y quiere transmitir algo más que una idea; busca instalar al espectador-lector en el terreno de lo posible, de la imaginación y de la creatividad.

El ensayo tiene una relación con el análisis de la realidad social muy diferente a la que tienen otros géneros académicos y universitarios. El ensayo se alimenta de lo cambiante, lo vivo, lo que individualiza, lo que distingue y, en todo ello, descubre una chispa de inmortalidad que puede conducir a las

puertas del pensar. La vitalidad de lo social encuentra en el ensayo una posibilidad de expresión porque solo puede servir a la historicidad de lo humano.

La historicidad se manifiesta como lineal y como cíclica; siempre hay novedad y constante repetición. La temporalidad del ensayo no es solo la repetición de lo mismo con distintos ropajes ni solo lo totalmente nuevo sin precedentes. Hay repetición y hay creación, y el juego del ensayo consiste en sacar ambos extremos iluminándose mutuamente.

Los problemas tratados en el ensayo se mueven en todos los sentidos espaciales, pero ese movimiento solo se hace patente como cambio de posición de algo con respecto a otra cosa que sirve de referencia. Por ello, no solo interesa «lo que se mueve», sino «el objeto de referencia», el observador, su capacidad y sus instrumentos de observación. El ensayo reconstruye los problemas como trayectorias, revelando así sus puntos de vista y sus sistemas de referencias.

Las trayectorias recreadas en el ensayo responden a la movilidad de la sociedad como consecuencia de su capacidad de irrupción y de interrupción: la capacidad de crear y de innovar (en el arte, la tecnología, las ciencias, la vida social, etc.) y la capacidad de negarse a continuar lo que aparece como obligado y obligatorio (acciones, decisiones, etc.). Por ello, la espacialidad y la temporalidad del ensayo ubican al intérprete (escritor, analista) y al espectador (lector) en un punto de incertidumbre e inquietud respecto de un trayecto de sentido.

Ubicados frente a una trayectoria, el objetivo de todo ensayo consiste en abrir la/s posibilidad/es de imaginar nuevas formas de socialidad y de humanidad; por ello, se preocupa por agrietar el espacio, por hacer un lugar para la negación de lo aparentemente necesario e imposible de cambiar. De esa manera la negación posiciona al sujeto ante sí mismo y ante otros como capaz de crear nuevos mundos, porque la imaginación alimenta la voluntad y la acción humana puede convertirse en creativa y creadora.

Ensayo como fuego y destellos

En este libro se encontrarán ideas y metáforas como retazos o, mejor, chispazos —fragmentos encendidos incandescentes— que, en la medida en que valgan la pena, encenderán alguna reflexión. No hay profundidades en el sentido de agotar todas las implicancias de los temas planteados. Me acerco a los temas como quien se acerca a un fogón en medio de la noche: lo miro de lejos, observo el movimiento a su alrededor, me aproximo más buscando otro ángulo, desconfío y miro alrededor como si el autor del fuego estuviera lejos esperando al desprevenido o al ingenuo, doy otra vuelta, examino aún otro ángulo de visión, observo las sombras para descubrir algún movimiento, atento el olfato en todo momento para sentir lo que se quema. Camino lento, me aproximo y, antes de que la luz del fuego me ilumine, grito: ¿hay alguien allí?

El que está lejos del fuego se expone al frío, al hambre y a la oscuridad, por lo que este acercamiento requiere una ascesis especial. Nada debe apurar la marcha. Lo que parece evidente no es más que un estado del alma: el hambriento huele la comida cocinándose, el que sufre frío siente el calor, el que vive en la oscuridad percibe la luz.

El manual o el texto académico buscarían definir el fuego, describir el entorno iluminado y responder a la pregunta de cómo nos podemos adaptar a la nueva situación de calor, alimento y luz. Se lo suele llamar «profundizar en un tema». Dicho así, la metáfora de lo profundo en referencia al pensamiento no es bienvenida. Sin embargo, como se verá más adelante, lo profundo y el pensar tienen una relación muy importante que, creo, no suele plantearse. Más que profundizar, el ensayo da vueltas alrededor, estudia la escena y se llena de las chispas que, saltando desde el fuego, llaman la atención del espectador con su breve existencia lumínica, su característico chasquido y, sobre todo a quien se acerca, con una pequeña quemadura que, aun sin dejar una marca, provoca una reacción refleja, porque no hay auténtico acercamiento al fuego sin alguna quemadura. El ensayo fija su mirada en esas chispas, en la forma de frases, breves párrafos, imágenes, metáforas y palabras reconsideradas.

Donde dice «fogón en medio de la noche» se puede poner internet, televisión, móvil, etc., o, en el caso de esta obra, el conjunto de todo ello que llamaré «nuevas tecnologías». A ellas me acerco en estos textos desde diferentes ángulos y distancias y desde contextos distintos. Los pasajes que componen este libro acercarán, eso espero, al lector a unos problemas aparentemente desconectados entre sí.

En este sentido, entiendo la tarea del intérprete y del ensayista como la observación de lo dado en tanto discontinuidad y heterogeneidad para extraer objetos de «su» contexto y reorganizarlos en nuevos espacios, dejando que se establezcan nuevos complejos de relaciones. Así, se comienza exponiendo nuevos conjuntos para observarlos y sacarlos de la especificidad del enfoque inicial con el que se los trata. El ensayo deja que las cosas sigan actuando en un juego constante de desubicación-reubicación. El ensayista necesita que su problema siga vivo; no busca diseccionar ni mutilar. Su secreto está en la mirada y en la empatía con la ensoñación y con quien sueña.

Comunicación: ilusión, ensoñación y ensayo

El presente libro se compone de ensayos escritos en los últimos años y publicados en revistas científicas de México, Argentina, España e Inglaterra. Presentados aquí en conjunto y reescritos casi en su totalidad, parten del conjunto de ideas expuestas y apuntan a comprender la comunicación como el espacio clave de la institucionalización, mantenimiento y cambio de las creencias, la memoria y las esperanzas de la sociedad. De ahí que el desarrollo de deseos, emociones y afectos de los individuos y de la sociedad compita con la constitución de las ideas y las representaciones de la sociedad, del tiempo y del espacio.

En otras palabras, la comunicación social resulta incomprensible sin su relación con el imaginario de la sociedad, entendido como conjunto abierto —de lo decible y de lo dicho, lo imaginable y lo imaginado, lo instituyente y lo instituido— y como horizonte inconmensurable de significación.

La modernidad, que había arrinconado a la comunicación al espacio de la razón y de la información, señaló los límites de lo decible con semáforos de racionalidad, de información, de orden y de progreso, relegando lo inconmensurable y lo ilimitado como *lo otro* de la comunicación. Intentaremos mostrar en este ensayo que, como consecuencia de ello, la moderna limitación —establecimiento de límites— de los saberes se esfuerza por alejar el fenómeno y el estudio de la comunicación del enfoque filosófico y humanista, centrándolo casi exclusivamente en una perspectiva de las ciencias sociales entendidas como búsqueda de «modelos explicativos» del «comportamiento social». El *marketing* ha entendido mejor que nadie el papel de la comunicación así definido y lo utiliza como herramienta clave de «conquista de la mente» de los individuos, centrándose en los aspectos emocionales y en las creencias de la sociedad. Lo que las ciencias sociales de la comunicación nombran parece un mero entretenimiento de académicos, mientras la acción de comunicación de los individuos, los grupos y la sociedad utiliza sin prejuicios los principios de la técnica social por excelencia, el *marketing*. El saber y la mercadotecnia constituyen un objeto privilegiado de reflexión sobre el ser y el hacer de la sociedad de consumo. El presente ensayo se centra en las tecnologías digitales como creencias y esperanzas sociales orquestadas por el *marketing* sobre el magma de significaciones que rodea la cuestión de la técnica desde sus inicios.

Estos escritos repiten como una letanía —o un conjuro— referencias a discursos que reseñan las nuevas tecnologías promocionando un tipo de

relación del ser humano con el mundo y, por lo tanto, un modelo de sociedad. Los discursos (publicitarios, cinematográficos, televisivos, etc.) proporcionan las nuevas tecnologías y con ellas muestran un camino por el que la sociedad «debe» pasar. Una inquietud recorre la reflexión, porque allí donde las referencias a las nuevas tecnologías muestran un camino, imperceptiblemente parece imponerse un destino.

La inquietud proviene de interpretar que las metáforas utilizadas constituyen la expresión del miedo moderno al límite y a la inmovilidad, por lo que me interesan particularmente las referencias a lo espacial y sus metáforas, no solo las promocionadas, sino también las negadas y las no tenidas en cuenta (en Cabrera, 2006 he analizado detenidamente las temporalidades). Se trata, por eso, de reflexionar sobre las fronteras simbólicas que se dibujan en nombre de las nuevas tecnologías, fronteras que privilegian lo ilimitado, lo móvil, la velocidad, el arriba, el adelante, lo transparente y niegan o no consideran el límite; lo inmóvil, el abajo, el atrás y lo oscuro.

La negación de los límites conlleva la negación de la negatividad como actitud intelectual. Es decir, la negatividad entendida como posición cuya existencia da lugar a la libertad, ya que, si no se puede negar, la afirmación se convierte en una necesidad. Reclamar la posibilidad de la negatividad conlleva pedir un espacio para otras emergencias y, por lo tanto, para una libertad constructiva. Para que unas posibilidades se realicen —se hagan realidad—, otras deben ser dejadas de lado. La negatividad abre el abanico de lo potencial para que la imaginación y el pensamiento tengan lugar.

Los textos que se presentan a continuación esbozan una interpretación de la «realidad» de las nuevas tecnologías como un ejercicio de pensamiento y de imaginación que intenta resquebrajar el cierre y la clausura simbólica de otras posibilidades diferentes, clausura que se expresa en proposiciones e imágenes con las que el sistema tecnológico piensa y diseña la sociedad.

Las espacialidades simbólicas promocionadas —ilimitado, arriba, adelante, móvil, velocidad, etc.— son expresiones del yo moderno, centrado en la racionalidad (científica tecnológica), en la cultura euroamericana (Europa y América del Norte) o el Occidente civilizado, en el hombre masculino, etc. Todas estas expresiones del yo tienen su mejor imagen y metáfora en un universo centrado en el ombligo y los genitales del hombre, tal como lo expresa el célebre dibujo de las proporciones del *Hombre de Vitrubio* de Da Vinci.

El presente libro se compone de textos escritos en diferentes contextos universitarios de España, Argentina y México. Sus diversas procedencias,

sin embargo, responden a un mismo proyecto: problematizar nuestro presente desde el imaginario de la comunicación/tecnología. Frente a una realidad que aparece como señalada por los caminos seguros de una política cada vez más patrocinada por los intereses privados de las empresas, el ensayo se pretende revulsivo con el único interés de no dar por sentado lo que llamamos «realidad» o «verdad».

Por separado, los ensayos que componen este libro no son nuevos y han sido discutidos en diversas reuniones y seminarios. Volverlos a publicar es una invitación a la discusión y el debate sobre un tema de vital importancia para el destino de nuestra sociedad.

El libro se divide en cuatro partes precedidas por una introducción y cerradas con unas conclusiones donde se presenta el enfoque teórico y metodológico del que parten los diferentes ensayos. En la primera parte, se analizan los territorios del imaginario neotecnológico digital desde las promesas y la neutralidad, pasando por la movilidad y la conexión, los espacios subterráneos y la relevancia del miedo y la monstruosidad. Apuesto por dejar que las metáforas nos enseñen el camino al que conducen las promesas asociadas a las nuevas tecnologías y así intento dibujar el escenario y la escena de la que somos parte en tanto somos imaginados *en* y *por* las tecnologías.

En la segunda parte, se destaca a la manera de un interludio la relevancia de la compañía benjaminiana para mirar la cultura actual pensando en la espacialidad trasera y destacando el destino y el contenido de las maletas en la vida peregrina de su pensar. En la tercera parte, se presenta una visión de la comunicación/tecnología desde lo imaginario textil y, en la cuarta, se comentan dos conceptos básicos, los imaginarios sociales y las tecnologías, que no están lo suficientemente explícitos en el texto y que considero necesario aclarar —aunque sea brevemente—, dada la mala interpretación a la que pueden conducir.

PARTE UNO

ENSOÑACIONES DE UN MUNDO ILIMITADO

1.

SOBRE LAS PROMESAS Y LA NEUTRALIDAD DE LAS TIC

¿Cuál es la «realidad» de las nuevas tecnologías desde lo que se dice de ellas? ¿Cómo interpretarlas *desde los discursos que las acompañan* como parte de las estrategias comerciales, como piezas de las políticas públicas, como comentarios cotidianos en el uso de los aparatos y como disertaciones pedagógicas que alientan su utilización en las escuelas y universidades? Estas preguntas se inician en la convicción de que el componente discursivo es tan importante como el técnico. En otras palabras, las nuevas tecnologías no funcionarían sin sus partes técnicas, pero tampoco actuarían en la sociedad sin su componente simbólico-discursivo.

En todos estos discursos las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (ordenadores, internet, etc.) constituyen un elemento central cuya realidad es «obvia». Por ello, las afirmaciones fluctúan entre dos polos. El primero surge cuando se las acusa por su influencia maligna. Entonces se recuerda que se trata de un instrumento neutro que, a semejanza de un cuchillo, dependiendo del uso que se haga de él, sirve para el bien o para el mal. El segundo polo aparece cuando se trata de promocionar el uso de las tecnologías. En ese momento se dice que debemos preguntarnos cómo cambiarán nuestras vidas y pensar en cómo nos adaptaremos a ellas.

Para decirlo claramente: cuando se acusa a las tecnologías de los efectos negativos, se dice que son neutras, ni buenas ni malas en sí mismas, y que todo depende de su uso; pero cuando se las promociona se les reconoce un amplio potencial para cambiar la vida de las personas, la empresa, la educación, el tiempo libre, etc. ¿En qué quedamos?, ¿son neutras o cambiarán la vida de la sociedad? Yo diría que sin duda se tratan de una promesa de cambio; la neutralidad es un discurso para los que tienen miedo y sobre todo para los críticos.

La tecnología cumple —casi siempre— lo que promete

Los aparatos tecnológicos no son nada sin las promesas que los acompañan. La tecnología, a diferencia de la política y la religión, sí cumple con lo que promete.

Las nuevas tecnologías se adaptan al usuario haciendo fácil y asequible sus productos: las formas y colores utilizados en los diseños, las interfaces gráficas, la posibilidad de «personalización», etc., todo está preparado para que la *simplicidad de uso* se encuentre con la *efectividad de los resultados*.

Las nuevas tecnologías tienen un doble rostro que se realiza en la experiencia del usuario, permiten el ejercicio de la libertad humana y dan poder a quien las utiliza: prometen y cumplen. Conforme a antiguas y nuevas promesas, es posible hablar por teléfono desde cualquier lugar sin utilizar las manos; mandar fotos, filmar, enviar música... se puede conectar la computadora e intercambiar información sobre cualquier tema en cualquier parte del mundo; puede conversarse mirando la cara del interlocutor, etc. «Las posibilidades son infinitas» —sostienen los discursos promotores— y, sobre todo, reales, experimentadas, comprobables.

Si un aparato hace lo que prometió (enviar un mensaje a otro continente sin costos, por ejemplo), el usuario «quiere más», quiere ver realizada otra promesa (por ejemplo, ver la cara del hijo en otro país) y... la promesa se cumple. ¡Las tecnologías cumplen lo que prometen! Ellas realizan lo que el usuario quiere, y el usuario quiere lo que pueden solucionar las tecnologías. La única condición es que a cada aparato hay que comprarle algunos complementos o, llegado el caso, adquirir el modelo más avanzado. De esta manera un aparato, por pequeño que sea, es la puerta de acceso al sistema tecnológico completo (a otros aparatos, otros servicios, otros usos, etc.). Así, el usuario accede a un conjunto de habilidades manuales, visuales, auditivas, a una modalidad de lenguaje y vocabulario, a nuevos modos de trabajar, pensar e imaginar, y a nuevas relaciones sociales, con la naturaleza, con el tiempo y el espacio. ¡Ni más ni menos!

Entre la facilidad de su utilización y su efectividad se juega la definición de las nuevas tecnologías, caracterizada por la «evidencia» de sus resultados y la «invisibilidad incomprensible» de sus procesos. Nada más fácil que enviar un sms o un *email*, nada más difícil que comprender los principios científicos y los procesos tecnológicos que se ponen en juego. El resultado ya lo conocemos, lo expresa de una manera inequívoca el usuario temeroso

o desconfiado cuando se comunica presionando la tecla *enter* o *send* y afirma ¡parece magia!

Efectivamente es magia. La magia consiste en que, a partir de la experiencia individual del cumplimiento de la promesa de un aparato, el usuario comienza a creer en el sistema técnico como totalidad (tecnológica, económica, social, cultural, etc.). La eficacia invisible de los aparatos lleva a la creencia en el sistema social que los sostiene. La magia de, por ejemplo, la experiencia de internet fundamenta la creencia en el sistema social total. Aunque no se entienda nada, las promesas de las tecnologías se cumplen; por lo tanto, hay que creer en el sujeto (gramatical y real) que las anuncia. Es decir, en las marcas comerciales y en sus gurús. La fuerza de la promesa radica en la credibilidad de las marcas y sus gurús. El sistema tecnológico se sostiene por la creencia y la confianza en el propio sistema. La función de la promesa es generar confianza y credibilidad.

Las promesas del sistema tecnológico

Las promesas referidas a los aparatos ya las conocemos. Están en todas las publicidades, los artículos de divulgación tecnológica, los proyectos políticos y educativos, etc. Interesa mencionar cuáles son las principales promesas referidas al sistema tecnológico a las que todo usuario creyente y esperanzado adhiere al menos implícitamente.

Las tecnologías le aseguran al ser humano un mundo sin límites. «Velocidad sin límites», «conexión sin límites», «tecnología sin límites», «el único límite es el que te impones a ti mismo», etc., son algunas de las expresiones con las que se introduce el tema de la ilimitación de la acción humana gracias a las tecnologías. De acuerdo con el imaginario de la ilimitación neotecnológica, el progreso nos espera; solo es necesario mirar lo que tenemos y cómo hemos superado lo que teníamos. El progreso tecnológico es evidente, necesario y puede ser comprobado comprando este o aquel producto. De las múltiples consecuencias de esta situación, mencionaré dos.

a. *El reino de la posibilidad total y el hombre en estado de novedad permanente.* Lo anterior supone que para el sistema tecnológico es imposible imaginarse a sí mismo sin recurrir a la novedad permanente y a un futuro existente como presente («el futuro es hoy»). El producto presente solo existe como espera del que vendrá (con más capacidad, más velocidad, más interactividad, etc.), en consecuencia, el ser humano debe vivir en estado de novedad permanente, en la ansiedad del que *tiene, pero solo mientras tanto*. El aparato actual alienta la espera y entretiene mientras esperamos el nuevo... que a su vez nos ayudará a esperar el siguiente... La espera no tiene fin, es decir, ni final ni objetivo. No tiene final porque el horizonte temporal no tiene límite y no tiene objetivo porque es la novedad por la novedad que, en tanto tal, es sinónimo de bondad. En palabras de las publicidades, «el futuro en la punta de tus dedos» o «el futuro al alcance de tus manos», un futuro al que no interesa el presente en tanto tiempo humano, sino en tanto instante de un continuo temporal homogéneo y vacío.

b. *Un mundo «sin afuera» y el imperativo de conexión continua e instantánea.* Las nuevas tecnologías conllevan el imperativo de la conexión continua. Resulta inconcebible tener un móvil apagado o no responder las comunicaciones electrónicas. Tener un aparato de comunicación implica la

necesidad de estar conectado permanentemente y, como prueba de ello, responder de forma instantánea. El imperativo de conexión tecnológica parece obligar a estar enchufados todo el tiempo a la red social. De ahí el imperativo de «estar en contacto», donde se sobreentiende la relación humana como conexión. No se habla de comunicarse ni de informarse, sino de estar «conectado» y «en contacto». Movilidad y conectividad son los valores supremos de esta fase de la existencia social que puede llamarse la sociedad de la libertad conectada. No hay afuera, todos estamos en *el ilimitado adentro de lo tecnológico*.

Neutralidad

No hay reflexión sobre las nuevas tecnologías que no trate acerca de la «actitud adecuada» frente a ellas. Como consecuencia, el debate se orienta a *cómo utilizarlas*. Antes de usarlas, durante y después de su uso, la pregunta debería ser siempre la misma: ¿qué mundo y qué sociedad se está generando? ¿Es esa la sociedad y el mundo que queremos como sujetos y como comunidad? Las tecnologías conducen a un horizonte que se presenta como necesario y obligatorio, al cual la empresa, la educación, la política y la sociedad deben adecuarse. ¿Es esa la neutralidad prometida?

2.

EL IMAGINARIO DE LA TELEFONÍA MÓVIL

Piensa en esto: cuando te regalan un reloj te regalan un pequeño infierno florido, una cadena de rosas, un calabozo de aire. No te dan solamente el reloj, que los cumplas muy felices y esperamos que te dure porque es de buena marca, suizo con áncora de rubíes; no te regalan solamente ese menudo picapedrero que te atarás a la muñeca y pasearás contigo. Te regalan —no lo saben, lo terrible es que no lo saben—, te regalan un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo, algo que es tuyo, pero no es tu cuerpo, que hay que atar a tu cuerpo con su correa como un bracito desesperado colgándose de tu muñeca. Te regalan la necesidad de darle cuerda todos los días, la obligación de darle cuerda para que siga siendo un reloj; te regalan la obsesión de atender a la hora exacta en las vitrinas de las joyerías, en el anuncio por la radio, en el servicio telefónico. Te regalan el miedo a perderlo, de que te lo roben, de que se te caiga al suelo y se rompa. Te regalan su marca, y la seguridad de que es una marca mejor que las otras, te regalan la tendencia a comparar tu reloj con los demás relojes. No te regalan un reloj, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del reloj.

Julio Cortázar

«La vida es móvil» afirmaba la campaña de una compañía europea de telefonía celular, definiendo con claridad meridiana la experiencia de la vida cotidiana de los individuos y la clave de bóveda de la sociedad actual. Como justificaré enseguida, el teléfono móvil constituye uno de los máximos símbolos de una sociedad entre cuyas significaciones imaginarias principales sobresale la movilidad y la conexión.

No es casualidad que sea una campaña publicitaria de móviles la que acierte de esta manera. En primer lugar, porque la publicidad y el *marketing* constituyen los ámbitos que definen por excelencia las imágenes y los símbolos articuladores de las creencias colectivas que impregnan y toman cuerpo en los sueños y esperanzas de la sociedad. En segundo lugar, porque el móvil es un objeto que, por un lado, se ha vuelto familiar muy rápidamente en la mayor parte de las sociedades del mundo (en los diez primeros años de comercialización en Europa hubo más líneas que habitantes y su crecimiento en África superó el 550 % entre 2003 y 2008) y, por el otro, ha pasado casi desapercibido para las ciencias sociales (y en especial para la sociología) hasta hace poco tiempo.

El teléfono móvil está en la encrucijada de la sociedad posdisciplinaria (M. Foucault y G. Deleuze), la modernidad líquida (Z. Bauman) y la sociedad informacional (M. Castells). El teléfono móvil representa una materialización privilegiada del imaginario contemporáneo y un espacio crucial desde donde mirar nuestra sociedad.

En los países donde más rápidamente se familiarizaron con esta tecnología —Finlandia, Suecia, Noruega, Japón, Hong Kong, Taiwán, Reino Unido, Estados Unidos, entre los principales—, se realizaron los primeros estudios superando la fase descriptiva y avanzando algunas hipótesis sociológicas y comunicológicas muy interesantes para su comprensión (cfr., por ejemplo, Myerson, 2001; Plant, 2002; Katz y Aakhus, 2002; Rheingold, 2004; Ito, Okabe y Matsuda, 2005; McGuigan, 2005). Desde entonces se han multiplicado los artículos y los libros que dan cuenta de las investigaciones sobre la relación y los efectos del móvil en los jóvenes, la educación y la comunicación (Aguado y Martínez, 2008), el periodismo y la política (Gutiérrez-Rubí, 2015), la cultura (Castells *et al.*, 2007) y el desarrollo social (Castells *et al.*, 2011).

Aquí me interesa destacar la idea de que el móvil constituye un símbolo esencial de la sociedad actual, definida por las ciencias sociales desde la fluidez y la movilidad como características fundamentales. En este sentido, el móvil como clave simbólica de la sociedad significa movilidad total —como metáfora de la libertad— y conexión continua —en tanto metáfora de la socialidad contemporánea—, tanto en la dimensión microsocia (experiencia e interacción de los individuos) como en la macrosocia (organización de la sociedad). De acuerdo con esta interpretación, quisiera esbozar algunas líneas en torno a la *realidad social* del teléfono móvil como fenómeno crucial de la época actual. Para ello me apoyaré fundamentalmente en la publicidad, en las estrategias de *marketing* y en las experiencias narradas por los usuarios.

Marketing y ensoñación

El *marketing* y la publicidad son los ámbitos por excelencia donde se anuncian las principales profecías sociales, es decir, los espacios donde ciertas imágenes y objetos se convierten en deseables y esperables para la sociedad. Los objetos de consumo, entre ellos los artefactos tecnológicos, se revisten de características especiales condensando significaciones del imaginario social.

El análisis de los productos publicitarios de las nuevas tecnologías desde el punto de vista social tiene la obligación de considerarlos mucho más o de muy diferente manera a como suele hacerlo la sociología, que los caracteriza, por ejemplo, como «exageración profética» y «manipulación ideológica» (cfr. Castells, 1996, p. 60). La publicidad es la verdad. Quiero decir, la publicidad muestra y dice lo necesario para actuar. No se trata de verdades lógicas, epistemológicas u ontológicas, sino de verdades pragmáticas, es decir, creencias que dan coherencia y estimulan la acción. Como afirma Castoriadis, «lo que la psique y la sociedad desean y necesitan no es el saber sino la creencia» (Castoriadis, 1998c, p. 163). Lo decisivo, tanto de lo expresado en las publicidades (implícitas —los textos de promoción, por ejemplo, los de Bill Gates— o explícitas —las campañas publicitarias de los productos—) como en las profecías, no es que se cumplan, sino que dan esperanza y confianza para motivar la acción. La confianza es el requisito fundamental para que la tecnología funcione no solo como aparato, sino, sobre todo, como sistema técnico. El fin de la publicidad y de las estrategias de *marketing* es el funcionamiento de *la tecnología* como sistema social.

El imaginario define lo deseable y esperable para la sociedad, y se hace perceptible en la cultura. La cultura es para la sociedad lo que el sueño para el individuo: el lugar donde se expresan de manera especial lo explícito y lo implícito de la comprensión de sí mismo, de los miedos y de las esperanzas.

A la manera de los sueños, el aquí y el ahora de la cultura mantiene relaciones no previstas, ni de continuidad ni de culminación ni de desarrollo progresivo, tanto con el pasado como con el futuro. En el sueño, el tiempo y el espacio, con sus actores, acciones y objetos, se transmutan y transfiguran, dejando que las relaciones de causalidad lineal sean solo uno de los tipos posibles. Esas relaciones aleatorias, casuales y no previstas son propias de lo social en tanto obra de lo imaginario.

El despertar reeduca la mirada y reforma —vuelve a dar forma— los sentidos para otras percepciones distintas a las propuestas por el encantamiento del mundo elaborado en y por los medios de comunicación y organizado a través del *marketing* social y comercial. Y si el *marketing* consiste, como dicen sus especialistas, en conquistar la mente del consumidor (cfr. Ries y Trout, 2002), la interpretación sociológica busca entender los mecanismos de tal construcción social en tanto dispositivos de formación de la conciencia social (cfr. Castells, 2009). Recordemos que en su sentido primigenio la «in-formación» es la acción de dar forma, por lo que la sociología podría ser considerada una «ciencia de la información», en tanto constituye una disciplina que estudia las acciones que dan forma a la mente social y las propias formas construidas. Estas formas no son una creación de la nada porque la «in-formación» supone la «trans-formación» de imágenes anteriores que forman parte del magma de significaciones sociales. Las transformaciones proponen nuevos sentidos y suponen la reactivación en nuevos contextos de formas dormidas y olvidadas. Por lo tanto, la «conquista de la mente del consumidor» es, a la vez, manipulación, imposición, negociación, persistencia y creación de significaciones.

Una sociología de la comunicación es, ante todo, una «ciencia de la información». Es decir, insisto, un estudio sistemático de los modos en los que se *da-forma* a la cultura en tanto sueño colectivo. En este sueño, el estudio del consumo tiene un lugar especial (cfr. Sánchez Capdequí, 2004, pp. 314-332), consumo entendido, a la vez, como experiencia cotidiana y como estrategias empresariales y comerciales (de venta, promoción, *marketing*, publicidad, etc.). De las múltiples maneras de enfocar la investigación, una posibilidad consiste en concentrarse en aquellos símbolos e imágenes que anudan la experiencia cotidiana con las estrategias comerciales. El teléfono móvil o celular constituye una de estas imágenes de consumo que permiten comprender la sociedad actual. Dicho de otra manera, «el móvil es en sí mismo un símbolo, un oscuro objeto de deseo y un signo de los tiempos» (McGuigan, 2005, p. 46).

¿Móvil o celular?

Dos nombres para el mismo aparato: móvil y celular. El primero, usado en España y proveniente de su nombre en el Reino Unido —*mobile*—, resalta la característica relativa a su antecesor «fijo» y describe la experiencia de posesión del aparato portátil. Es un nombre poco preciso, porque cualquier teléfono inalámbrico es también móvil, se puede mover. El segundo, usado en Latinoamérica y derivado de su nombre en Estados Unidos —*cellular phone*—, destaca la característica de la cobertura telefónica que divide un territorio en pequeñas células o celdas, formando una rejilla a la manera de un panal de abeja. En un nudo de estas células se sitúa una estación base (una torre y un equipo de radio) que tiene asignado un grupo de frecuencias de transmisión y recepción con las que se comunica, a través de ondas hertzianas, toda terminal telefónica que se encuentre dentro de su cobertura. Con esta disposición es posible reutilizar las mismas frecuencias en otras células que no sean adyacentes, lo que permite la reutilización de frecuencias a través de la zona de cobertura y, por lo tanto, que miles de personas puedan usar los teléfonos al mismo tiempo. Ambos calificativos, móvil y celular, denominan uno de los aparatos que más rápido se han naturalizado en la sociedad contemporánea.

Esta naturalización debe ser entendida desde la experiencia cotidiana, pues expresa la familiaridad con la que una generación completa de habitantes de un sector del planeta está convencida de que «siempre hubo móviles». De ahí que les resulte muy difícil imaginar «cómo era posible vivir sin este aparato», por ejemplo: cómo reunirse con amigos sin chequear a cada minuto la demora, el cambio repentino de lugar, la presencia de una persona no prevista; cómo ir al encuentro del novio/a o despedirse de él/ella sin innumerables mensajes de texto que confiesen el amor, la añoranza o la imposibilidad de estar sin el otro; cómo organizar a un grupo de empleados sin saber al momento dónde se encuentran y con quién, en qué fase del trabajo o del proyecto están, etc. Esta percepción se deriva de la acelerada naturalización del aparato comunicacional y de las prácticas sociales en torno a su uso y apropiación.

Contrariamente a lo que dice la experiencia, la telefonía móvil tiene unos pocos años. El primer radioteléfono lo introdujo Martin Cooper, empleado de la compañía Motorola, en Estados Unidos en 1973. Pero solo en 1979 apareció el primer sistema comercial en Tokio, por la compañía NTT. Los países

nórdicos introdujeron en 1981 un sistema celular similar y en 1983 se puso en operación del primer sistema comercial en la ciudad de Chicago. En todos estos casos la telefonía móvil apareció como una alternativa a la telefonía inalámbrica convencional. Cuando su éxito comenzó a saturar el servicio, surgió la necesidad de implementar otras formas de acceso múltiple al canal y transformar los sistemas analógicos en digitales. Para separar las distintas etapas de esta evolución se habla de «generaciones».

La primera generación (1G) de móviles, como se destacó, data de comienzos de los ochenta y se caracteriza por ser analógica y servir solo para la transmisión de la voz. La calidad de los enlaces y la velocidad de la transmisión era muy bajas, y tenían poca capacidad y seguridad. Además, eran caros, lo que los convertía en artículos para un pequeño grupo de la sociedad. La segunda generación (2G) arribó hacia 1990 y se caracterizó por ser digital. En 1992 comenzaron en España las primeras pruebas de la telefonía móvil digital, en 1994 se la promocionó y recién en 1995 se la lanzó comercialmente. Esta tecnología soporta velocidades de información más altas por voz y permite servicios auxiliares como fax, y, sobre todo, SMS (*short message service*). Pero se limita solo a la transmisión de datos.

La tercera generación (3G), iniciada hacia 2005 con el estándar 2,5G de puente, tiene como característica la convergencia entre voz y datos con acceso inalámbrico a internet. La cuarta generación (4G) soporta velocidades más altas de información gracias a su gran ancho de banda y tiene aplicaciones más allá de la voz, tales como audio, video, videoconferencia, acceso rápido a internet y receptor de televisión. Esto permite transmitir y recibir sonidos e imágenes y también puede ser un medio de telepago, de interacción inmediata con otras máquinas y un mejor medio de ubicación y rastreo geográfico. Las disputas entre Estados Unidos y China en 2020 han puesto de manifiesto que la batalla por la quinta generación (5G) y sus posibilidades tiene importantes alcances geopolíticos.

En síntesis, el móvil es hoy telefonía inalámbrica, multimedia, sistema de localización, reloj, medio de pago, etc. Sin embargo, lo realmente decisivo de la actual tecnología es que hace del aparato inteligente una terminal de red —de internet y de otras redes inalámbricas digitales— con amplias capacidades de comunicación y de coordinación interpersonal, grupal y social.

El artefacto: de la novedad al olvido

La novedad tecnológica constituye el rostro más logrado de la novedad como consigna de la modernidad (cfr. Benjamin, 2005). La condición de posibilidad de la novedad es el olvido basado en la fragilidad de la memoria humana y en la rapidez e inmediatez de los cambios técnicos de los objetos de consumo.

Todo el sistema de información de las nuevas tecnologías está basado en el olvido derivado de la rapidez y la inmediatez. Un olvido, en primer lugar, «positivo», en tanto la capacidad de los aparatos para almacenar datos (significativamente llamados «memorias») lo hace posible. Pero también un olvido «negativo», porque, por motivos llamados «prácticos», se reserva la memoria para otras cosas. Parece que la sociedad de la información necesita del olvido, funciona gracias al olvido. Las consignas de la educación se hacen eco de esto cuando la memorización pierde su importancia: memorización de fechas y nombres de personajes históricos, de números y operaciones complejas en matemáticas, pero, sobre todo, de la poesía y las narrativas que constituyen las identidades y las experiencias del mundo y de la vida humana.

La acelerada naturalización solo es posible cuando el uso de los aparatos impone una profunda transformación de las acciones cotidianas que implica el olvido de las antiguas prácticas paleotecnológicas y la instauración de un nuevo «sentido común» evidente por sí mismo y visible en las prácticas neotecnológicas.

En España, por ejemplo, desde el primer trimestre de 2006 hubo más líneas de telefonía móvil que habitantes —ese año, en la Unión Europea, hubo 107,4 líneas por cada 100 habitantes—. Con ello empezaba otra etapa del teléfono móvil que la mayoría de la gente recuerda y que le es tan familiar, el que comenzó a venderse en 1995. Ese fue un año muy especial para las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, ya que se lanzó comercialmente internet y se crearon empresas como Yahoo, Ebay o Lycos, con nuevos modelos de negocios basados en el intercambio de información a través de la red. Es el año en el que se publicaron algunos de los libros de referencia y que son infinitamente citados en estos temas, como *Camino al futuro*, de Bill Gates, y *Ser digital*, de Nicholas Negroponte. Por esa época el vicepresidente de Estados Unidos, Al Gore, promocionaba a nivel mundial la «autopista de la información» como la clave del futuro de la sociedad y se lanzaba comercialmente el primer navegador fiable de internet, Netscape Navigator. En agosto

de 1995 comenzó a cotizar en la Bolsa y en un solo día subió su precio 92 veces, dando origen a la «burbuja de los valores tecnológicos». Sin duda, 1995 constituye un momento especial en el análisis de la institución imaginaria de la sociedad de la información.

La novedad, la naturalización y el olvido pueden ponerse en palabras para expresar la experiencia cotidiana del aparato portátil de telefonía móvil. Para ello, permítaseme ensayar una breve interpolación a partir la historia de Cortázar citada al comienzo:

Piensa en esto: cuando te regalan un móvil no te dan sólo un aparato sino un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo, algo que es tuyo, pero no es tu cuerpo. Te regalan la necesidad de conectar su batería periódicamente, la obligación de recargarla para que siga siendo un teléfono móvil, te regalan la obsesión por estar con cobertura, de tener saldo, la ansiedad de estar disponible y atento a sus sonidos y vibraciones. Te regalan el miedo a perderlo, de que te lo roben, de que se caiga al suelo y se rompa. Te regalan su modelo, con colores, con cámara fotográfica y de filmación, con tres o cuatro bandas; te regalan la tendencia a compararlo con los demás móviles, con los nuevos, los de los otros y los que pronto llegarán al mercado. Te regalan la necesidad de sus complementos, carcasas, fundas, teclados, conectividades a otros aparatos... No te regalan un móvil, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del móvil.

Este texto podría leerse en el contexto del determinismo tecnológico, pero va mucho más lejos al centrarse en la experiencia de los individuos, para quienes la posesión del aparato técnico implica un conjunto de prácticas complejas culturalmente polisémicas. Lo presentaré de una manera explícita en relación con el sistema sociotecnológico contemporáneo.

Significaciones imaginarias de la tecnología móvil

El imaginario de las nuevas tecnologías del que participa el móvil y que se acaba de expresar literariamente constituye una red tejida de significaciones sociales de las que el artefacto tecnológico es, a la vez, consecuencia y causa. Las máquinas y significaciones son hilos que tejen una misma red donde las expresiones «consecuencia y causa» deben ser entendidas lejos de toda connotación lineal. De acuerdo con esta perspectiva, pueden destacarse algunas de las significaciones imaginarias sociales de las tecnologías móviles:

- *La necesidad del aparato y la evidencia de su utilidad.* La argumentación publicitaria, de promoción y de venta, presenta sus promesas como una invitación a probar la utilidad del aparato concreto. La utilidad del aparato se hace evidente por su uso directo o comentado. Cuando el consumidor lo posee se cumple lo prometido: se contacta más y se facilitan los intercambios, de manera que el usuario puede probar lo que fue prometido. «Probar» en sus dos sentidos: puede «degustar» y «fundamentar» esa evidencia promocionada por las campañas publicitarias y comentada por los que ya la han experimentado. Por ello, se posea o no un móvil, existe la convicción inequívoca de que su presencia es necesaria para la mejor y más rápida consecución de los objetivos que impone la vida social. La necesidad se transforma en obligatoriedad. Desde el punto de vista práctico, esto implica haber encontrado lo que el *marketing* llama la «aplicación asesina o estrella» (el correo electrónico para internet, los mensajes cortos de texto para los móviles, etc.) por la que el propio consumo se convierte en una forma de argumentación tautológica a favor de su uso y necesidad.
- *El imperativo de renovación de los aparatos.* La posesión de la tecnología implica encontrar «soluciones» a supuestas «necesidades» y, sobre todo, estar atento a la salida al mercado de complementos para usos mejores y más cómodos; estar atento a los nuevos modelos con los que se podrá hacer más cosas, aunque en la mayoría de los casos no se sabe qué es lo que se podrá hacer. La tecnología implica vivir en un *estado de novedad permanente*.
- *El reino de la posibilidad total.* La idea promocionada, y que para el usuario parece una experiencia vivida, es que «todo es posible». Y, si no lo es, hay que esperar porque pronto lo será. Como toda creencia, se basa en la promesa y el olvido. Se promete lo que se está diseñando, proyectando o fabricando y, en el peor de los casos, si no llega a funcionar, no importa,

porque una nueva promesa hará olvidar lo anterior. Como se sabe, en las creencias solo cuenta lo que justifica favorablemente el credo. El contenido de esta fe considera que todo es posible con las tecnologías o, mejor, gracias a las tecnologías. Las campañas publicitarias se hacen eco de esto con una multiplicidad de imágenes de jóvenes que tienen libertad de movimiento y acceso a todas las posibilidades que ofrece la técnica.

· *El imperativo tecnológico.* «Lo que puede ser hecho se hará», así reza el argumento último del sistema tecnológico. Si es posible clonar o hacer la bomba de hidrógeno, por ejemplo, es necesario hacerlo, porque si no lo hacemos nosotros lo hará otro. La disponibilidad y la posibilidad tecnológica significan necesidad y obligación de la libertad política y ética (cfr. Ellul, 1960, p. 97). En el sistema sociotécnico es imposible la imposibilidad, porque la mera posibilidad es obligación. Al individuo, a los colectivos, al Estado les es imposible negarse al cumplimiento de las posibilidades.

· *La lógica de la convergencia.* El móvil comenzó siendo un teléfono solo para voz, luego se convirtió en agenda, reloj, base de datos, cámara fotográfica, cámara de filmación, terminal de internet, aparato de compra y medio de pago. Esta convergencia técnica es la base de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, pero también, y esto es lo importante, de la lógica social de uso que debe ser pensada como convergencia cultural.

· *La tendencia a la «in-corporación».* El hacer que la técnica se haga cuerpo comienza con la posibilidad de llevarla *junto al cuerpo, en el cuerpo*, y de que en el extremo se convierta en *parte del cuerpo humano*. El cibernético es el horizonte del sistema técnico del cual las tecnologías móviles constituyen uno de sus caminos más directos.

· *Más sencillo, más pequeño, más rápido y más barato.* Los aparatos tecnológicos de consumo siguen una lógica tecnológica y de mercado según la cual deben ser cada vez más fáciles de usar, más pequeños y estéticamente mejor diseñados, más veloces en su respuesta al usuario y, por supuesto, más baratos. Este conjunto de consignas puede observarse en la evolución de los modelos de terminales móviles.

· *El imperativo de la formación permanente.* El uso de las tecnologías transforma muchos aspectos del ejercicio profesional y las empresas cambian profundamente sus negocios. No es raro entonces que el imperativo educativo sea el de la formación permanente, una formación entendida como relativización de los contenidos establecidos a favor del aprendizaje de

métodos formales que impulsen las respuestas novedosas y adaptables para un éxito rápido.

· *El imperativo de conexión continua e instantánea.* Como ya se comentó en el capítulo anterior, la sociabilidad está moldeada por el imperativo de «estar en contacto».

· *La flexibilización del tiempo y el espacio.* Los efectos de las nuevas tecnologías sobre el espacio y el tiempo han sido ampliamente estudiados (cfr., por ejemplo, Castells, 1996, pp. 453-547). Sin embargo, el móvil permite una experiencia única de las coordenadas espaciotemporales de los encuentros, al hacer innecesario el acuerdo previo sobre el lugar y la hora de reunión, que es suplantando por el chequeo constante de la posición y ubicación de los interesados (estos hábitos redefinen el concepto de puntualidad). Estar en contacto no significa estar juntos físicamente y la copresencia de dos no es contradictoria con la telepresencia de un tercero. Las nuevas tecnologías, en especial el móvil, transforman el otrora unívoco «aquí y ahora» en posibilidades múltiples de estar juntos. «¿Dónde estás?» es la pregunta típica que puede dar pie a una «ontología del teléfono móvil» (cfr. Ferraris, 2008).

De acuerdo con estos comentarios, el móvil aparece como un elemento clave en la interpretación de la sociedad como sociedad de la información y sociedad líquida. Pocos aparatos tecnológicos reúnen tan armónicamente la *libertad de movimiento* y el *control sobre la posición* de la persona, de una forma solo comparable con la tarjeta de crédito, complemento perfecto del móvil. Pocos aparatos permiten, a la vez, *tanta conectividad humana* y *tanta agitación por la conexión continua*. Sus posibilidades sociales y técnicas son la solución para la necesidad y la ansiedad que esas mismas posibilidades crean.

«Usted *está conectado*, aun si está en constante movimiento y aunque los invisibles remitentes y destinatarios de llamadas y mensajes también lo estén, cada uno siguiendo su propia trayectoria. *Los celulares son para la gente que está en movimiento*» (Bauman, 2005a, p. 84). Movilidad y conectividad son los valores supremos de esta fase de la existencia social que puede llamarse de la *libertad conectada*. No es algo nuevo, los antecedentes mediatos datan de fines de la Segunda Guerra Mundial y los inmediatos de finales de la década de los setenta. La interpretación de estas características nos conduce a contextualizar el aparato tecnológico en la sociedad para verlo como artefacto social.

Adaptabilidad y conectividad

El movimiento ha sido desde siempre una de las metáforas de la libertad: «ser libre como el viento, ir adonde se quiera» o «como los pájaros, volar adonde se quiera». La movilidad física constituye una de las experiencias antropológicas en las que se expresa la libertad como el cumplimiento de un deseo que no tiene ni límites ni reglas. Por el contrario, toda limitación física o encierro espacial del cuerpo es la mejor expresión de lo que significa la falta de libertad. Esta experiencia antropológica (cfr. Maffesoli, 2004) recuerda las tesis de Foucault acerca de las sociedades disciplinarias (cfr. Foucault, 1998). De acuerdo con su análisis, la familia, la escuela, el cuartel, el hospital, el manicomio y la prisión comparten la misma matriz de poder disciplinar de supervisión y registro de movimientos que impone de manera efectiva pautas reguladoras de conductas y relaciones. Como en el caso paradigmático del panóptico de Jeremy Bentham (y el Gran Hermano de Orwell), el principal efecto de las instituciones y prácticas modernas sería garantizar el funcionamiento automático del poder, fomentando la conciencia de estar permanentemente visible. Esta sociedad se formó, según Foucault, entre los siglos XVIII y XIX, y llegó a su apogeo en la primera mitad del siglo XX. Se trata de una sociedad basada en espacios cerrados y de encierro donde se conjugaba una lógica de poder y conocimiento (médico, psiquiátrico, educativo).

Gilles Deleuze ha comentado estas hipótesis partiendo de la constatación de la crisis de los espacios de encierro de las sociedades disciplinarias y dando paso a lo que él llama «sociedades de control» (cfr. Deleuze, 1991). Esta expresión describiría la sociedad actual, caracterizada por lo que se ha llamado el «control al aire libre» (cfr. Virilio, 1990), la «video-conexión continua» (cfr. Baudrillard, 1990) e incluso la «sociedad teledirigida» (cfr. Sartori, 2005). La lógica de la sociedad de control descrita por Deleuze se caracteriza porque «nunca se termina nada». De ahí, por ejemplo, las llamadas «evaluación continua» y «formación permanente» que rigen el sistema educativo y profesional. Por ello, al hombre encerrado de las sociedades disciplinarias Deleuze opone el «hombre endeudado» de las actuales sociedades de control. Solo en este sentido se puede hablar de «libertad conectada»; de lo contrario, debería interpretarse como una contradicción. La consigna es «sé libre, muévete por donde quieras porque donde vayas estarás localizable». De ahí que la publicidad de los móviles anuncie de mil maneras la libertad de movimiento para sus usuarios. Pero, cuando el anuncio va dirigido a padres o

empresarios, se les asegura que podrán controlar y saber en cada momento dónde están sus hijos o empleados.

Las llamadas «nuevas tecnologías de la información y de la comunicación» (TIC) expresan perfectamente esta nueva forma social que las creó y las usa, provocando a su vez profundos cambios en la organización y administración del poder. En la situación actual, la evolución tecnológica es reciente, pero analizando sus tendencias se habla de instrumentos de vigilancia y control, por un lado, y de herramientas de organización contestataria, por el otro. Ambas posibilidades estarían a la mano de sus usuarios.

Las tecnologías han multiplicado infinitamente la capacidad de vigilancia y control de las personas (de los animales domésticos, los objetos personales o los cargamentos transportados), haciendo casi imposible volverse invisible en el anonimato de la sociedad. Videocámaras instaladas en todas partes, incluidos los lugares públicos urbanos, junto con las tecnologías de reconocimiento facial, hacen posible encontrar prácticamente a cualquier persona en cualquier lugar. Las biotecnologías han convertido todo indicador corporal, por minúsculo que sea —una gota de sudor o sangre, un cabello, etc.—, en un identificador de personas. Las tarjetas de crédito, las comunicaciones telefónicas y la vigilancia satelital hacen «visible» a cualquier individuo que haga uso de ellas en cualquier parte del mundo. En este sentido, la sociedad actual constituiría el cumplimiento extremo de la vigilancia panóptica (cfr. Lyon, 1995), pero con una diferencia fundamental: las tecnologías de las sociedades disciplinarias descritas por Foucault implicaban el encierro de los cuerpos y la contención de los movimientos. Por el contrario, el nuevo sistema tecnológico permite, facilita y estimula la movilidad de individuos, empresas e instituciones. «Una vez que usted tiene su celular, ya nunca está *afuera*. Uno siempre está *adentro*, pero jamás encerrado en ningún lugar» (Bauman, 2005a, p. 84, énfasis en el original). Parece que el heideggeriano «ser en el mundo» se manifiesta y puede ser interpretado como «ser conectado» (cfr. Ferraris, 2008, p. 61 y ss.).

En las sociedades posdisciplinarias o de control, el movimiento se hace necesario y obligatorio. El movimiento, el cambio permanente, la capacidad de adaptación son valores que se fomentan a través de los sistemas educativos y formativos. Cambio significa, por lo menos, movilidad física (dentro del territorio nacional o internacional), movilidad institucional (diferentes puestos dentro de la empresa, diferentes empresas), movilidad profesional (cambio de oficios dentro de una profesión, cambios de profesiones), movilidad afectiva

(aumento y cambio de relaciones afectivas de amistad o de pareja), y movilidad mental y actitudinal (formación y educación en la capacidad de adaptación al cambio permanente).

Dentro de este contexto es que se debe entender la llamada «sociedad de la información» y las «nuevas tecnologías de la información». La lógica de la interconexión y la adaptabilidad es la base de la red tecnológica. Así lo entiende Castells cuando enumera los rasgos que constituyen el núcleo del paradigma de la tecnología de la información: la información como materia prima, la capacidad de penetración de los efectos de las nuevas tecnologías, la lógica de interconexión de todo el sistema, la flexibilidad y la convergencia creciente de las tecnologías. Como afirma Castells (1996), todo parece caracterizarse por la reversibilidad y la reordenación de los procesos, las organizaciones y las instituciones: «Lo que es distintivo de la configuración del nuevo paradigma tecnológico es su capacidad para reconfigurarse, un rasgo decisivo en una sociedad caracterizada por el cambio constante y la fluidez organizativa» (p. 104).

Como contracara del aumento y mejoramiento de la capacidad de vigilancia y control —donde cada día hay novedades tecnológicas y legales—, se han destacado las posibilidades libertarias de organización a través de las redes tecnológicas móviles. Rheingold, en su libro *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*, expone las tendencias tecnológicas y sus usos, augurando, con cierta prudencia, un momento histórico con múltiples oportunidades. Las «multitudes inteligentes» (*smart mobs*) son, según Rheingold (2004),

una propiedad emergente impredecible, pero al menos parcialmente describable, que aflora a medida que aumenta el número de usuarios de teléfonos móviles, el número de chips que se intercomunican, el número de ordenadores que saben dónde están situados, el número de tecnologías que se incorporan al atuendo, el número de personas que utilizan estos nuevos medios para inventar nuevas formas de sexo, comercio, entretenimiento, comunión y, como siempre, conflicto (p. 208).

Algún ejemplo sobresaliente: el derrocamiento del presidente Estrada en Filipinas en 2001 o la organización de los ciudadanos españoles el 13 de marzo de 2004. También los sitios web que permiten organizarse para acosar a famosos, el uso de los móviles como medio de pago para máquinas expendedoras

o como herramienta para orientarse en la ciudad, entre muchos otros que pueden citarse. En todos estos casos es posible llamar la atención acerca del uso de las posibilidades tecnológicas de una manera lúdica, cooperativa e, incluso, reactiva o contestataria. Pero, como sostiene Sartori, estas nuevas tecnologías también permiten el encuentro y la reunión, la multiplicación y potenciación de la estupidez que antes estaba en parte neutralizada por su propia dispersión (cfr. Sartori, 2005, p. 178).

La comunicación entendida como contacto

La sociedad de la libertad conectada no es el resultado de un aparato técnico. Hay una confluencia histórica que el móvil parece materializar y potenciar. Para este análisis, la metáfora de la red es fundamental, una metáfora que se ha difundido muy rápidamente para definir el establecimiento de un imaginario tecnocomunicacional o, en un sentido similar, mundo-conexionista (cfr. Boltanski y Chiapello, 2002). Nadie mejor que Castells ha explicado las diferentes dimensiones y transformaciones que implica la «sociedad red» (cfr. Castells, 1996). Sin embargo, me gustaría hacer dos comentarios.

El primero tiene que ver con la relación entre contacto y comunicación. Antropológica y etimológicamente, la comunicación pertenece al orden de la comunión humana y la fraternidad. Con el surgimiento de los medios técnicos de comunicación, emergió un imaginario que la concibe como información. La teoría matemática de la información fue el principal modo de formularla. A esta reducción según el modelo de los intercambios entre máquinas hoy se agrega otra: la concepción de la comunicación como *contacto*: «estar en contacto», «seguimos en contacto». Comunicación es estar conectados, es decir, atentos y disponibles a la irrupción de la vibración o el sonido que indique que existo porque alguien me contacta. La ansiedad que manifiestan los usuarios cuando nadie los llama es el mejor indicador de que la comunicación consiste en estar conectados permanentemente y de manera activa: el silencio, la ausencia de llamada es sinónimo de no existir. Peor que no tener conexión sería tenerla y que no suene ni vibre el artefacto. Su silencio parece acercar al usuario a la insignificancia e inexistencia social. En el «contacto» el lenguaje queda reducido a su función fáctica: no importan los contenidos de lo que se dice o escribe, sino la sensación de estar unidos, juntos, enchufados, en «la misma onda» o frecuencia. Esto debería ser tomado en serio para la elaboración de una *contactología*, es decir, una ciencia de la comunicación entendida como conexión y contacto. Por supuesto, esto no quiere decir que disminuya la comunicación humana, porque tanto de los móviles como de internet se puede decir que refuerzan los lazos sociales y que, lejos de aislar a los individuos en el ciberespacio, fomentan el apoyo de amigos y conocidos. Lo que decimos es que asistimos a la inflación exagerada de una de las funciones más primarias de la comunicación humana.

De todas maneras, y esta es la segunda anotación, las nuevas tecnologías, y en especial el móvil, tienen el poder de llamar la atención hacia el fenómeno

de la comunicación interpersonal dejando abierta la posibilidad, ya destacada por la cibernética en su reacción contra la teoría matemática de la información, de centrarse en las interacciones sociales como hecho originario ineludible para una teoría de la comunicación humana. Este hecho debe ser destacado muy especialmente en el ámbito sociológico, que sigue teniendo a los medios como su objeto principal, relegando la comunicación y la interacción a otras disciplinas.

Los desconectados ¿eutanasia social?

Esta exploración en torno al móvil destaca dos de las características centrales de la sociedad líquida —la movilidad y la conectividad—, por lo que cabría hacer una última apreciación acerca de la idea de una *sociedad desconectada e inmovilizada*.

La sociedad de la libertad conectada tiene sus propios excluidos, a los que se puede llamar *individuos desconectados*, en el sentido de los individuos desafiados descritos por Robert Castel, que han roto todas sus conexiones, que ya no están insertos en ninguna red y que ya no forman parte de ninguna de las cadenas del tejido social (cfr. Boltanski y Chiapello, 2002, p. 448). En medicina se suele hablar de «desconectar» a un enfermo cuando se lo «desenchufa» de los aparatos que lo mantienen vivo dándole aire, alimento, medicamentos, etc. Desconectar, en este sentido, significa dejar morir al que se supone que solo puede mantenerse con vida por medios artificiales. La sociedad red (cfr. Castells, 1996) está instalada en un mundo donde millones de individuos no están conectados: ni a las redes de agua ni a las de salud ni a las educativas ni a las jurídicas ni a las tecnológicas. Se trata de una verdadera eutanasia social que las estadísticas e informes muestran claramente (cfr. Bourdieu, 1999; Bauman, 2005a) y es mucho peor que una eutanasia, porque no busca evitar el sufrimiento y porque los moribundos —la pronta muerte es segura— son pueblos completos.

Los individuos desconectados tienen prohibida la movilidad: leyes, políticas, ejércitos, alambres electrizados y muros impiden sus movimientos más allá del territorio para ellos reservado. Peor que ser desconectado es no haberlo estado nunca. Se desconecta al que se considera que ya está muerto, pero antes estuvo vivo; el que nunca fue conectado tuvo una muerte súbita o, infamemente, nunca fue considerado entre los vivos. Y existen pueblos enteros que no tienen de hecho el reconocimiento de seres vivos.

Los individuos desconectados están inmovilizados en medio de un mundo caracterizado por la fluidez global de capitales y mercancías que promueven la movilidad y la flexibilidad como uno de sus máximos valores; incluso en África, pionera en la introducción de servicios bancarios y de transacciones electrónicas por teléfono móvil.

En el otro extremo, entre los desconectados se encuentran los que viven en países desarrollados y que Fernández Vítóres (1997) ha llamado «residuo», es decir:

La población marginada del trabajo y sin embargo integrada en el consumo capitalista. El residuo vive subsidiariamente en la sociedad del consumo, es un efecto de la implotación, es decir, de la explotación de los trabajadores en las sociedades capitalistas desarrolladas [...]. El residuo vive de los favores del capital, pero a diferencia del trabajador no le presta ningún servicio (p. 157).

Los fabricantes de móviles reconocen que no es posible fabricar un aparato de telefonía totalmente justo. La empresa holandesa Fairphone (cfr. Fairphone, 2020) se ha propuesto hacer algo lo más cercano posible y, para ello, se enfoca en cuatro áreas: extensión de la vida útil (actualmente un teléfono se convierte en basura a los dieciocho meses), reutilización y reciclaje (el poco reciclaje actual se realiza en muy malas condiciones o acaba en vertederos), buenas condiciones de trabajo (la mayoría de los celulares se produce en condiciones laborales de explotación) y materiales justos (actualmente la minería que provee los recursos para la fabricación de móviles se realiza en condiciones deplorables, que incluyen no solo una contaminación descontrolada, sino también explotación infantil).

Cabe preguntarse ¿quiénes son responsables? El lenguaje descriptivo de la teoría de redes —tan de moda— permite concebir una *acción sin sujeto*, donde el único ser que cuenta es la propia red. En ella, todo lo que «ocurre es del orden anónimo del *se*, de la *autoorganización*» (cfr. Boltanski y Chiapello, 2002, p. 175). Se supone así que «nadie es responsable» (cfr. Cristiano, 2005) y, en todo caso, «nosotros estamos haciendo lo que podemos» (existen empresas internacionales de reciclaje de celulares como Corporate Mobile Recycling [2020]).

La ausencia de responsables es la contracara de las tecnologías de la administración, derivada de la ideología que asegura que lo esencial de las técnicas es su buen o mal uso, y frente a lo cual hay que recordar que el problema de la tecnología no es tanto su maldad como su ceguera (cfr. Ellul, 1960, p. 92). El buen o mal uso de la tecnología conlleva un gran problema ético, pero lo que se expresa aquí es algo anterior y más radical: ¿por qué se usan unas tecnologías y no otras?, ¿por qué se eligen determinados procedimientos y no otros? La única respuesta «técnica» a este tipo de cuestiones es que el sistema tecnológico está regido por un principio según el cual la mera disponibilidad de una tecnología obliga a usarla. Frente a este tipo de cuestiones queda una única respuesta posible y esa es la política.

Tomado como símbolo de nuestro imaginario, el móvil permite vislumbrar la sociedad de la libertad conectada y la realidad de los desconectados e inmovilizados. Las tecnologías de la información y de la comunicación son solidarias con la fluidez social en la que Arquímedes no puede reclamar un punto para mover el mundo ni Heráclito, tener una orilla desde la que ver fluir el río.

3.

ENSOÑACIONES DE LO ILIMITADO Y DE LA VELOCIDAD

Como es en lo bajo, así es en lo alto.
Hermes Trismegisto

Las referencias al «sin límite» de los discursos neotecnológicos son muy numerosas y sobre todo metaforizan el «adelante» y el «arriba», espacios desde los que se visualizan el avance y el progreso. Sin embargo, la limitación de la que no pueden —o no quieren— dar cuenta se refiere al «atrás» y al «abajo», lugares desde los que el progreso aparece como consecuencia de una caída descontrolada y un temor al hundimiento.

La técnica como superación de los límites

En términos antropológicos, la técnica es una reacción a la experiencia del límite, un modo de la acción humana que enfrenta los límites de su condición. Potencia, prolonga y proyecta al ser humano con la ilusión de que dicha potencia, prolongación y proyección, venciendo un límite, no se detendrá ante ninguno. Así lo creyó Ícaro con sus alas de plumas y cera hasta que se le derritieron en la proximidad del sol. Lo creyó también el pueblo constructor de Babel hasta que fue confundido cuando la altura de la torre comenzaba a amenazar al propio cielo. Tanto el mito griego como el judío muestran el fracaso/prohibición del ser humano de llegar por sus propios medios más allá de la superficie en la que se encuentra enraizado: el sol y el cielo son el límite (cfr. Durand en Neumann *et al.*, 1997).

La acción técnica prolonga al ser humano, pero no le permite alcanzar las alturas porque allí viven los dioses y para ello existe un camino: el ritual religioso, los relatos míticos, las advertencias adivinatorias y el comportamiento moral. Las grandes religiones monoteístas —judía, cristiana e islámica— prometen la vida definitiva en el cielo. La fe y las buenas obras del ser humano, junto con la gracia divina, posibilitan la llegada al cielo desde el suelo en el que permanecemos aún muertos. Esto ha sido uno de los ejes de la obra de Marshall McLuhan y de la escuela de Toronto, que han llevado la lucha contra el límite a la categoría de ley (cfr. McLuhan, 1988, donde plantea las cuatro leyes de la tecnología: extensión, caducidad, recuperación y reversión), al aseverar que cada tecnología extiende o amplifica algún órgano o facultad del usuario.

Desde el sentido común, se acostumbra a sostener que «la técnica en sí misma no es ni buena ni mala» y en esa línea se sugiere que «la técnica en sí misma supera los límites de la corporalidad o la mundanidad del ser humano». Pero aquí es necesario hacer dos aclaraciones: la primera, que «la técnica en sí misma» no es solo una realidad funcional o maquínica que se puede aislar de su matriz simbólica e imaginaria. Lo imaginario es tan constitutivo de la técnica como su propia realidad física. La computadora, no una computadora en particular, sino el conjunto de aparatos, instituciones y discursos del que la actual computadora participa, no puede funcionar sin chips, pero tampoco sin su matriz simbólica e imaginaria.

La segunda aclaración es que hay diferentes maneras de hacer las cosas. La palanca como prolongación del brazo y la computadora como prolongación

de la inteligencia son dos maneras muy distintas de entender la superación del límite. Sobre una misma matriz antropológica de prolongación, se construyen dos tecnologías muy diferentes, cada una de ellas inseparable del conjunto simbólico e imaginario de la sociedad que la instituye como su modo propio de vencer los límites. Y para entenderlo no es suficiente referirse a las posibilidades inherentes del aparato, sino que hay que mencionar el conjunto de las llamadas «nuevas tecnologías» desde las cuales se definen los límites que desafían y se desean superar; lo que no se nombra y los motivos para no hacerlo, los límites prohibidos, permitidos, indiferentes e inenunciados. En otras palabras, las nuevas tecnologías superan los límites definidos como tales, prolongan lo que pueden prolongar. No hay unas previas «necesidades de prolongación» que son satisfechas: hay respuestas a límites predefinidos de múltiples maneras (no solo como proyectos, sino como encuentros azarosos, no deseados, casuales, etc.), de lo que resulta la tecnología como conjunto real, simbólico e imaginario instituido por la sociedad (cfr. Castoriadis, 1993).

Se trata de pensar las significaciones que la sociedad contemporánea entreteje e inventa en torno a la «realidad funcional» de las nuevas tecnologías. Como el coleccionista comentado por Walter Benjamin, se busca «sacar el objeto de su entorno funcional» (Benjamin, 2005, p. 225), en otras palabras, partir de la inseparabilidad de la dimensión funcional de las tecnologías y su tramado imaginario. En esa realidad funcional, simbólica e imaginaria, ensayo una interpretación de la centralidad constitutiva de lo imaginario del «sin límites» de las nuevas tecnologías.

En este sentido, no hay que confundir la condición antropológica de superación de los límites con la manera en que los discursos presentan a las nuevas tecnologías. Si se mira casi cualquier mensaje referido a la tecnología, se apreciarán promesas del tipo: «tecnología sin límites», «creatividad sin límites», «conexión sin límites», «movilidad sin límite», «velocidad sin límite», «el único límite es el que te impones a ti mismo», etc. El modo de hablar de los límites de las nuevas tecnologías consiste en afirmar que no los tienen y que otorgan al usuario ese horizonte ilimitado. El discurso publicitario, los comentarios periodísticos y los mensajes de los llamados gurús insisten en esta condición ilimitada y liberadora de las neotecnologías.

Es un lugar común sostener que la tenencia y el uso de los aparatos garantiza la superación de los límites: de movimiento, de velocidad, de distancia, del cuerpo, de la memoria, de la visión, de los afectos, del aislamiento, etc. El centro de la significación imaginaria social de las nuevas tecnologías

no solo se refiere a una permanente superación de los límites de la experiencia humana, sino a una nueva condición tecnológica de la humanidad: lo ilimitado como promesa realizable.

Los límites y el avance moderno

La modernidad se inicia cuando el lema latino *plus ultra*, convertido en símbolo del imperio español de Carlos V, entretiene el impulso del conquistador con la fe cristiana del cielo prometido y modela la *hybris* moderna. Desde el punto de vista espacial se logra navegar la redondez de la tierra; desde la perspectiva temporal se inicia el viaje a un futuro necesariamente mejor, el progreso.

La Antigüedad, así definida respecto de lo moderno, atribuyó a la fuerza de Hércules el establecimiento de la indicación entre Calpe y Abila: *Non plus ultra*. Al norte de esa misma península ibérica estaba el *finis terrae*. Estos límites, más que prohibir, advertían al navegante que más allá de lo señalado la responsabilidad correspondía al marino. *Non plus ultra* y *finis terrae* eran avisos del límite de lo humano: más allá los dioses no se responsabilizaban de la suerte que corrieran los hombres. Lo ilimitado, lo no señalado, lo no establecido era el territorio de los monstruos; lo ilimitado era una forma de barbarie.

La espacialidad dominante del imaginario moderno es arriba y adelante (sobre lo ascendente y descendente, véase Durand, 2004). El cielo está al alcance y el futuro está adelante, ante la vista. Son los espacios deseables, los que deben buscarse y, por supuesto, a los que responde la tecnología. Uno de sus símbolos más activos son los viajes espaciales representados en las narrativas cinematográficas del imaginario contemporáneo.

La modernidad niega el atrás y el abajo (volveremos sobre esto). Uno de los principales símbolos del atrás en la modernidad es la parte trasera de la estación de ferrocarril. La estación clásica del siglo XIX y principios del XX con una fachada imponente y luminosa presidida por el reloj que esconde un atrás de desorden y fealdad. Es el edificio del que salía el símbolo por excelencia del avance seguro y veloz (cfr. Heller, 1999).

Junto con el tren hay otra tecnología que muestra algunas claves de la modernidad: el automóvil y el nuevo tipo de viandante asociado a él, el conductor. El automóvil requiere de ciertas habilidades muy particulares que exigen un aprendizaje de coordinación de movimientos corporales y concentración mental. El automóvil reforzó el sistema de calles, avenidas y carreteras como viaductos sin obstáculos, rápidos y coordinados. Calles y automóvil imprimen a la conducción una atención concentrada en el adelante. Con el objetivo de cumplir horarios y moverse sin problemas, el conductor tiene su vista y su mente puestas en llegar y, sobre todo, en llegar a tiempo.

La mirada hacia atrás está representada por el espejo retrovisor de los automóviles. En la legislación de varios países se prescribe que deben llevar una advertencia: *los objetos que se ven están más cerca de lo que parecen*. Ver y parecer no coinciden en el retrovisor a pesar de la sensación que puedan transmitir al conductor. Sin embargo, ni lentes ni telescopios ni televisores, ni ningún otro mecanismo relacionado con la visión tiene una advertencia similar destinada a señalar la distancia entre el ver y el parecer. En la conducción la mirada debe ponerse adelante, donde se abre el camino; el auxiliar retrovisor es necesario, pero confunde, distorsiona, miente.

A diferencia del conductor, el caminante regula la velocidad no solo por la necesidad de llegar a la meta en un determinado tiempo. Hay otra regulación del caminar, incluso más importante, que proviene del tipo de suelo que se pisa. Las capas delgadas de hielo, los caminos muy húmedos (o los riachuelos sin puentes) requieren velocidad para mantenerse en la superficie (cfr. Virilio, 1995a, 1995b, 2000). Quien se mueve por temor al hundimiento se refugia en la velocidad. Los terrenos firmes dan seguridad, relajan e invitan al paseo. Se deja de mirar hacia el frente y se comienza a mirar hacia los costados que, si el paisaje es agradable, invitan a parar y mirar entorno.

Hay todavía otro motivo de velocidad regulado por el suelo: la bajada. El caminante que va pendiente abajo puede dejarse llevar por el impulso de la atracción gravitacional y caer velozmente. Se sabe que la mayoría de los accidentes de los montañistas no suceden subiendo, sino descendiendo. Cuando el montañista inexperto llega a la cumbre cree haberlo logrado todo, pero aún queda la bajada. En ella el cansancio, el relajamiento y la velocidad que imprime el suelo provocan la caída aun de los más expertos. Controlar la bajada requiere tanta fuerza y destreza como dominar la subida.

Atrás y abajo tienen en común su condición de pisado y por ello de pasado. El abajo es también el lugar de las infraestructuras. Son importantes, pero, como a los muertos, se las tapa y se las olvida. El abajo arquitectónico no es problema o, si lo es, se lo soluciona en el mismo momento de la construcción para luego enterrarlo.

Atrás y abajo constituyen la traducción espacial del pasado, a la manera de los límites pisados, traspasados, superados. Los que importan son los espacios del futuro: el arriba y el adelante. Allí están los objetivos y metas que deben mirarse para ser alcanzados. En ellos se debe pensar como lo trascendente y lo significativo. En este imaginario, las nuevas tecnologías

se promocionan como instrumentos para vencer la limitación de la quietud y del movimiento lento y, así, traspasar los límites frontales y superiores.

Las metáforas ayudan a pensar en otras posibilidades. Cuando el suelo aparece como inseguro inspira temor; el «aquí» no es del todo confortable, es necesario ser veloz para sobrevivir. Las tecnologías deben ayudar a dirigir la mirada hacia delante, ni a los lados ni mucho menos atrás. Como caballos a los que se quiere concentrar en el camino, a los seres humanos del presente se nos invita a caminar provistos de tecnologías que concentran la mirada hacia delante. El desprestigio del pasado, el ridículo de retroceder, el hedor de lo trasero, todo parece sugerir, invitar y estimular el movimiento y la mirada hacia delante.

Que el suelo no es seguro parece evidente cuando se define a la sociedad actual recurriendo a las categorías de incertidumbre, riesgo (U. Beck), contingencia (N. Luhmann) o ambivalencia (Z. Bauman), definiciones todas cuya clave está en que no son fruto de un dios o del puro azar, sino consecuencias de lo realizado por la sociedad y sus agentes.

El hundimiento obliga a correr, pero también la caída. Una de las características de las tecnologías contemporáneas es su autonomía respecto de la voluntad humana. Un impensable es el llamado «imperativo tecnológico», según el cual «lo que puede ser hecho se hará» o, como señala Ellul (1960), la mera disponibilidad de la técnica obliga a usarla. Las nuevas tecnologías resultan de un avance que parece producto de una caída veloz. La velocidad que imprime el supuesto progreso tecnológico resulta de un movimiento de descenso en el que solo interesa mantenerse en pie, no golpearse, sobrevivir. En esta caída descontrolada que produce avance, solo interesa seguir adelante. Vince Poscente, antes de convertirse en el «gurú de la velocidad» aplicada a la organización de las empresas, fue especialista en pruebas de velocidad de esquí de descenso (estableció un récord en 216.7 kilómetros por hora). Definitivamente, el descenso es el maestro.

Concentrados en un objetivo, preocupados por avanzar, no hay tiempo que perder mirando al costado, atrás o abajo. El progreso hoy llamado *desarrollo* está controlado, tiene todo lo importante previsto y se sabe sin riesgos. El curso de la modernidad avanza como un destino que nadie controla porque todos creemos en él, aunque el avance y el progreso se deban ante todo al miedo al hundimiento y a la caída. Crisis económicas y financieras, como la iniciada en 2008, muestran una vez más que las causas del miedo son reales.

La metáfora de las nuevas tecnologías recurre al «sin límite» como límite inferior de su racionalidad. Las nuevas tecnologías se presentan en el discurso público como un progreso controlado, previsto, sin riesgos, solo para mejor. Por ello, lo negativo y lo no deseado representan consecuencias que no restan importancia, sino que, por el contrario, confirman el curso del avance como un destino.

Las nuevas tecnologías no podrían presentar su avance y progreso como caída y miedo al hundimiento, porque sería una manera de reconocer lo imaginario del sistema económico y funcional.

Lecciones de un especialista en descensos

El llamado gurú de la velocidad aplicada a los nuevos paradigmas empresariales se presenta en la solapa de su *best seller*:

Vince Poscente se destaca por su capacidad de ofrecer un vigoroso mensaje dentro del ámbito corporativo. Los líderes de las empresas lo llaman para que inspire a sus empleados a fin de que asuman la velocidad cuando sienten el impulso de resistirse a ella, y también para producir resultados más rápidos en forma gratificante (Poscente, 2008).

En el capitalismo de la modernidad líquida no hay espacio para resistirse a la velocidad. Más aún, hay que aceptarla al punto de que resulte gratificante hacerlo. Para ello, el autor invita a tomar conciencia de los límites difusos entre trabajo y hogar como consecuencia de una organización heredada del siglo XIX, cuando los espacios físicos tenían su propio destino y uso. Las nuevas tecnologías de redes —móviles y ordenadores— han desestructurado los espacios destinados exclusivamente para cada actividad (trabajo, hogar y ocio): «Hoy, sin embargo, el trabajo ya no es un lugar, es un estado mental. Los límites espaciales y relativos al cometido que antaño dictaban cómo invertíamos el tiempo se han vuelto difusos, casi invisibles» (Poscente, 2008, p. 81, énfasis mío).

Este es el enfoque de lo que se ha llamado «entorno de trabajo centrado únicamente en resultados», donde se valora la productividad antes que las horas de oficina. Esto contribuye, según Poscente (2008), a ajustar la conducta a los valores que el trabajador se propone como objetivo de vida y lograr así «una vida llena de significado», para lo cual «necesitamos algo más que una nueva perspectiva: necesitamos tiempo suficiente para dar soporte a nuestros valores. En otras palabras, necesitamos velocidad» (Poscente, 2008, p. 94). Todo el libro defiende el tiempo entendido como velocidad; cuanto más rápido, más vida. «¿Para qué necesitamos la velocidad? No porque se nos vaya a caer el mundo encima; la necesitamos porque nos permite vivir vidas más plenas. Entonces, ¿por qué sigue diciéndonos esa voccecita en nuestro interior que vayamos despacio?» (Poscente, 2008, p. 38).

¿Cómo hacerlo? Muchos son los consejos que pueden leerse en el libro de Poscente, pero básicamente se trata de lograr agilidad, percibir la oportunidad, tener flexibilidad, eliminar resistencias, y ser eficaz y aerodinámico. El

objetivo es lograr una vida o negocio aerodinámico (cfr. Poscente, 2008, p. 150). Pero entonces es cuando se destaca otro valor: la alineación.

El secreto, según el autor, hay que sacarlo del funambulismo. Para cruzar por una cuerda floja el novato se concentra en ir rápido y en no dejarse caer. Entonces el autor recuerda el consejo de su entrenador de pruebas de velocidad de esquí de descenso:

El entrenador nos comunicó un secreto: ir rápido, dejar de concentrarse en la cuerda y empezar a fijarse en el destino. «Encontrad un punto de enfoque claro en el extremo opuesto de la cuerda —dijo—, y mantened los ojos en ese punto» (Poscente, 2008, p. 178).

Y continúa con su reflexión:

Para prosperar en la Era de la Velocidad, necesitamos encontrar el punto en el que centrar nuestra atención al final de la cuerda y no perderlo nunca de vista. Ese punto focal es nuestro auténtico objetivo, ya sea personal, profesional o de la empresa. Cuando tenemos claro nuestro verdadero objetivo, podemos realizar cualquier carrera con sencillez, equilibrio y gran velocidad (Poscente, 2008, p. 178).

El secreto: concentrarse en el objetivo a perseguir y alinearse. El resultado: una organización y una persona alineada. A partir de allí, se trata de «dominar el poder de la velocidad», «asumir una perspectiva que favorezca la velocidad» y «apreciar los asombrosos beneficios que ofrece la velocidad: más vida, más oportunidades y más relevancia» (Poscente, 2008, p. 223).

Las modificaciones de la temporalidad han sido analizadas en múltiples oportunidades como flexibilización, reinención discontinua de las instituciones, concentración sin centralización (cfr. Sennett, 2000, pp. 47-65); necesidad de un «espíritu» o «dimensión moral» del capitalismo para el cambio (cfr. Boltanski y Chiapello, 2002, pp. 600-608), «tiempo atemporal» (cfr. Castells, 1996, pp. 507-547) y «aceleración y tiranía del presente» (cfr. Beriain, 2008). Aquí interesa destacar que la velocidad requiere un tipo de mirada.

La mirada, para sobrevivir, se concentra en un punto; nada de lo demás importa, solo interesa la «burbuja de velocidad»:

Si llegas a los 200 [kilómetros por hora] y puedes mantener la forma aerodinámica perfecta, entras en una especie de burbuja o bolsa de espacio. Sabes que la nieve y los árboles a tu alrededor permanecen quietos y que tú eres quien se desliza montaña abajo a velocidad de vértigo, pero parece como si todo lo que hay afuera de la burbuja de velocidad estuviera sumido en un caos total. De repente pasas disparado a través de un túnel perfectamente silencioso, sin apreturas, ni distracciones ni desorden (Poscente, 2008, p. 150).

La velocidad exige concentración; los lados no existen; el atrás solo como punto de partida; el abajo como pendiente que imprime el movimiento. Caerse, estrellarse o retroceder no existen como posibilidades. Fracasa el que cae o se estrella; se retrocede como estrategia de lanzamiento, pero siempre sin mirar. La sociedad moderna teme parar, teme perder la seguridad y el equilibrio que le da la velocidad y por ello mira hacia delante (con su imperativo de productividad) y hacia arriba (con su mandato de autorrealización).

Estrellarse contra el suelo

Escapar al golpe de estrellarse contra el suelo. Esa parece ser la única preocupación de una velocidad impuesta por las condiciones del suelo de la racionalidad tecnológica. Dos ejemplos que ayudan a pensar: el teléfono móvil y el chip.

El teléfono móvil constituye uno de los máximos símbolos de una sociedad en movimiento. La convergencia tecnológica de la movilidad del aparato con la conexión a la web lo convierten en el instrumento-símbolo de las significaciones imaginarias sociales actuales: movilidad y conexión. Como pocos aparatos técnicos, condensa el imaginario del «sin límite» neotecnológico: comunicación auditiva, visual e instantánea; agenda y reloj; medio electrónico de pago; cámara fotográfica y filmadora; memoria de archivo; terminal de navegación de internet; televisión, etc. La libertad simbolizada por la posibilidad de todo tipo de movimientos y la conexión técnica que trae la sensación de estar juntos lo convierten en un instrumento clave en la interpretación del imaginario contemporáneo.

Estas reflexiones, que provienen desde la posible experiencia del usuario, pueden pensarse desde los límites que debe superar el sistema técnico mercantil. Por ejemplo, la cantidad de artefactos producidos y vendidos. Al respecto, el 15 de septiembre de 2006 se anunció como noticia: «Hoy se activa el teléfono móvil número 2500 millones». Desde esa época, en Europa, hay más líneas de telefonía móvil que habitantes, y el crecimiento mantiene un ritmo vertiginoso. Simbólicamente, la cantidad ya sobrepasa a la cifra que representa a la mitad de la humanidad, aunque eso no tenga ningún sentido respecto de su distribución.

Desde el punto de vista de la constitución de las tecnologías, el chip es un elemento central, y la limitación consiste en superar la capacidad de los procesadores. La ley de Moore, formulada por el fundador de Intel, Gordon E. Moore, en 1965, pronosticaba la duplicación de su capacidad cada dieciocho meses. El 19 de septiembre de 2006 la misma empresa anunció que pondría «fin a esta ley» con la creación de un chip que incorporaría tecnología láser y transmitiría datos a la velocidad de la luz. Según dice la noticia, «la tecnología podría ser incorporada en los microprocesadores del futuro e implica en la práctica, que la velocidad de procesamiento estará limitada sólo por la velocidad de la luz». De acuerdo con el texto, la luz es la forma óptima de transmitir datos con la mayor rapidez,

porque «en la práctica, la luz no tiene limitación de ningún tipo, aparte del “límite de velocidad” de la propia luz».

Se trata de un ejemplo significativo; la mirada estaba dirigida a superar unos límites ubicados imaginariamente adelante, a lo que se acercarían los resultados tecnológicos. Poco importa que el chip sea un terrible peligro ecológico, ya que para la producción de un microchip de dos gramos —con la tecnología que actualmente se utiliza— es necesario usar 32 litros de agua, 1.6 kilogramos de combustibles fósiles, 700 gramos de carbono y otros gases, además de 72 gramos de distintas sustancias químicas. De esta manera, la relación de peso entre el chip ya terminado y el material empleado en su fabricación es de 1:630, mientras que para un automóvil, por ejemplo, la relación es de 1:2.

Más del 90 % de los componentes de un móvil son reutilizables. El 58 % es plástico; el 17 %, vidrio, y el 25 %, metales como hierro, cobre, plata e incluso oro. Las baterías son los componentes más contaminantes porque contienen elementos como el cadmio, el litio y metal hidruro. El material máspreciado es el coltán, un metal capaz de soportar una alta carga eléctrica que se utiliza en todo tipo de aparatos electrónicos y permite que las baterías duren más.

A pesar de ello, los mayores basureros tecnológicos se ubican en Asia y África (especialmente en China, Pakistán y Nigeria), adonde se envían los ordenadores inservibles rotulados como «cooperación para el desarrollo».

Paradójicamente, África tiene en la actualidad, en plena crisis económica mundial, el crecimiento más rápido que cualquier otra región del mundo desde 2003. En la India, en otros países «pobres», en 2009 se registraron casi 100 millones de nuevas suscripciones a la telefonía inalámbrica. Actualmente, hay 10 veces más abonados a la telefonía móvil que a líneas fijas. Esta proporción se duplica (20 veces más abonados a móviles que a teléfonos fijos) en el caso del África subsahariana (cfr. United Nations, 2009).

El límite de la tecnología no está ni arriba ni adelante: los progresos en la cantidad de producción o en la velocidad y la capacidad de almacenaje no son problemas, son sus desafíos. La tecnología teme enfrentar el abajo: el *mundus*.

Basurales y residuos

La producción de «residuos humanos» o, para ser más exactos, seres humanos residuales (los «excedentes» y «superfluos», es decir, la población de aquellos que o bien no querían ser reconocidos, o bien no se deseaba que lo fuesen o que se les permitiese la permanencia), es una consecuencia inevitable de la modernización y una compañera inseparable de la modernidad.

Zygmunt Bauman

Como se sabe, en términos etimológicos, Occidente viene de *occidere*, caer. El signo de la tecnología occidental es la caída. La marca del ocaso está en su cuerpo. Ocaso: puesta del sol, advenimiento de la noche. El ocaso es el paso del hemisferio visible al invisible. Es, según algunas culturas antiguas, la entrada al inframundo, a lo subterráneo, es decir, al *infernium* —lugar de abajo—.

La interpretación de las nuevas tecnologías se enriquecería con el análisis de los basurales, del *mundus*, de la *construcción de un orden social* determinado (la «ciudad» de la Antigüedad) y del *progreso económico* incapaz de dejar de degradar y desvalorizar a los seres humanos y sus modos de vida.

La interpretación tiene varios sentidos. El primero, y tal vez más obvio, se refiere a los residuos industriales «tradicionales», es decir, los que acompañan desde el principio a la producción moderna. Este problema constituye cada vez más un capítulo de la «responsabilidad corporativa» de las empresas y, así, cómo no, un argumento de venta. De todas maneras, los basureros tecnológicos requieren una profunda reflexión global sobre la incidencia de las tecnologías de consumo en el ecosistema planetario. Esta perspectiva está siendo llevada a cabo por muchos movimientos ecologistas y algunos gobiernos.

Me interesa destacar aquí un segundo sentido en el que la consideración de los basureros significa investigar las tecnologías rechazadas y dejadas de lado en el avance de las que luego se consideran triunfadoras. Los ejemplos actuales son muchos, pero entre ellos sobresale la «autopista de la información», confundida durante un tiempo con internet (cfr. Flichy, 2003) y cuyo análisis permitiría reubicar en su lugar a la *www*.

Aparte de estas dos dimensiones tecnológicas hay otras más dolientes pero inseparables de las anteriores. Son los residuos de la modernidad y de la globalización: «refugiados, desplazados, solicitantes de asilo, emigrantes, sin papeles» (cfr. Bauman, 2005a, p. 81), ciudadanos sin trabajo (en particular, «los

problemáticos», como por ejemplo, jóvenes sobrecualificados, mayores de cincuenta años, mujeres con hijos o en edad de procrear), los que viven en los países desarrollados de los favores del capital sin hacer nada (cfr. Fernández Vítóres, 1997), etc. Todos residuos del diseño de la sociedad y del progreso económico y tecnológico.

Estos tres enfoques se conjugan en otra idea que me interesa destacar aquí: la interpretación desde el infierno o inframundo del sentido; el camino de la metáfora que conduce al imaginario y muestra el «progreso» como una marca impresa por el piso de la racionalidad tecnológica. El progreso occidental concentrado en el adelante y el arriba resulta de la velocidad que imprime la lucha contra la caída y la conciencia de la fragilidad del suelo que se pisa.

La tecnología teme parar, teme perder la seguridad y el equilibrio que le da la velocidad. Mira hacia delante y sueña con el arriba porque, amenazantes y malolientes, el abajo y el atrás podrían cuestionar y desequilibrar. El sistema económico —productor y promotor de las tecnologías— no podría aceptar esta sugerencia porque, en la racionalidad económica moderna, parar es retroceder y retroceder, morir.

LA INTERPRETACIÓN, LO OSCURO Y LO SUBTERRÁNEO

Semánticamente hablando, puede decirse que no hay luz sin tinieblas, mientras que lo inverso no es verdadero: porque la noche tiene una existencia simbólica autónoma.

Gilbert Durand

La oscuridad se da por existente. Lo que hay que explicar es la luz. Tal vez por ello, según el libro del Génesis, lo primero que dijo Dios fue «haya luz» y acto seguido «vio que era buena y la separó de la oscuridad». Abriéndose paso en medio de la oscura noche nació el día. La luz inaugura los días como ciclo permanente de luz y oscuridad. La luz fue la primera palabra de Dios y el primer acto en el que vio la bondad de su obra.

El origen de la oscuridad no aparece como problema, sino el de la luz, la claridad, la iluminación y lo iluminado. Quizá por eso se puede reconocer en la acción que describe el texto bíblico el constante esfuerzo de la humanidad por iluminar. Iluminar como sinónimo del bien —la luz de la gracia—, de la educación —la luz de la razón—; en definitiva, la luz como espacio donde se desarrolla la vida, frente a la oscuridad como lugar de lo que no puede verse, no puede ser mirado.

La noche y la oscuridad tendrán por ello un poder ambiguo: son lo que no deja ver y al abrigo de lo cual se produce todo tipo de fechorías, pero son también el espacio y el momento en el que se revelan verdades (el búho de Minerva) o se produce la salvación (Moisés y su pueblo escapan en la noche). En cierto sentido, el día facilita la visión de la realidad en su extensión y la

noche, la concentración en su intensidad. El lugar que ocupa el ciego en muchas culturas antiguas parece reforzar la idea de que la visión del alma —la comprensión, la sabiduría— se da en la oscuridad.

El día y la claridad tienen lugar en la superficie poblada de objetos y gentes. La noche tiene afinidad con las profundidades, como la de la cueva, la gruta, la caverna y el cráter. Posiblemente porque en la naturaleza la fuente de luz proviene de arriba. La luz que disipa la noche proviene de lo alto; el abajo es lo que debe ser iluminado.

«Luz y superficie» versus «oscuridad y profundidad». Relación de oposición y de mutua implicación que se presenta como una de las distinciones con las que se explica, de diversas maneras, la presencia del sentido, el significado y la significación. La comprensión y la explicación deben iluminar lo oculto del sentido y el significado. Hermenéuticas y herméticas tienen en común esta relación entre la superficie extensiva de la existencia (de la vida, del texto, etc.) y las profundidades intensivas de sus soportes y fundamentos.

Las ciencias sociales nacieron en la particular articulación de la luz y el optimismo del positivismo y su historia de «orden y progreso». Frente a ello, la sociología de Michel Maffesoli reconsidera esta situación desde una epistemología diferente, de la que la hipótesis de la centralidad subterránea constituye una parte.

Mundus y socialidad

*Hay que aceptar el rostro del mundo, aunque sea monstruoso,
ya que ahí abajo, más allá, en los transmundos, no sabemos si habrá rostros.*

Michel Maffesoli

«La necesidad de una *centralidad subterránea*» es una hipótesis esencial del pensamiento de Michel Maffesoli. De ella elabora varias metáforas, una de las cuales se expresa en la etimología de *mundus*:

El mundo (*mundus*), antes de ser lo que sabemos que es, fue ese «agujero» al que se arrojaba a las víctimas sacrificadas a los dioses, a los niños rechazados por sus padres y las inmundicias; en una palabra, a todas las cosas que prestan sentido a la ciudad (Maffesoli, 1990, p. 79).

Así, los elementos significativos para una sociedad parece que deben ser buscados en lo escondido, lo rechazado, lo arrojado o lo descartado, es decir, en lo enterrado, callado y silenciado por esa misma sociedad que se quiere interpretar. Otra metáfora utilizada por Maffesoli es la del «agujero negro» social que, mediante una analogía de su uso en la astrofísica, le permite realizar una hipótesis: «En determinados períodos, al no entrar ya la masa en interacción con los gobernantes [...], asistimos a la muerte del universo político y a la entrada en el orden de la sociabilidad» (1990, p. 95). De esta manera, la centralidad subterránea consistiría en prestar atención a la aparición de nuevas realidades por la desaparición, transformación o invisibilidad de otras.

En un texto de la misma época, Maffesoli (1987) explicita la hipótesis que comento. El punto de partida es la diferenciación entre lo social y la sociabilidad: «Lo social descansa en la asociación racional de individuos que tienen una identidad precisa y una existencia autónoma; la socialidad se basa en la ambigüedad fundamental de la estructuración simbólica» (s.p.). Por ello, dirá que su reflexión, atenta a los fenómenos de la socialidad, potencia lo cotidiano, lo imaginario, «pretende mostrarse atenta a lo que funda en profundidad la vida corriente de nuestras sociedades en este momento en que toca a su conclusión la era moderna» (Maffesoli, 1990, p. 21). Para Maffesoli (1990), «más acá o más allá de las formas instituidas, que siempre existen y que a veces dominan, existe una *centralidad subterránea informal*, que garantiza el perdurar de la vida en sociedad» (p. 26).

Una de las formas privilegiadas para comprender el juego social que se da en nuestra sociedad —en la posmodernidad— es la temática del secreto. Por ello, el autor afirma que «la mafia podía ser considerada como la metáfora de la *socialidad*» (Maffesoli, 1987) y, más adelante, que «el silencio relativo a lo político llama al resurgimiento de la *socialidad*», de lo que deviene que «el secreto es forma paroxística de la actitud de reserva popular» (s.p.). Una *socialidad* caracterizada por lo popular, el secreto y el silencio «es decididamente laica, descentralizada y no puede poseer un cuerpo de doctrinas dogmáticas e intangibles» (s.p.). En este hecho, Maffesoli ve una riqueza para el análisis social que no puede ser abordada con las categorías tradicionales y más repetidas de la sociología y la politología:

Se trata de una pista de investigación que puede estar llena de enseñanza pese (y debido) a que sólo en muy pocos casos es abordada. Propongo llamarla «hipótesis de la centralidad subterránea»: a veces el secreto puede ser la forma de establecer el contacto con la alteridad en el marco de un grupo limitado; al mismo tiempo, condiciona la actitud de este último ante el exterior, sea cual fuera. Esta hipótesis es la de la *socialidad*; sus expresiones pueden estar ciertamente muy diferenciadas, pero su lógica es constante: el hecho de compartir un hábito, una ideología, un ideal, determina el ser conjunto y permite que este sea una protección contra la imposición, venga de donde venga (s.p.).

La «centralidad de lo subterráneo» está en las bases de sus diferentes análisis y constituye un elemento fundamental para leer su pensamiento en la línea de lo imaginario de la escuela de Grenoble (Gilbert Durand) y del Círculo de Eranos (Carl Jung, Henry Corbin, Mircea Eliade). En otras palabras, considero que Maffesoli reinterpreta la tradición sociológica desde estas perspectivas con el objetivo de dar cuenta de lo que él entiende por posmodernidad.

Su oposición teórica central, «social» vs. «socialidad», deriva de las oposiciones constitutivas de su pensamiento: sociedad moderna vs. sociedad posmoderna, estructura mecánica vs. estructura orgánica o compleja, individuos vs. personas, asociación racional vs. asociación afectiva. Para Maffesoli, estas oposiciones surgen de la constatación de una nueva realidad llamada posmodernidad, a la que no intenta explicar, sino delinear. De ahí que su obra pueda ser leída como un intento de dibujar los contornos de una sociedad que no se deja explicar con las categorías clásicas de la

teoría social. Una nueva configuración social exige una nueva manera de hablar de ella. En este sentido puede leerse la presencia de lo subterráneo.

Imaginario cultural: depósito y reducto

Lo imaginario es «ambiente» y es sustrato. En tanto sustrato, se trata de Historia, experiencias, arquetipos, imágenes, narraciones, mitos, símbolos, sensaciones, afecciones, objetos de deseos. Lo imaginario es un conjunto transhistórico extraído y moldeado una y otra vez históricamente por una sociedad determinada. En este sentido, las dimensiones centrales de la sociología de Maffesoli derivan de una aplicación de las teorías de lo imaginario de G. Durand y el Círculo de Eranos.

Lo imaginario remite al imaginario cultural (transhistórico) y al imaginario histórico-social (de un momento sociocultural dado). Según esta distinción, y siguiendo a C. G. Jung, el imaginario cultural es

el reducto trascendental y transhistórico en el que se va depositando el conjunto de vivencias y experiencias del quehacer humano a lo largo de su historia; es decir, y en definitiva, el *Saber cultural* de la especie, las coagulaciones numinosas o *arquetipos* (imágenes míticas primordiales como Isis, Prometeo, Hermes, Jesucristo, *Homo faber*) que dotaron de direccionalidad el sentido profundo de formas sociales ya extinguidas y desaparecidas y que perviven en estado potencial como soporte básico de toda creación histórica-social futura» (Sánchez Capdequí, 1999, p. 50).

Este saber cultural acumula el trabajo espiritual de la especie humana, el resultado de su experiencia histórica condensado en imágenes que forman y perviven en el inconsciente colectivo, cuya «base creadora es por doquier la misma psique humana y el mismo cerebro humano que con variaciones relativamente mínimas funciona de idéntico modo en todas partes» (Jung, 1990, p. 24). En este sentido, el imaginario cultural concurre como «depósito infraestructural del conjunto de la experiencia filogenética de la humanidad» (Sánchez Capdequí, 1999, p. 53). Es conjunto «contenedor» —potencial realizativo y creador— y contenido, arquetipo entendido como una «condensación de sentido», un «universal concreto» dinámico y mudable.

«Los arquetipos son, al mismo tiempo, imágenes y emociones. Se puede hablar de arquetipo solo cuando estos dos aspectos son simultáneos» (Jung *et al.*, 1985, p. 94), por lo que los arquetipos no son «representaciones heredadas, sino posibilidades de representación» (Jung, 1991, p. 63). Son generadores de representaciones colectivas, pero no representaciones, y su conocimiento es

indirecto través de los efectos sobre los contenidos colectivos conscientes. Por esta razón el imaginario cultural, como imaginario transhistórico, se concreta en significaciones imaginarias sociales.

En un sentido similar se ubica la obra de G. Durand, definida como «antropología de las representaciones imaginables» (Wunenburger en Durand, 2000, p. 11) y que se trata de una hermenéutica multidisciplinar que se propone un doble objetivo: «Por una parte, reconstituir la unidad y la coherencia de los imaginarios culturales, reanudándolos a universales simbólicos y míticos; por otra parte, retomar el trabajo de diferenciación de imágenes, sus variaciones geográficas e históricas» (Wunenburger en Durand, 2000, p. 12), cuyos enfoques denomina «mitocrítica» y «mitoanálisis». La mitocrítica continúa las diferentes críticas literarias y artísticas del siglo xx, evidenciando en un autor o en una obra «los mitos directores y sus transformaciones significativas. Permite mostrar cómo un rasgo de carácter personal del autor contribuye a la transformación de la mitología dominante o, al contrario, acentúa uno u otro del mito director dominante» (Durand, 1993, p. 347).

Aparecen así tres elementos conjugados: lo artístico, lo individual y lo social (cfr. Augé, 1998, p. 13), y entre ellos se tratan de establecer las condiciones de su relación: continuidad, tensión o ruptura. Para ello se lleva el documento estudiado más allá de sí mismo hasta la situación biográfica del autor y las preocupaciones histórico-sociales. De ahí que la crítica continúe en un «mitoanálisis», que es al análisis de un momento cultural y social determinado lo que el psicoanálisis es a la psique individual: «Se trata de un “mitoanálisis”, porque con frecuencia las instancias míticas están latentes y difusas en una sociedad, e incluso, cuando están “patentes”, la elección de uno u otro mito explícito escapa a la conciencia clara, aunque sea colectiva» (Durand, 1993, p. 350). En otras palabras, «el mitoanálisis deja entrever una perspectiva más ambiciosa que quisiera descifrar amplias orientaciones míticas de momentos históricos y culturales colectivos» (Durand, 1993, p. 14).

El esfuerzo de Durand es «un intento de configurar un método (la mitocrítica) bidireccional; un método que permita el análisis del relato fundamental (mito) y, desde este último, de la historia y la sociedad a través de su expresión dinámica y polimorfa» (Ortiz-Osés y Lanceros, 1997, p. 556). Se trata de interpretar las relaciones entre la imagen arquetípica y la típica para verificar la irrupción de la primera en la cultura (pintura, poesía, novela) de una sociedad concreta. Como lo expresa el propio Durand, hay que ubicarse en el «trayecto antropológico», es decir, «el incesante intercambio que existe en

el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social» (Durand, 2004, p. 43, énfasis en el original).

Esta perspectiva de análisis destaca de manera particular la pervivencia transhistórica de imágenes y arquetipos. El sustrato del sentido tendría un fuerte componente «residual» que, escondido y negado, insiste en seguir operando en reacción con el medioambiente sociohistórico. De ahí que Maffesoli rescate el uso del término *mundus*.

Imaginario social: fuente y matriz

Cornelius Castoriadis, desde otra dimensión filosófica, ha destacado ampliamente que una reflexión de lo imaginario implica una ontología y una lógica de los magmas. Según él, la pregunta por el ser debería plantearse desde otras realidades que no sean las «naturales», como las de la física (por ejemplo, las partículas elementales o el campo cósmico) y de la biología (por ejemplo, la autoorganización de los seres vivos), sino, sobre todo, las obras del inconsciente (por ejemplo, el sueño), lo histórico-social o la cultura (por ejemplo, un poema o una sinfonía) (cfr. Castoriadis, 1993, vol. 2, p. 283). En este sentido, «un magma es aquello de lo cual se pueden extraer (o, en lo cual se pueden construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones» (Castoriadis, 1993, vol. 2, p. 288).

Un magma es, en otras palabras, «un modo de organización que contiene en sí fragmentos de otras múltiples organizaciones lógicas» (Franco, 2003, p. 111). Sigue un funcionamiento del inconsciente y de lo que Freud llama «proceso primario». En el individuo se habla de «magma de representaciones» y en la sociedad, de «magmas de significaciones imaginarias sociales». Castoriadis analiza las propiedades lógicas y ontológicas de la idea de «magma» asegurando que su propuesta es, ante todo, una ontología de la sociedad, la historia y la psique. La ontología del magma constituye una ontología de la acción humana que parte de la obra del trabajo del hombre y no de los frutos de la naturaleza. Es, en este sentido, una respuesta a la crítica de Adorno y Horkheimer sobre la ahistoricidad de la ontología tradicional.

La ontología del magma está orientada *hacia y por* la idea de creación. Según esto, el mundo *se presta a o*, más aún, *corresponde a* las significaciones otorgadas, pero sin privilegiar ninguna. El mundo sería «a-sensato», falto de significación. Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales comportarían una dimensión conjuntista identitaria que fundamenta la «correspondencia» con la «realidad» de esas instituciones y significaciones. Sin embargo, que el mundo se preste a organizaciones conjuntistas identitarias no significa que se agote en estas organizaciones. Y a ello se refiere la idea de magma. El mundo tiene una doble dimensión: la «ensídica»¹ y la imaginaria, de modo que las diversas creaciones de significaciones imaginarias sociales e

¹ Castoriadis emplea la palabra «ensídico» para abreviar los términos franceses *ensembliste-identitaire* (conjuntista-identitario).

instituciones son inmotivadas y efectivas. Inmotivadas, por la imposibilidad de calificar a una sociedad extraña o lejana de «falsa», y efectivas, en el sentido de que funcionan como condicionamientos de la acción y, por lo tanto, de su interpretación. La dimensión identitaria del decir y el hacer social debe ser entendida como «islas de determinación en un mar de indeterminación» (Joas, 1998, p. 155).

El magma es una fuente inagotable de nuevas significaciones para la mente humana. En el decir de Joas, es «sustrato fluido de todo ser determinado» (1998, p. 155). De ahí que la complejidad sea una de sus manifestaciones. Y por ello lo magmático permite pensar la creación como posición de nuevas formas. Se trata, entonces, de una «ontología de la indeterminación como presupuesto de la creación» (Joas, 1998, p. 155): «La categoría de *magma* da cuenta de la capacidad de autoalteración de lo social a cuyo través se recrea bajo múltiples formas» (Sánchez Capdequí, 1999, p. 73). Desde esta perspectiva, «se elimina cualquier opción de pensar el orden institucional como definitivo y de pensar la historia como irreversible» (Sánchez Capdequí, 1999, p. 73).

Mundus y *magma* son los nombres del sustrato imaginario del sentido. El primero subraya el aspecto de repetición; el segundo, la dimensión creativa. Ambos rescatan el fundamento subterráneo cuya manera de ser es la no determinación. Desde ese abajo, desde esa oscuridad o invisibilidad, se organiza el trayecto antropológico del sentido.

El infierno y el sentido

*Los límites del alma no lograrías encontrarlos, aun recorriendo
en tu marcha todos los caminos: tan profunda es su razón.*

Heráclito

Lo subterráneo es el infierno —*infernum*: lugar de abajo—. Me refiero a una concepción del infierno anterior a la cristiana medieval, que lo convirtió en un instrumento pastoral y de educación en el miedo.

Muchos son los nombres con que se da cuenta de la realidad del inframundo en la literatura antigua, entre ellos, Hades para los griegos; Sheol para los judíos; Gehena para los evangelistas; Mictlán para los aztecas; Hel para los antiguos pueblos germánicos, y Karta, Vavra o Parshana para los antiguos egipcios. Aunque la lista es muy incompleta, interesa rescatar que en casi todas las culturas antiguas el infierno se asocia a un lugar que está «abajo» y a la oscuridad. Posiblemente el desconocimiento sobre el destino en ese «más allá» se asociaba a esa oscuridad, unida a la acción de enterrar, de poner bajo tierra a los cadáveres. Aunque las diversas prácticas mortuorias no permiten afirmarlo de todos los pueblos, importa llamar la atención sobre que el infierno, antes de ser el lugar de los condenados, es la morada de los muertos. Allí están, allí viven y desde allí pueden volver.

Hacia el año 500 a. C. en la mitología del Hades griego aparece un nuevo personaje: el barquero Caronte (cfr. Diez de Velasco, 2004). Caronte aparece como la antítesis del genio heroico que cobra una mínima cantidad por el pasaje: «Es la forma de democratizar el viaje al más allá: es el psicopompo popular, representación de una muerte aceptable para los grupos populares de Atenas, que [...] son el sostén de la democracia» (Diez de Velasco, 2004, p. 6).

La entrada al infierno se ubica en cuevas o cráteres y el medio para llegar es generalmente acuático. En la *Eneida*, Virgilio ubica su entrada en el pantano de Aqueronte, cerca de Cannes. Y un autor contemporáneo comenta que «la actividad volcánica de esta región y sus paisajes lúgubres establecerán sólidamente su reputación: durante mucho tiempo, las bocas del infierno se ubicarán entre el Vesubio y el Etna, en Campania o en Sicilia» (Minois, 2004, p. 51). Una vez adentro, el medio más característico en el imaginario griego de la muerte es el agua (cfr. Diez de Velasco, 2004, p. 5).

Los grupos gnósticos místéricos redefinieron el papel del agua en este tránsito al más allá. Estar iniciado en los misterios será una condición necesaria para

no perderse en el inframundo, donde el viajero experimenta una gran sed que, sin el conocimiento necesario, lo puede hacer beber de la fuente equivocada, que le anula la memoria y le embrutece el alma. La sabiduría tiene como ingrediente fundamental la memoria, sin la cual se bebe el agua del olvido. Bebiéndola, el alma se embrutece y se lanza a una nueva vida en la tierra sometida a la ignorancia y la desdicha. Y con ello se inicia la repetición. Si, en cambio, el viajero iniciado en los misterios bebe el agua de la memoria, se abre paso a una bienaventuranza *post mortem* reservada a los que saben:

Los griegos antiguos, quizá acostumbrados a que el agua otorgase tanto riqueza como naufragio y aniquilación, tanto prosperidad como agostamiento a los campos, parece que defendieron el valor ambivalente de ese elemento al imaginarlo en los límites del morir. El agua es camino al más allá, marca la senda del no retorno y a la par caracteriza el viaje. Pero no es pura aniquilación porque no todas las aguas inframundanas son semejantes, habiéndolas [...] dadoras o conservadoras de la memoria en las especulaciones de filósofos y místicos. El viaje acuático se resuelve con un éxito necesario para el iniciado, Caronte solo se llevará a los ignorantes (Diez de Velasco, 2004, p. 11; cfr. Minois, 2004, pp. 51-53).

En el viaje de la muerte, y por medio del control de la memoria, se le muestra al viajero iniciado la verdadera vida:

El viaje al más allá se transforma en la mejor de las oportunidades de comprender que el engaño del aciago destino humano consistía en que el punto de partida y de llegada estaban trastocados y de este modo poder retornar al que imaginaban verdadero hogar (Diez de Velasco, 2004, p. 12).

Estos comentarios tienen como objeto destacar la metafórica arquetípica de la relación entre la superficie y el inframundo, por un lado, y la génesis e interpretación del sentido, por el otro. Si en la obra de Maffesoli destaca la hipótesis de la centralidad subterránea como un elemento específico de su sociología, es posible radicalizar aún más esta suposición para pensar la cuestión del sentido, lo imaginario y su interpretación.

Lo comentado nos permite pensar el sentido dado en una sociedad como un renacer de los significados posibilitado por un cierto olvido. El olvido abre las puertas de la existencia a lo que está y/o debería estar en la oscuridad del

inframundo; lo no visible o invisible aparece. Dicho de otra manera, la contingencia de la existencia de las palabras y los textos resulta de un olvido. La condición de posibilidad de existencia del sentido y el significado es el olvido de su procedencia y de su origen imaginario. Y, por lo tanto, su interpretación implica memoria y recuerdo, sumergir las materialidades existentes al infierno desde el que un día se reencarnó. Como afirma Hillman (1994), «la interpretación, como el soñar, es un morirse para el mundo diurno al transformarlo de una realidad literal a una realidad metafórica» (p. 185).

Interpretar: descender al infierno

Las almas huelen al bajar al Hades.

Heráclito

Lo subterráneo, desde una teoría de lo imaginario como *mundus* y magma, implica reconocer que la realidad no es necesaria sino contingente y, por lo tanto, plural, polisémica y ambivalente.

Lo definido y delimitado como *cosa* es una reunión de elementos heterogéneos llamados a existir como *tal cosa* por la acción humana. La *cosa social* es obra humana, es reunión creativa, es institución desde el fondo subterráneo donde todo permanece mezclado y confundido. La realidad es «conjunto heterogéneo» en tanto entramado de diversos constituyentes, de diferentes niveles y procedencias, permanentemente unidos de un modo particular desde lo imaginario instituyente.

Lo magmático como modo de ser fundamenta la *heterogeneidad* en la psique y en la sociedad, es decir, en el dominio mismo del pensamiento: «Lo heterogéneo, al igual que la imaginación, corrompe nuestro modo habitual de analizar y pensar lo dado, porque su naturaleza magmática tiente, hace superponer planos que generalmente intentamos mantener separados, ligando lo racional con lo irracional» (Franco, 2003, p. 68).

Las obras del ser humano —la política, la cultura, la técnica— son significaciones instituidas o imaginarios segundos que remiten al magma de lo imaginario social, imaginario primero o radical. Como toda definición que se quiera hacer desde lo imaginario, envía lo supuestamente conocido hacia el plexo de significaciones sociales. Un envío que hunde «la realidad» en el magma de lo imaginario para hacer resurgir desde allí una nueva caracterización bajo el signo de la arbitrariedad.

La arbitrariedad no es convención, sino reunión de lo que es aparentemente heterogéneo *a priori*. Porque si las significaciones imaginarias sociales son *emergencia* —por condensación, solidificación y sedimentación— del magma de lo imaginario en un momento dado, su interpretación debe proceder *sumergiendo* nuevamente las significaciones vigentes en lo imaginario para hacer *re-surgir* nuevos sentidos. Se trata de hacer una inversión, un retorno, un «regreso del fenómeno a su contexto imaginario» (Hillman, 1994, p. 136). Como afirma Henry Corbin, comentando el islam y el método *ta'wil*, «se deben hacer volver con el pensamiento configuraciones perceptibles a

configuraciones imaginarias y luego elevarse a significados aún más elevados» (en Hillman, 1994, p. 136).

La interpretación *de* y *desde* lo imaginario implica una concepción antropológica del sentido y de la significación como surgimiento y flujo incesante, de manera que sentido y significación constituyen *sim-bolos*, es decir, unión y sutura de lo distinto, separado y distante de lo originario. En esta metafórica, la interpretación implica, entonces:

- caracterizar las significaciones de la sociedad como un todo indistinto, en el que se *confunden* (*confundere*) o mezclan elementos diversos;
- tomar las significaciones solidificadas para sumergirlas en el magma imaginario, es decir, *fundirlas* (*fundere*), derretirlas y licuarlas;
- buscar nuevas articulaciones de sentido, esto es, *refundar* (ya que en su «origen» las significaciones fueron fundadas —*fundare*—) nuevos sentidos;
- reintroducir las nuevas significaciones en la sociedad, o sea, *difundir* (*diffundere*), no solo en el sentido de esparcir o propagar, sino, sobre todo, de reintroducir cuerpos «extraños» en la homogeneidad social. Esta última acción es la dimensión pedagógica y política de la interpretación.

Si las significaciones son surgimiento de sentido e institución de la sociedad (de la confusión-caos a la fundación; del infierno a la tierra de los vivientes, de la inconsciencia a la conciencia), la interpretación es resurgimiento que tiende a la refundación social. En este sentido, la interpretación, como muy bien lo entendió Carl Jung, es un trabajo que guarda amplias semejanzas con la actividad alquímica. En ambos casos se trabaja con la materia como metáfora del alma humana —del individuo y de la sociedad—.

La alquimia medieval, la espiritual, es decir, la que manipulaba sustancias materiales como medio para conseguir la transmutación interior, hablaba de tres momentos. Las conocidas fases del cambio son la *nigredo*, que implica el encuentro con la oscuridad y lo profundo, la materia prima, el material caótico, y consiste en la putrefacción de la materia. Para la interpretación, esto significa fundir, licuar, disolver y/o derretir lo dado social en el experimento del analista.

La segunda etapa, la *albedo*, introduce orden en el caos a la manera de oposición de contrarios. Esto conlleva la confrontación con la heterogeneidad y discontinuidad de lo social, lo que a primera vista no tiene relación, pero que al analista se le manifiesta como pertinente. Finalmente, la *rubedo* supone la *coincidentia oppositorum* a través de Hermes (Mercurio) y provoca como resultado la *coniunctio*, la unión de lo separado. La interpretación implica la fundación de nuevas significaciones con las cuales interpretar lo social.

La interpretación de lo social conlleva la creación del *sim-bolos*, como sostiene, por ejemplo, Georg Simmel (2001): «Sólo al hombre le es dado, frente a la naturaleza, el ligar y el desatar, y ciertamente en la sorprendente forma de que lo uno es siempre la presuposición de lo otro» (p. 45). Puerta y puente son los símbolos de esta delimitación hecha por el ser humano, «porque el hombre es el ser que liga, que siempre debe separar y que sin separar no puede ligar» (p. 53).

La interpretación supone el juego entre *heterogeneidad* y *homogeneidad* como nota constitutiva y constituyente de la existencia de las obras de la cultura en tanto significaciones imaginarias sociales. Esto implica que, desde las distinciones y definiciones dadas explícitamente por los discursos sociales, se procede a volver o, mejor aún, devolver las significaciones establecidas a lo magmático. Para ello se establecen nuevas relaciones basadas en las *discontinuidades*² y las semejanzas y similitudes escondidas que representan, a la vez, lo impensable y lo que está dado.

Así, la discontinuidad aparece como resultado de considerar la significación como acontecimiento disperso, fruto de decisiones, elaboraciones, iniciativas, accidentes, pero al que se le han reducido, borrado, destacado sus límites para que aparezca inserto coherentemente en la continuidad de las significaciones y en la homogeneidad de las instituciones. Continuidad, coherencia y homogeneidad constituyen las notas características de la clausura simbólica de las significaciones instituidas. De ellas parte la interpretación para reintroducirlas en la *incoherencia*, la *discontinuidad* y la *heterogeneidad* del flujo incesante de lo imaginario social, en el infierno del sentido.

En la interpretación se procede, entonces, de la distinción instituida a la

2 Utilizo «discontinuidad» en la manera en que lo hace Foucault (1995) en *La arqueología del saber*, como «una población de acontecimientos diversos» (p. 35), a fin de que «lo imaginario» no se presente como una nueva manera de continuidad bajo términos como tradición, influencia, evolución, etc. Esto permite recuperar la noción de «intertextualidad» (cfr. Kristeva, 1978) y «dialogismo» (cfr. Bajtin, 1993) para el análisis de lo imaginario.

indistinción-fusión y a una nueva distinción, a modo de nueva articulación de sentido. Las discontinuidades de los acontecimientos, la incoherencia simbólica y la heterogeneidad radical son claves tanto del surgimiento del sentido como de su comprensión. Frente a la institución de la sociedad, que procede de lo instituyente a lo instituido, la interpretación se orienta en la dirección contraria: de lo instituido a lo instituyente y vuelta a lo instituido con nuevas conexiones de sentido. La institución es instauración de una constelación de significaciones con coherencia y cierre, por lo cual toda interpretación es una reinterpretación, aunque para simplificar se siga utilizando el término «interpretación».

En el camino de la interpretación se postulan los procesos que semiótica y psicoanálisis reivindican para la lectura de las significaciones: condensación, desplazamiento, deformaciones, negaciones, olvidos, repeticiones, separaciones, simbolizaciones, etc. El análisis social busca, a través de estos procesos, «atender el destino de la espontaneidad humana» (Joas, 1998, p. 102), destino que, según el psicoanálisis, es la sublimación, la represión, la transformación en lo contrario o la vuelta sobre la propia sociedad.

El imaginario interpretado se presenta como surgimiento no solo heterogéneo, sino también conflictivo entre diferentes visiones, imágenes y significaciones. El imaginario interpretado descubre el imaginario materializado como un espacio agonístico en dos sentidos. En un sentido radical, combate del ser humano con el «destino», el «sin sentido» y lo ilimitado e infinito. El imaginario aparece como testimonio de una historia que arrastra al ser humano en su trágico camino por el universo. En un sentido derivado o segundo, no secundario, la lucha es pugna de los diferentes individuos, grupos, estratos, clases, sociedades y pueblos por el dominio y el poder, donde el poder, entendido en un sentido amplio, es «la estructura más desconcertante de la existencia» (Ricoeur, 1994, p. 325), alrededor de la cual se organiza gran parte de la vida de la sociedad.

Lo imaginario implica heterogeneidad radical —discontinuidad de los acontecimientos e incoherencia de las significaciones— y lucha y conflicto —fruto de lo imponderable del destino, el sin sentido y el combate por el dominio—. Por ello, es necesario, en primer lugar, proponer las realidades sociales como significación imaginaria materializada —*confundida*— a fin de, en segundo lugar, volver —*fundir*— sobre lo imaginario social.

El basurero, el averno y la profundidad abisal

La naturaleza ama el ocultarse.

Heráclito

Los límites de lo social son difíciles de encontrar, la profundidad los cerca. Una profundidad inagotable y fuente de lo que se da como sentido. *Mundus* y *magma*, el sustrato de la sociedad es el infierno del sentido que, como el Hades griego, significa invisible y oculto (cfr. Hillman, 1994, p. 157; Diez de Velasco, 2004, pp. 2-3). Y lo oculto, desde el punto de vista antropológico, tiene múltiples connotaciones, entre las cuales se pueden considerar (cfr. Hillman, 1994, p. 158):

- lo enterrado y cubierto, como cadáver o como misterio (*mysterium*);
- lo esotérico, como escondido, en el sentido de secreto; el sigilo, la clandestinidad, el engaño, los motivos ocultos y las conexiones invisibles;
- lo que no puede ser visto, no visible en tanto no espacial, no extendido;
- lo sin luz, oscuro, negro;
- lo experimentado como huyendo, apartándose de la vida;
- lo experimentado con terror y pavor, un vacío, una nada.

Lo oculto subterráneo es lo imaginario entendido de tres maneras distintas y complementarias. En un primer sentido, como oquedad subterránea en la que se arroja la basura, lo rechazado, lo negado y lo olvidado, como desperdicios sin sentidos. También puede entenderse de un segundo modo, como la fosa común donde se tiran los cuerpos de los innumbrables, los perseguidos y los castigados, como los símbolos del sentido que no debe significar ni aparecer. En tercer lugar, lo imaginario constituye el humus y la matriz de todo lo que se da como sentido y de las categorías que lo instituyen. Lo imaginario es fuente radical de la creación humana. En otras palabras, lo imaginario implica una centralidad de lo subterráneo al menos en tres sentidos:

- *El basurero y la inmundicia (hipogeo)*: lo imaginario es como la cavidad subterránea en la que se conservan los pedazos y jirones de lo rechazado, las inmundicias arrojadas, los objetos abandonados. Es decir, las imágenes,

metáforas, frases y palabras que pasan de moda, que dejan de usarse, que pierden importancia o que ya no significan ni denotan ni connotan ni muestran casi nada. El *olvido* es su destino y el *hedor* limita su espacio.

· *El averno y los demonios (inframundo)*: lo imaginario es como una fosa común donde se han arrojado los cadáveres y parece habitada por los espíritus de los muertos. Son los arquetipos, los símbolos, los mitos y los dioses que, arrojados una y otra vez, aparecen reencarnados bajo mil máscaras, dando contenidos y rostro a las inquietudes humanas expresadas históricamente. La *indiferencia* y el *olvido* son su destino y el *chillido* de los condenados ensordece y el *miedo* limita su acceso.

· *La profundidad abisal y la ceguera (matriz)*: lo imaginario es la profundidad abismal desde la que se define toda profundidad. No es un vacío, pero sí una invisibilidad, una oscuridad o tal vez un exceso de brillo. En todo caso, aunque se mire no se ve. Las profundidades radicales son categorías y matrices elementales con las que se piensa y se actúa. Un cierto silencio la envuelve, un no poderla nombrar que convierte en abuso del lenguaje hablar de «profundidad». Está, se sabe, porque actúa. Es el útero de lo social, la fuente de la novedad radical, la condición de posibilidad y de representabilidad de lo que se da como realidad social. La *ignorancia* y la *cobardía* son su destino y la *locura* y el *extravío* cercan su terreno.

El basurero, el averno y la profundidad abisal son aspectos del infierno del sentido de lo social, lo oculto de lo social. En todo caso, lo imaginario en tanto oculto subterráneo es inquietante para cualquier proyecto de control de la naturaleza, del ser humano y de la sociedad. Inquieta lo que se ha considerado como basura y lo que se ha enterrado. La luz mala —el fuego fatuo— brilla sobre ellos indicando el lugar, aunque a veces tenga que ser una construcción posterior la que, cavando para tener cimientos, dé con los restos enterrados de épocas anteriores.

La armonía con lo oculto, con lo oscuro y con la profundidad incomoda el espíritu de la ilustración y a sus hijas, las ciencias sociales. La hermenéutica y la hermética, para completar su camino deben descender a los infiernos, a la cripta de lo críptico de lo social.

En el infierno del sentido no solo hay desechos y muertos, ni solo fuegos fatuos o antorchas encendidas a los muertos; hay también una profundidad, cuya luz indistinguible de la oscuridad, ciega, cuyo silencio ensordece

y donde los sentidos se pierden. En ese estado de «sin sentido», la imaginación encuentra un nuevo espacio de creación donde inspiración y extravío juegan de manera ambivalente con las posibilidades de lo humano.

En la teología paulina, la inmersión del bautismo significa un entierro y una resurrección del ser humano para la vida nueva. A partir de ese momento, al cristiano no le hace falta entrar en el infierno, Cristo ya lo cerró para él. El cristiano, profesando la fe y con el bautismo, ha tomado un atajo hacia el cielo que no pasa por el territorio de los condenados. El infierno cristiano no debería ser un lugar donde se desee estar.

En cambio, entre los griegos, el que moría entraba al Hades y podía encontrar un ayudante del viaje al territorio de los muertos. Caronte, cuyo nombre significa «brillo intenso», era el barquero que por un óvolo conducía hacia el puerto adecuado. Y así lo podemos considerar en su invitación a reconocer que el viaje al infierno, aunque peligroso, es posible y necesario para todos. De ese viaje depende la humanidad en su capacidad creadora.

Cada acción humana que merezca ese nombre implica un descenso al infierno, cada acto de interpretación significa hacer comparecer lo existente con lo que allí no se ve, recordando los olvidos. La acción y su interpretación, ambas tareas, son el viaje de creación y recreación que emprende lo social en tanto que existe. Como consecuencia, lo social nunca puede considerarse concluso y concluido. Frente a la inmundicia, los demonios y el abismo, se manifiestan con toda claridad la memoria, la justicia y la creación.

5.

SUEÑOS DE MIEDO Y LA MONSTRUOSIDAD

*No es el sueño de la razón el que engendra monstruos,
sino más bien la racionalidad vigilante e insomne.*

Gilles Deleuze y Felix Guattari

El sistema tecnológico-industrial puede sobrevivir o puede romperse. Si sobrevive, podría eventualmente alcanzar bajos niveles de sufrimiento físico y psicológico, pero sólo después de haber atravesado un largo y penoso período de adaptación y sólo a costa de reducir a los seres humanos y otros organismos vivos a productos de ingeniería y a meros engranajes dentro de la maquinaria social. Más aún, si el sistema sobrevive, esas consecuencias serán inevitables: no hay manera de reformar o modificar el sistema para evitar que prive a la gente de su dignidad y autonomía.

Theodore J. Kaczynski

Las tecnologías modernas y el miedo

En el verano boreal de 1816, Mary Shelley concebía un monstruo innominado hecho de restos de cuerpos y electricidad por el Dr. Victor Frankenstein. Entre 1811 y 1816, el movimiento obrero de los seguidores del legendario Ned Ludd tuvo su momento de mayor expresión destruyendo máquinas en Inglaterra. En una misma década, en la sociedad más industrializada del momento, nacían dos símbolos del imaginario moderno que con sus múltiples metamorfosis acompañan la reflexión sobre las tecnologías y los miedos. El primero, símbolo proveniente de la novela que deja sin nombre a la creación humana, y el segundo, la acción obrera que destruye la máquina identificándola como su enemigo. Ambos suscitando un miedo cuya fuente no es Dios ni

las brujas ni los espíritus, sino la obra producto de la racionalidad y la laboriosidad del ser humano.

El miedo a la tecnología constituye un componente tan íntimo de la modernidad como la idea de progreso. El miedo es la contracara del optimismo progresista. Un aspecto negado, exorcizado como irracional y calificado de «retrógrado» o «atrasado», pero, por eso mismo, un elemento constitutivo y característico. En el miedo frente a la tecnología la modernidad manifiesta su desconfianza oculta y reprimida ante el progreso tecnológico. El neoludismo frente a la «revolución digital» y la filosofía del anarcoprimitivismo son posiblemente dos de las expresiones actuales y extremas del miedo a la tecnología, y de las que las cartas bombas y el manifiesto de Theodore Kaczynski constituyen uno de los hitos más importantes. El llamado *Manifiesto del Unabomber* fue escrito por miedo y fue publicado, también por miedo, por *The New York Times* y *The Washington Post* el 19 de septiembre de 1995.

La tecnología moderna implica un poder sin precedentes en la historia de la humanidad, poder que, cual viento huracanado, arrastra al ser humano en dirección al «progreso». La modernidad implica el nacimiento de un nuevo poder de la acción humana. La acción política revolucionaria, el poder democrático, la conquista del planeta y, por supuesto, el poder de la tecnología. De todos ellos, la tecnología moderna parece concentrar todas las expectativas, sintetizando las posibilidades ilimitadas del ser humano. Es el nuevo poder y el nuevo miedo. El poder del Dios medieval cede ante el poder de la tecnología moderna. El temor de Dios da lugar al temor a la tecnología. Sin embargo, el nuevo temor no es tan «nuevo», porque tal como se presenta parece estar tejido como una metamorfosis del ancestral miedo del ser humano al producto creativo de su mano. Así parece sugerirlo, entre otros, el título completo de la novela de Shelley, *Frankenstein o el nuevo Prometeo*.

Imaginario social y miedo

Imaginario del miedo y miedo imaginario son dos maneras de nombrar las posibles relaciones de la cuestión del *miedo* con *lo imaginario*. La expresión «imaginarios del miedo» permitiría elaborar una tipología de los miedos en relación con las tecnologías, tal como podría resultar del análisis, por ejemplo, de la ficción (escrita, audiovisual, etc.), de la vida cotidiana (con entrevistas en profundidad y demás métodos cualitativos), de la acción política (ONG, leyes nacionales, advertencias de organismos internacionales, etc.), o también de los relatos de no ficción como las noticias y otros productos de los medios informativos. En estos casos, el analista podría interpretar los miedos colectivos referidos a las tecnologías, compararlos con otros tipos de miedo, en relación con otras culturas y sociedades específicas y en relación con la historia del miedo. Este camino es muy interesante para una sociología del miedo y, sobre todo, para una interpretación de las tecnologías desde los afectos de la sospecha, la desconfianza y el temor.

Sin embargo, lo que a mí me interesa hacer en este escrito es una interpretación del componente imaginario del miedo a las tecnologías. Ahora, ¿qué miedo no es imaginario? ¿Cuál es el componente imaginario del miedo? ¿Existe el miedo sin componente imaginario? Miedo, amenaza y desprotección son solidarios con lo imaginario entendido como horror al vacío, a la nada, al desierto sin referencias y al espacio y el tiempo sin limitaciones explícitas. El miedo comienza, no con la oscuridad a la que teme el niño, sino con la ausencia de imágenes referenciales (mentales, metafóricas, etc.) que clarifiquen el sentido de lo que se ve y de lo que se imagina sin saber si existe o no. El miedo surge cuando las clausuras del mundo social (las que se internalizan en la socialización del individuo) no dan seguridad y certidumbre. En este sentido, lo primero que debe considerarse son las tecnologías en tanto amenazas, reales e imaginadas, al conjunto de creencias, anhelos, expectativas, deseos, etc., que ordenan y legitiman el orden social. Cuando la amenaza se identifica y se hace visible, la clausura simbólica de una cultura se resquebraja, dejando expuesto su fundamento en el imaginario.

«La amenaza fantasma» constituye una de las más famosas metáforas bélicas que dio el cine en el último tercio del siglo xx. La guerra siempre se fundamenta, al menos en las palabras de sus promotores, en una amenaza que funciona en tanto que es imaginada y creída por todos. Siguiendo el famoso teorema de Thomas referido a los grupos —«si se define una situación

como real, esta será real en sus consecuencias»— la «amenaza fantasma» destroza los cuerpos humanos y sus sociedades. Quien controla los miedos controla a los que temen. De los poderes mágicos religiosos a las tecnocracias modernas, el poder político ha encontrado una de sus claves de dominación en las políticas del miedo.

Todos los niños suelen tener la sensación de miedo que proviene de una fuente de ruidos desconocidos y que desde la oscuridad nocturna —en el campo, en una casa nueva, etc.— permite proyectar monstruos acechantes. El consejo del adulto, no siempre efectivo, es «alumbrar, mirar, acercarse, enfrentar», para que la luz convierta el supuesto monstruo en la rama del árbol agitada por el viento que da a la ventana. Alumbrar y mirar se convierten en maneras de perder o enfrentar el miedo. En una sociedad la información adecuada podría, debería, cumplir funciones similares, pero la historia muestra que no siempre es así.

Las tecnologías contemporáneas, en la complejidad de sus mecanismos (técnicos, sociales, culturales, etc.), son, como la rama nocturna de los infantes, un factor de temor, pero, a diferencia del árbol agitado por el viento, toda iluminación de la tecnología aumenta lo incomprendido de su persistente ocultación. El velo de lo oculto no es solo consecuencia de su complejidad, sino también de su centralidad simbólica para la sociedad actual que lo convierte en la pantalla de sus fantasías, sueños y anhelos.

Aunque los fantasmas que asustan en las pesadillas de la sociedad, expresados en las producciones de ficción, puedan ser pura fantasía, el miedo es real y sus consecuencias son casi siempre reales. La historia demuestra que la ficción va por delante de la realidad y que la realidad siempre supera en gravedad a la ficción.

Las tecnologías como imaginario social

Al hablar de tecnologías, en realidad me refiero a las tecnologías modernas y, en particular, a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. De manera abreviada, las denomino «nuevas tecnologías», «tecnología digital» o «tecnologías», porque de tal manera muestran su particularidad de ser un nombre vacío que, sin embargo, predestina un conjunto de máquinas, programas informáticos, prácticas, instituciones, etc. Este nombre sin referencia fija —*nuevas tecnologías*— constituye el nodo simbólico del *imaginario tecnocomunicacional* del que se nutre la llamada sociedad de la información y sociedad del conocimiento. Nombre vacío que permite proyectar distintos aparatos y, por supuesto, diversas fantasías.

He definido en otro lugar a las nuevas tecnologías como «el conjunto heterogéneo de aparatos, instituciones y discursos» (Cabrera, 2006, p. 156). La heterogeneidad se refiere a un nivel externo como conglomerado de diversos aparatos, de instituciones de orígenes muy distintos y de discursos fragmentados de muy diferentes niveles. Por ello, toma especial relevancia la idea de «convergencia» e «integración», no solo en un sentido técnico, sino también simbólico. Pero lo que más importa es que esta heterogeneidad supone otro nivel más radical en tanto las nuevas tecnologías constituyen una institución social desde lo imaginario. Las nuevas tecnologías no son respuestas a «necesidades» humanas, no son estrictamente «funcionales». No hay necesidades previamente definidas a las que las tecnologías responden. La propia definición de «necesidades» es ya una respuesta a la capacidad humana de crear. Las tecnologías se apoyan en la realidad, pero no son su consecuencia necesaria.

La institución imaginaria de las nuevas tecnologías se hace evidente en el límite de la «racionalidad tecnológica», en el imperativo que regula el comportamiento y la lógica de científicos y tecnólogos —y con ellos, de empresarios y políticos—: *lo que puede ser hecho se hará*. La simple disposición tecnológica constituye una obligación de uso o fabricación. El curso de la acción se hace necesario porque «si no lo hago yo (científico, empresa, nación, etc.) lo hará otro». Una persona, empresa o país «racional y realista» vive el «avance tecnológico» como algo necesario y obligatorio. Cualquier otra actitud implica una postura «idealista» o «romántica» y, en consecuencia, fuera de la «realidad». Como modos de atenuar esta actitud han surgido, entre otras iniciativas del mismo calibre, departamentos de evaluación de

riesgos y políticas de responsabilidad ambiental, que por ahora juegan un papel promocional. Algo así como «compre nuestro producto o vote por nosotros porque somos éticos, sostenibles, ecológicos, etc.», pero que en ningún caso implica un cambio radical de la orientación «realista» que justifica el imaginario tecnológico.

Las nuevas tecnologías, en tanto imaginario social, resultan una institución de acuerdo con las condiciones de posibilidad, de existencia y de representación del sentido en una sociedad concreta. Interpretar las tecnologías es comprender las condiciones que han hecho posible un determinado conjunto heterogéneo y no otro; que han permitido surgir una realidad concreta y no otra, y que han dado un sentido y no otro.

En tanto institución imaginaria, las tecnologías no solo son un conjunto de «avances tecnológicos»; son un amasijo de representaciones, afectos y deseos desde el que la sociedad se comprende, se siente, se piensa, se vive, se compara y se proyecta.

Definidas de este modo, las tecnologías constituyen el centro de interpretación de la condición humana en una sociedad que se sueña, se define, se llama «de la información» y «del conocimiento». Las fantasías se refieren a esos nombres e imágenes, pero también sus miedos y sus anhelos. Para una interpretación de este tipo habrá que tener en cuenta las matrices y los patrones del imaginario *en el cual y desde el cual* se mueve la sociedad llamada «judeocristiana, griega, occidental y europea».

La técnica como creación monstruosa

El imaginario creacionista difundido en Occidente tiene su centro en la creación divina del universo. Frente a ella la acción humana aparece como creación segunda, tanto en sentido temporal como de importancia. La verdadera creación le pertenece a Dios; al ser humano le toca «descubrir» su belleza, verdad y utilidad. También puede «mezclar» y «combinar» elementos para obtener algo «nuevo». Sobre este imaginario creacionista pesa una obligación y una culpa. La *obligación* de continuar la obra de Dios como una vocación divina del ser humano, lo que no implica la imperfección del mundo, sino una complementación entre lo dado y la tarea cocreacionista de la creatura. Así, la inventiva humana «des-cubre» y «des-tapa» lo que ya estaba allí de alguna manera. La acción del ser humano actualiza las potencialidades de la creación de Dios, potencialidades que el ser humano con su actuar debe realizar, es decir, hacer reales. Esta obligación implica una *prohibición*: no actúes caprichosamente y de manera autónoma. No pretendas *ser como Dios* actuando al antojo de la creatividad humana. Creación y creatividad son atributos divinos; el ser humano, en tanto sigue las pautas inscritas en la naturaleza, se hace colaborador y cocreador.³

En este imaginario, la creación humana siempre ha sido vista como segunda y referida sobre todo al arte, terreno por excelencia de la divina inspiración. Hasta hace muy poco la técnica y la tecnología no habían sido consideradas más que como resolución de problemas y necesidades a través de la recombinación de elementos. De ahí que la prohibición que pesa sobre la libre acción humana creadora haya transformado los miedos en mitos sobre el carácter monstruoso de la obra tecnológica. El ser humano que ejerce caprichosamente su capacidad de creación técnica corre el riesgo, «como ya ha sucedido», de que el aparato se vuelva en su contra. La autonomía de la acción creadora humana aparece castigada con la autonomización de la obra técnica, que a la postre se vuelve en contra de su propio creador, incluso amenazando su existencia. El ser humano creador solo es capaz de hacer un monstruo —una creación segunda— que tarde o temprano se volverá en su contra.

3 De esta manera parece resolverse la dialéctica sutil entre las palabras de Elohim: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gn. 1:26), y las palabras de la serpiente: «Dios sabe muy bien que el día en que comáis de él se os abrirán los ojos y seréis como dioses» (Gn. 3:5), algo similar a lo que sucede con la autonomía kantiana entendida como la capacidad de ponerse libremente bajo el comando de la razón.

Miedo y monstruosidad: los límites de la acción

La palabra «monstruo» significa etimológicamente «prodigio» y, en cuanto tal, *da a conocer* la voluntad de los dioses. Este prodigio designa algo confuso y desviado que se presenta como una aberración. De ahí que el diccionario defina monstruo ante todo como «producción contra el orden regular de la naturaleza» y, en segundo lugar, como «ser fantástico que causa espanto» (DRAE, 21.ª ed.). La relación entre el miedo y el monstruo parece derivar del hecho de que los monstruos habitan en el imaginario encarnando los peores miedos del ser humano y convirtiéndose así en su peor enemigo.

En este sentido, es interesante recordar que del sustantivo «monstruo» proviene también el verbo «mostrar» (*monstrare*), que significa: (1) manifestar o poner a la vista algo; enseñarlo o señalarlo para que se vea; (2) explicar, dar a conocer algo o convencer de su certidumbre; y (3) hacer patente un afecto real o simulado (DLE). Y también el verbo «demostrar» (*demonstrare*), cuyo primer significado es «manifestar, declarar» y el segundo, «probar, sirviéndose de cualquier género de demostración» (DLE).

En realidad, lo monstruoso tiene dos connotaciones: la estética, según la cual el monstruo es deformación y desproporción, y la moral, que se refiere al mal oculto en el ser humano. El monstruo evidencia la existencia del mal dentro del ser humano. Los productos monstruosos del ser humano sacan a la luz su deformidad interior y exteriorizan como otro lo que le es propio, de manera que exorcizan la maldad y descargan el miedo y la culpa en algo externo a la comunidad humana.

Siempre hubo monstruos, sin embargo, el género literario del terror es producto del siglo de las luces. El monstruo aparece entonces como la manifestación de una maldad interior que sale y, poniéndose enfrente, enfrentándose, atemoriza marcando los límites que no deben ser sobrepasados. Los monstruos encarnan las prohibiciones y los miedos, convirtiéndose en los guardianes del *non plus ultra* de la acción tecnológica. El monstruo es *el otro* del ser humano, es *lo otro* que está encerrado adentro, pero que no puede ser vivido como propio. Esto parece sugerir que el artefacto tecnológico puede convertirse constantemente en un espejo del ser humano, un espejo donde se refleje una omnipotencia descontrolada y loca.

La tecnología es un producto del ser humano que, en tanto tal, tiene algo humano en su corazón. La máquina nace en el interior del ser humano y lleva su propio signo. La relación del ser humano con la máquina empieza en el

interior del ser humano. La técnica manifiesta las posibilidades de la acción humana; su carácter monstruoso deriva posiblemente del temor a lo que ella revela. La técnica da otras posibilidades al ser humano, lo hace más poderoso. El ser humano se percibe más poderoso y, así, comienza a temerse a sí mismo. Las posibilidades que desata la tecnología impiden predecir resultados, efectos, consecuencias, etc.; desde el momento en que el ser humano crea, pierde el control de lo creado. La obra técnica abre un *nuevo mundo* que nunca pueden ser previsto completamente por el creador. La sola presencia del artefacto crea un mundo casi desconocido para su creador. Por ello, toda creación tecnológica no está completa sin su apropiación y uso. Pero lo que el uso del aparato manifiesta ya está contenido en su ser técnico. Lo contenido es el propio ser humano en tanto creador no práctico, es decir, creador sin miras de medios en relación con un fin o de resolución de una necesidad. El ser humano que se manifiesta en la creación técnica no es un ser práctico, lo muestra la historia de las ciencias y de las tecnologías con los múltiples «accidentes» y «casualidades» de los que resultan sus «inventos» y «descubrimientos».

La tecnología como fuente de temor

La visión ingenua de la técnica y las tecnologías las piensa como una historia de inventos y descubrimientos que se fueron sucediendo cual desarrollo de la racionalidad humana enfrentada con sus problemas de adaptación al mundo. Sin embargo, cuando se analiza la historia de la técnica moderna y de su significación para la sociedad, las cosas aparecen de muy distinta manera.

La técnica moderna no procede de la técnica medieval, no es su continuación. Las técnicas modernas deben mucho más al conjunto maldito de la brujería, la magia, la alquimia y la astrología. Estas actividades constituyen los antecedentes de la tecnología y es en ellas que hay que buscar su significación. Todas implicaban una exploración de los límites de la creatividad humana en los vastos dominios de la imaginación.

La historia muestra de qué manera en la Edad Media europea la técnica no era parte del saber establecido. En un mundo donde lo importante era la contemplación, el hacer técnico era un oficio regulado, pero no un saber. No es extraño tampoco que no haya casi referencias de historias o mitos populares que tuvieran que ver con tecnologías amenazantes y/o que inspiraran miedo en las poblaciones. Las fantasías de la población que concentraban todos los temores eran la magia, la alquimia y la brujería y, en todo caso, los otros, los judíos, los moros, los herejes, etc. La combinación de prácticas dudosas con extrañeza u otredad convertía a sus personajes —magos, brujas, alquimistas, etc.— en centro de atención, bajo la sospecha de prácticas diabólicas: utilización de flujos humanos, animales muertos, orgías, etc. No es extraño tampoco que este tipo de acusaciones fueran argumentos utilizados en la persecución de los otros. El miedo colectivo tenía, así, referentes claros y coherentes con el imaginario de la época.

En ese contexto, hay que destacar la alquimia y la magia relacionadas con la cábala judía. Magia medieval y alquimia compartieron algunos principios importantes con la cábala, que por aquel entonces formaba un corpus de cierta coherencia y de gran importancia. Este escenario permite interpretar la legendaria figura del gólem como símbolo de la tecnología.

La historia del gólem es un clásico judío, pero no de cualquier momento, sino del período de persecución en que los elementos judíos propiamente religiosos se acercaron a las prácticas mágicas y alquímicas. No es algo nuevo destacar algunas de las importantes coincidencias entre los principios alquímicos y cabalísticos, como el principio hermético «así en lo alto como en lo

bajo» o, sobre todo, la importancia de la palabra humana como reveladora de los secretos divinos.

El gólem es hoy algo atestiguado, aunque no por ello conocido. Su fama moderna comienza con la novela homónima de Gustav Meyrink y las películas de Paul Wegener, de las que conocemos la versión de 1920. Gershom Scholem lo interpretó en el contexto de la cábala y Borges lo retomó, entre otros textos, en su *Manual de zoología fantástica* y en un bello poema. Un gólem negro es un personaje de la película *Santo y Blue Demon contra el Doctor Frankenstein*, de los célebres luchadores mexicanos; participó en los cómics de Marvel como defensor de los judíos de la Varsovia invadida por los nazis, e incluso se lo vio en la temporada 18 de la serie *Los Simpson*, en el episodio 4 («Treehouse of Horror XVII»), cuya segunda parte se titulaba «You Gotta Know when to Golem» (la imagen estaba sacada de la película de Wegener). Asimismo, el periódico *Yediot Ahranot* de Tel Aviv publica un cómic muy exitoso de Uri Fink que se llama *The Golem. The Adventures of an Israeli Superhero* y que refleja en clave de humor las contradicciones y complejidades de la sociedad de su país. Por otra parte, no hay comentario de viajes turísticos a Praga que no haga mención del antiguo cementerio judío donde se encuentra la tumba de Rabbi Loew, el creador del gólem, y su antigua sinagoga, donde la sala que se prohibió abrir por temor a liberar sus restos sigue clausurada. La ciudad organiza además un festival de cine en el que se entrega el Gólem de Oro. Aunque estas referencias no son exhaustivas, permiten hacerse una idea de cómo se ha extendido la figura del gólem y ponen de relieve el lugar que ha ganado y la razón por la que hoy, más que en otros momentos, hay que ser cuidadoso al evocarlo.

Para aclarar la significación del gólem en el mundo judío es fundamental el texto «La idea del gólem en sus relaciones telúricas y mágicas», de Gershom Scholem (2005), pero para su relación con la tecnología es muy importante el célebre ensayo *Dios & Gólem, S.A.*, de Norbert Wiener (1964).

En este pequeño libro, Wiener considera con cierto detalle las consecuencias sociales de la cibernética, con particular referencia a la relación entre ciencia y religión. En este contexto, destaca tres cuestiones: las máquinas que aprenden, las máquinas que se reproducen a sí mismas y la coordinación hombre-máquina. Las respuestas tienen muy en cuenta el relato de la creación divina del Génesis:

El hombre puede hacer hombres a su propia imagen. Esto parece ser el eco o el prototipo del acto de creación, por el cual se supone que Dios creó el

hombre a Su imagen. ¿Puede ocurrir algo similar en el caso menos complicado (y acaso más comprensible) de los sistemas inertes que llamamos máquinas? (Wiener, 1998, p. 27).

A la pregunta por la tecnología como imagen y semejanza de su creador, de la misma manera en que el ser humano es creación de Dios, Wiener responde que sí, que el ser humano puede crear una máquina que sea creadora de máquinas. ¿Qué es una máquina para Wiener?: «Un dispositivo para convertir mensajes de entrada en mensajes de salida» (1998, p. 29), de manera que «una máquina puede generar el mensaje y el mensaje puede generar otra máquina» (1998, p. 32).

La idea de que la supuesta creación del hombre y de los animales por Dios, el engendramiento de los seres vivos de acuerdo con su clase, y la posible reproducción de máquinas, forman parte del mismo orden de fenómenos, es emocionalmente perturbadora [...]. Si fue una ofensa contra nuestro propio orgullo el que nos comparase con un simio, ahora ya nos hemos repuesto de ello; y es una ofensa mayor ser comparado con una máquina (Wiener, 1998, p. 39, énfasis mío).

Aquí entra el problema de la creación que ubica al ser humano en el lugar de Dios, en tanto creador de una criatura creadora, una actividad solo comparable con la magia, la alquimia de las transmutaciones o incluso la brujería, pero que, a más de cuarenta años del ensayo de Wiener, se hace cada vez más realista en sus límites y posibilidades. Sin embargo, en términos de imaginario social, la máquina creadora —a imagen y semejanza del ser humano— sigue viva acechando los sueños y desvelos de la sociedad.

Frankenstein vs. gólem

En mi opinión el gólem es una metáfora más adecuada para entender a las nuevas tecnologías que la historia de la monstruosa creación de Frankenstein. La criatura sin nombre del Dr. Victor Frankenstein implica una técnica entendida como reunión de partes que adquieren vida por la acción de la electricidad. Esto es adecuado para tecnologías mecánicas, anteriores a la era digital. Desde que una computadora se puso en marcha, el sueño de Leibniz y su sistema binario se hicieron realidad: un código universal al que poder traducir todo lo existente. Un código binario, exacto, al que todo puede adaptarse previa traducción de su «realidad» a claves de ceros y unos. Esto ya es un dato, pero aún hay más.

Desde que la genética habla del «código de la vida» con su cifrado y su «lenguaje», la metáfora misma se encamina a manifestar la vocación de la tecnología. No se trata solo de poder *traducir*, sino de poder *crear*. Ya lo advertía Wiener. Encontrar un código y la posibilidad de manipularlo para así convertir a las tecnologías en una segunda realidad: el cibernético, la realidad virtual, la simulación electrónica, etc.

Las nuevas tecnologías tienen como objetivo la creación del gólem. Un ser hecho no de retazos de cadáveres como Frankenstein, sino del fértil barro del río. Las materialidades de las tecnologías cada día tienen nuevos prototipos, cada día superan una nueva dificultad, pero el «código de la vida» aún no crea la autonomía del habla y, por lo tanto, inteligencia creadora. La clave parece seguir estando en un *software* que no solo haga *funcionar* un aparato, sino que *le dé vida autónoma* y lo haga a imagen del ser humano, un ser creador de otros seres semejantes.

El problema cabalístico con respecto al homúnculo de barro era encontrar la palabra clave que diera vida, que vivificara, que autonomizara la obra de las manos. El gólem en tanto ser amorfo o materia en bruto reclamaba con su presencia la búsqueda del código de la vida que, a semejanza del aliento divino, concediera la clave anímica. El gólem no tiene partes, y una palabra puede darle la vida... o retirársela y devolverlo al polvo.

Frankenstein vs. gólem muestra la disputa entre las metáforas propias de las técnicas mecánicas y las metáforas de las tecnologías digitales. Por un lado, las tecnologías de partes visibles unidas que establecen una cierta efectividad de semejanza (pisar es frenar o acelerar, girar es doblar, etc.) y, por el otro, una materialidad funcionando con conexiones y efectividad invisibles que, para la percepción del usuario, la hacen aparecer como magia.

Los horrores del siglo xx dejaron claro que los logros tecnológicos se relacionan con el mal de una manera casi misteriosa. Las tecnologías no son meros instrumentos, como lo es un cuchillo, en manos de gente malvada. La propia tecnología constituye ya una manera de enfrentar el mundo, un modo de tratarlo, de mirarlo y de definirlo.

Muchas perspectivas humanistas siguen esta idea de que la tecnología es un sistema sociotécnico, donde los aparatos llevan inscrita su pertenencia social y cultural. Como consecuencia, se ve el hacer tecnológico como cubierto de maldad. Y en el fondo se piensa que el ser humano, como en la historia bíblica de la torre de Babel, estaría usurpando el lugar de Dios, de manera que la valoración ética y política de la tecnología parece funcionar dentro del imaginario del hacer técnico como hacer descalificador de Dios. El ser humano ocupando su lugar, queriendo ser como él, se instala en el lugar del creador. La creación sería vista como el terreno maldito posedénico. Pensar la creación por fuera del imaginario del ser humano como creador segundo es un verdadero desafío para una reflexión rigurosa sobre la innovación tecnológica.

Se hace muy difícil pensar la tecnología por fuera del imaginario de la creación divina judeocristiana que ubica al ser humano como un armador, alfarero o artista, pero no como creador tecnológico. La creación tecnológica tiene vocación fáustica y su contracara, para los que con ella se desempeñan, es el *peso de la culpa*. No ha habido gran inventor ni gran científico que no se haya creído un enviado de Dios o un instrumento divino para el desarrollo de los verdaderos valores. Evidentemente, no hablo de los instrumentos divinos de la justicia de Dios en el mundo musulmán, sino, por ejemplo, de los científicos participantes del proyecto Manhattan durante y después de la Segunda Guerra Mundial o de los emprendimientos militares posteriores al 11 de septiembre de 2001.

Wiener llama «adoradores de artificios» a los apasionados tecnólogos y científicos que redirigen su actitud de adoración de Dios hacia los Artificios. Estos apasionados ven con beneplácito a las máquinas en tanto no tienen las limitaciones de los seres humanos —cansancio, pereza, lentitud, falta de precisión, etc.—. Por ello, el adorador de artificios postula delegar en las máquinas las decisiones que impliquen complejidad y que requieran objetividad. Estos adoradores de artificios, según Wiener, «van más allá de una curiosidad legítima y son pecaminosos en sí mismos» (1998, p. 43).

Sin embargo, lo que quiero destacar aquí es el papel de los «adoradores de Dios», no el sentido literal de la expresión, sino la actitud ética de condena o al

menos reticencia frente a la tecnología que simboliza. Detrás de la evaluación pesimista de la tecnología está la culpa de haber reemplazado a Dios como creador, de haberse vuelto autónomo. El imaginario creacionista occidental enmarca la reflexión de la tecnología y no deja ver las posibilidades de reflexión que pueden brotar desde otras perspectivas. Wiener sostiene, en este sentido, que «mientras sea posible hacer un autómatas [...] el estudio de su construcción y su teoría es una fase legítima de la curiosidad humana, y la inteligencia humana se estultifica cuando el hombre establece límites a su curiosidad» (1998, p. 43).

¿Cuáles son los límites de la curiosidad científica y tecnológica? Es clara la posición extrema del «adorador de artificios», su límite es el imperativo tecnológico —lo que puede ser hecho se hará—, pero ¿hay alguna otra referencia «intermedia»?

La modernidad inaugura la era de los territorios sin advertencias. El *non plus ultra* se convierte en su afirmación, en el imperativo de mirar para saber y de conocer para dominar. En los mapas de la antigua Roma decía *ubi leones* para advertir sobre la peligrosidad de pasar ciertas fronteras. Algo similar señalaban los dibujos de monstruos en los mares desconocidos de los mapas posteriores. Pero la modernidad inaugura el mapa sin límites ni monstruos y, desde la circunnavegación de Magallanes y Elcano, los territorios se dibujan sobre una esfera que, como tal, semeja lo perfectamente definido y contenido en sí mismo.

El gólem es una metáfora de la prohibición según la cual el esfuerzo del tecnólogo por lograr la perfección de su obra lleva la marca de su inutilidad o, al menos, de su futilidad. La tecnología, en este marco, siempre será interpretada como una creación segunda, como un ser que puede actuar de manera autónoma pero siempre imperfecta. Como tal, la tecnología no podrá crear; como los híbridos, no podrá procrear. No poder concebir es la señal de identidad de la obra humana en el imaginario creacionista. La procreación, en este marco, está reservada para el hijo, que es la «verdadera» imagen y semejanza del ser humano.

El miedo a la tecnología se dirige a la posibilidad de su independencia, a que se vuelva en contra del ser humano y, más aún, a que la obra del ser humano cree otro mundo. Dios creó al ser humano y lo puso en medio de un jardín. El ser humano, por su accionar desviado, creó otro espacio, el del destierro. La tecnología en tanto obra humana crea su propio mundo y, así como Dios vive encerrado en su jardín, el ser humano podría vivir en el encierro del mundo tecnológico. La tecnología, en tanto, tiene algo de la imagen del ser humano; constituye un espacio existencial al cual el ser humano debe adaptarse.

Paraíso y destierro o el alma de la tecnología

El miedo consiste en la imagen de una obra autónoma que se vuelve en contra de su autor, a semejanza de Adán y Eva que se escapan de las manos de su creador. La solución es el destierro de la criatura, desde un mundo armonioso hacia uno que le es hostil. En el espacio armonioso, creador y criatura pasean juntos a «la hora de la brisa». En el hostil, no pueden reunirse porque, en cierto sentido, en el relato del Génesis el destierro del ser humano es a la vez el destierro de Dios. Lo armonioso era el mundo donde ambos paseaban, pero que, debido al accionar autónomo del ser humano, dejó de serlo.

El miedo a la tecnología consiste en pensar que es posible que el ser humano sea desterrado del *mundo de la máquina*. El temor de los sindicatos al reemplazo de los trabajadores por nuevas máquinas y procesos es el aspecto superficial de un miedo mayor y distinto. No se trataría del reemplazo del ser humano en el terreno de la producción, sino de un cambio de territorio. Con la tecnología se crea un nuevo espacio, un mundo hostil emerge allí donde antes hubo armonía.

Tampoco puede interpretarse esta situación como un «miedo al cambio». No se trata de un cambio cualquiera, sino de la transfiguración de una realidad «adecuada» al creador por una realidad adecuada a la criatura. Aquí hay algo que enlaza con una profunda herencia del ludismo. Sus cultores destruyen las máquinas no por ellas mismas, sino porque no quieren el mundo que ellas crean a su imagen y semejanza. No es miedo a ser reemplazado ni miedo al cambio. Es conciencia de que un mundo hostil adviene como horizonte de un destierro. Un mundo que no puede ser predicho porque no obedece necesariamente a una lógica científica o a un «estudio de impactos». El nuevo mundo tiene leyes predecibles solo en parte y en el corto plazo, pero ni el mediano ni el largo plazo son tiempos en los que la tecnología se manifieste en su realidad.

La predicción tecnológica siempre es parcial y no puede asegurar sus principales impactos. Las predicciones de los gurús solo son adelantos de las inversiones de la industria y anuncios de los departamentos de *marketing* de las empresas tecnológicas. Funcionan como avisos y alertas para que el mercado se prepare para recibirlos; son formas más sofisticadas de publicidad y promoción.

La tecnología lleva impresa la falta de predicción de la acción humana. La racionalidad tecnológica, como dice Ellul, porque es humana es ciega. Los

supuestos fines a los que una tecnología responde no son más que el momento inaugural de su presencia. En su desarrollo las tecnologías constituyen un espacio de racionalidad en medio de un mar sin sentido y falto de objetivos. Aunque una determinada tecnología tenga metas y parezca responder a una necesidad que justifica su uso, el sistema tecnológico como conjunto no parece responder a ningún objetivo ni a ninguna necesidad.

Adán, gólem en las manos de Dios, recibió el aliento vital, el aliento divino. La palabra creó su mundo. El gólem del rabino Loew de Praga depende de la palabra clave, del código secreto que le dé vida, pero el ser humano por su naturaleza de criatura solo puede darle una vida segunda, débil, sin capacidad de habla. La tradición del gólem deja claro que el problema de la obra humana, la tecnología, no es la materialidad, sino la clave anímica. El código de la vida, la palabra creadora, el soplo vital; he ahí el problema tecnológico.

El cuerpo del ser humano acaba de ser descifrado en 3000 millones de «letras», de las que, de acuerdo a cómo se mezclen, resulta un ser vivo diferente, por ejemplo, una bacteria, un mono o un ser humano. Si eso es lo que podemos «leer» hoy, es muy probable que pronto se lo pueda crear como si de pronunciar una frase correcta se tratara. La digitalización de la realidad a través del tratamiento informático de los códigos genéticos, el ADN, etc., sugiere que estamos ante la posibilidad de que una computadora «pronuncie» la combinación clave. Una tecnología podrá por fin «desprogramar» los «defectos» del cuerpo humano y, sobre todo, «programar» un nuevo ser. Un universo reducido al código binario les permitirá a las tecnologías digitales escuchar la palabra divina y repetirla sin imperfecciones para, entonces, crear la perfecta imagen y semejanza de Dios.

Un posible desafío al pensamiento sobre la técnica no viene solo del castigo divino a Prometeo, como lo sugiere la historia de *Frankenstein o el moderno Prometeo*. El miedo a la tecnología es un temor modelado en el mito creacionista judeocristiano. ¿Qué consecuencias se podrían sacar si leemos los once primeros capítulos del libro del Génesis poniendo en el papel de Dios al ser humano y en el papel del ser humano a las tecnologías? El reto proviene de postular el miedo a la obra tecnológica como un temor a las propias capacidades del ser humano. Ya no se trataría de pensar las tecnologías a la manera de un gólem, un homúnculo imperfecto, sino de un «ser humano» a *imagen y semejanza* de su creador. La perspectiva que se abre podría ser desoladora no solo porque se abriría una ética de los adoradores de artificios, sino porque implicaría reconocer que estamos solos en el universo del espacio-tiempo y

en el cosmos del sentido, sin más referencias que las que nosotros mismos creemos (en tanto creencia y creación).

El miedo a la autonomía de la tecnología constituye una sospecha acerca de la posibilidad de que las máquinas tengan su propio principio anímico. El problema del gólem es el problema de su alma. En tanto su hálito no provenga del creador divino, sino de su cocreador, ser humano, el gólem será imperfecto y torpe, y, para los habitantes del vecindario tecnológico, su presencia constituirá una amenaza.

Los monstruos no tienen nombre o ¿a qué le teme el sistema tecnológico?

Si el tema del miedo a las tecnologías concentra todos los intereses de la ficción literaria y cinematográfica, hay otro del que solo puede darse cuenta en las entrelíneas de las acciones y los discursos de las empresas y los gobiernos. ¿A qué le temen las tecnologías? ¿Cuál es el miedo de las empresas tecnológicas y de los gobiernos de los países que las alojan?

Puede encontrarse una pista en la pregunta del Rabbi Loew de Borges frente a la visión de su obra imperfecta: «Y con algún horror. ¿Cómo (se dijo) / pude engendrar este penoso hijo? / Y la inacción dejé, que es la cordura».

Las tecnologías en tanto sistema parecen tener miedo a «parar» y a «mirar atrás». Las nuevas tecnologías son inconcebibles sin una cierta creencia en el progreso, en el mirar hacia adelante, en el acelerar el paso convencidos de un futuro mejor.

El sistema político empresarial de las nuevas tecnologías teme que la fe en el progreso se desvanezca. Algún tipo de convicción ciega sobre el futuro es necesaria para que las tecnologías sean posibles. Hasta principios del siglo xx se lo llamó «progreso»; desde la pos Segunda Guerra Mundial se lo llama «desarrollo» y se le agregan diversos adjetivos: «sustentable», «sostenible», «integral», etc. Mirar al futuro, mirar adelante, confiar en que todo será para mejor constituye una fe incuestionable desde la que las tecnologías se hacen posibles. Por ello el sistema tecnológico no se entendería sin un sector de fabricación de creencias y esperanzas colectivas. El *marketing* y la comunicación constituyen uno de los elementos clave en la conformación de la fe que sostiene a las nuevas tecnologías. Pero mirarlos desde una teoría conductista, como la promoción de productos o la búsqueda de los hábitos de consumo, no ayuda mucho para una correcta interpretación de su papel en relación con las nuevas tecnologías.

El *marketing* es la verdad, es decir, su actividad de «conquista de la mente del consumidor» implica la conformación de las representaciones, afectos y deseos de la sociedad tecnológica. En este sentido, entre lo no dicho y lo negado sobresalen las fuentes del miedo: dejar de mirar hacia adelante, perder la velocidad, mirar hacia abajo. Las nuevas tecnologías son imposibles sin algún tipo de creencia de la sociedad en el progreso. Perder esa fe y esa esperanza constituye el mayor de los miedos del sistema tecnológico actual.

Ni el gólem del Rabbi Loew ni el monstruo del Dr. Frankenstein tienen nombre. Las tecnologías han tenido siempre lo indefinido y lo ilimitado como un campo abierto de metáforas. El gran desafío de los promotores de las nuevas tecnologías es estimular la imaginación de los posibles usuarios y consumidores para que encuentren aplicaciones, usos. La ausencia de límites legales, presupuestarios, etc., es una solicitud recurrente entre investigadores y tecnólogos para «ejercer con libertad» su derecho de investigar sin restricciones.

La ausencia de límites es el único territorio de una imaginación creativa. Sin embargo, representa también el terreno donde puede perderse más fácilmente. En ese desierto ilimitado de la imaginación tecnológica, brota el miedo como una forma de supervivencia: no regresar, no hundirse, solo mirar adelante, caminar lo más rápido posible. Esos parecen ser los límites no cuestionados por el sistema tecnocientífico. El atrás, el regreso, el abajo y la lentitud son dudosos, equivalen a regresar a la prehistoria. El que se atreva a defenderlos es un neoludita, un enemigo del progreso tecnológico, un loco que no contempla «la realidad». Este es uno de los puntos que es necesario volver a pensar, porque las nuevas tecnologías no pueden pensarse a sí mismas sin una referencia al progreso, al avance y a la velocidad.

PARTE DOS. INTERLUDIO.

WALTER BENJAMIN, EL ONIROMANTE

6.

EL CRÍTICO Y LA ESPERANZA

Si, para usar una comparación, se quiere ver la obra en crecimiento como una hoguera en llamas, el comentarista está frente a ella como un químico; el crítico como un alquimista. Mientras que para aquél solo quedan como objeto de su análisis maderas y cenizas, para éste sólo la llama misma conserva un enigma: el de lo vivo. Así, el crítico pregunta por la verdad, cuya llama viva sigue ardiendo sobre los pesados leños de lo que ha sido y las ligeras cenizas de lo vivido.

Walter Benjamin

Walter Benjamin elevó la crítica literaria y cultural a lo más alto del pensamiento filosófico. Resulta difícil clasificar su pensamiento y sus posturas. Su obra aparece

irreductible a los modelos establecidos, está al mismo tiempo en el cruce de todas las rutas, en el centro de la compleja red de relaciones que se tejen en el medio judeo-alemán. Las vías que van de Berlín a Jerusalén (Scholem, Buber) o de Berlín a Moscú (Bloch, Lukács) se cruzan en él, y su pensamiento sutil y esotérico pasa a ser el fogón en que se concentran todas las contradicciones políticas y culturales de la *intelligentsia* judía de *Mittleuropa*: entre teología y materialismo histórico, asimilación y sionismo, romanticismo conservador y revolución nihilista, mesianismo místico y utopía profana (Löwy, 1997, p. 95).

Todo ello tiene como principal resultado una particular alquimia entre el elemento teológico y la reflexión marxista: «Mi pensamiento se relaciona con

la teología como el papel secante con la tinta. Está empapado de ella. Pero si pasara el papel secante, no quedaría nada escrito» (Benjamin, 2005, p. 473). Su teología es demasiado materialista para su amigo Gershom Scholem y su marxismo demasiado místico para su amigo Bertolt Brecht. Theodor W. Adorno, algo más atento a esta especial química creativa, lo seguía como discípulo; unos pasos más y las palabras con las que termina su *Minima moralia* podrían haber sido firmadas por el propio Benjamin:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica (Adorno, 2004, p. 257).

A Benjamin no le hizo falta conocer Auschwitz para dimensionar en su forma exacta la barbarie nazi y comprender la modernidad y su fe en el progreso como catástrofe. La perspectiva de la redención era la única posible. Por ello en su texto final, *Sobre el concepto de historia*, la esperanza corre de la mano del Mesías que, tras el fracaso del ángel de la historia, aparece como salvador y vencedor del anticristo. Esperar ese momento transforma cada segundo de la Historia en una oportunidad única de cambio radical.

El acompañante incógnito

Benjamin tuvo pocos pero fieles amigos que lo admiraron en vida (incluso sin comprenderlo) y cuidaron su memoria después de su muerte. Desde los sesenta del siglo pasado su presencia en los estudios universitarios ha ido creciendo, convirtiéndolo, por momentos, en un autor de moda (cfr. Smith, 1979; Gaber, 1986). Sobre todo, en pleno furor de la «posmodernidad», cuando se lo consideró como un profeta de los fragmentos y los márgenes de la modernidad o cuando se lo relacionó directamente con el anarquismo.

En el mundo de habla hispana, España y Latinoamérica, la recepción de su pensamiento ha tenido tanto éxito como dudosa comprensión (cfr. Sarlo, 2000; Barbero y Herlinghaus, 2000; Forster, 2003; Echeverría, 2005; Finkelde *et al.*, 2007). Tal vez porque, como sostuvo Scholem, en la prosa de Benjamin «reside su enorme aptitud para la canonización, casi podría decirse su aptitud para ser citado como una especie de Sagrada Escritura» (Scholem, 2003, p. 37). Posiblemente, como consecuencia de la citabilidad de su prosa, pueden encontrarse numerosas frases textuales de su obra en los programas universitarios, a la par de una escasez de indicaciones bibliográficas de lectura directa de sus escritos y de sus principales críticos.

Escondido entre las citas, Walter Benjamin sigue siendo un acompañante incógnito de múltiples estudiantes y estudiosos, muchos de los cuales aún no han percibido la profunda energía provocadora que alberga su pensamiento. Otros, unos pocos, atentos a su compañía, «abren los ojos» a lo que ya estaba ahí, mirado sin ser visto, vivido sin ser conocido. De ahí que sea un acompañante incógnito; a pesar de la incontable bibliografía secundaria, todavía se deja manifestar la fuerza de su pensamiento.

En la cultura cristiana, el acompañante incógnito tiene un estatus específico. El Evangelio de Lucas comenta un hecho sucedido a dos discípulos llamados «de Emaús». Caminando desconcertados y atribulados por la muerte del que habían interpretado como el Mesías, se les aparece un desconocido y les pide explicación acerca de tales sentimientos. Los caminantes le cuentan la historia del personaje que había despertado toda la esperanza en el cambio y el posterior fracaso y frustración. El acompañante desconocido reinterpreta la narración. Sus palabras los llevan a mirar los hechos de otra manera y les devuelven la esperanza. Al llegar, ya de noche, lo invitan a quedarse con ellos. Allí, en medio de la cena ritual, «se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero él desapareció de su vista» (Lc. 24:31).

Hace más de tres décadas que Benjamin acompaña la reflexión de quienes, frente a la alegría general de los que se creen partícipes de una sociedad-espectáculo, sienten el desánimo de la falta de crítica y del ascenso de la insignificancia (Castoriadis, 1997). Su presencia, como su proyecto intelectual, consiste en desaparecer en el momento en que se nos abren los ojos. Esto no significa que Benjamin sea un mesías, sino que su técnica de comentario, crítica y pensamiento basada en la cita y el montaje siguen su objetivo de acompañar, mostrar y desaparecer.

La cita, para Benjamin, es un procedimiento textual que interrumpe su contexto. Por ello su proyecto inacabado de los *Pasajes* elevaba la cita a su máxima capacidad expresiva, convirtiéndola en un objeto con valor propio:

Método de este trabajo: montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No hurtaré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, esos no los quiero inventariar, sino dejarlos alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándoles (Benjamin, 2005, p. 462).

En ello Benjamin ve la movilidad de lo estático, con lo que destaca su capacidad para encontrar los fragmentos que preceden o no formar parte de la totalidad; lo fluido en lo solidificado, lo inseguro en lo asegurado. A él le interesa el fragmento y, por eso, actúa como un traperero o pepenador cuyas técnicas son la cita, el montaje, el *collage* y el palimpsesto. Todo ello para *provocar*, es decir, *despertar e iluminar* la existencia:

El estancamiento en el real flujo de la vida, ese instante en que su curso se detiene, es perceptible como reflujo: el asombro es ese reflujo. Su verdadero tema es la dialéctica en estado de detención. Es la roca desde la cual la mirada se sumerge en esa corriente de las cosas que llegan [...]. Si la corriente de las cosas se rompe en esa roca del asombro, no hay diferencia entre una vida humana y una palabra (Benjamin, 1998, p. 29).

Las palabras como rocas enfrentadas al flujo de la vida y el reflujo como asombro hacen de la cita y el montaje un procedimiento fundamental de interrupción. Este es uno de los motivos por los que la cita en lo textual, el montaje en el cine y el gesto en el teatro épico tienen un papel revolucionario fundamental.

La interrupción es ese presente de suspensión o detención (tesis xvi) provocado por el pensamiento: «Cuando el pensamiento se detiene de repente en una constelación saturada de tensiones, provoca en ésta una sacudida en virtud de la cual la constelación cristaliza en mónada» (tesis xvii). Por ello disiente de Marx sobre la revolución como locomotora de la historia, para afirmar que «tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren» (Benjamin, 2006, p. 307). De esta manera, el procedimiento formal de la cita y el montaje constituyen para Benjamin la práctica del crítico y el pensador que, como el ángel de la historia, «quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer sus fragmentos» (tesis ix).

El uso de la obra de Benjamin como un producto más en la estantería de las bibliotecas universitarias ha despojado su pensamiento de toda la fuerza crítica que, entre otras cosas, le permitió anotar: «La experiencia de nuestra generación: [...] el capitalismo no morirá de muerte natural» (Benjamin, 2005, p. 678). Uno de esos últimos intentos de despojo lo ubicó al lado de los que defendían «los fragmentos» como resultado de la explosión de las totalidades, y el pastiche y el *collage* como maneras de entender la cultura y el arte de entre siglos. Frente a los numerosos ensayos de demoler la roca de la palabra benjaminiana para convertirla en arena de las playas universitarias, hay que recordar que leer a Benjamin implica aceptar la posibilidad de la interrupción, el suspenso y la detención como cambio social radical.

El crítico y el fulgor de la palabra

El crítico benjaminiano, en tanto alquimista, desarrolla la destreza de ver en los desechos y mendrugos la llama de lo vivo. No por su capacidad para el ilusionismo, como pueden suponer algunos, sino por su habilidad para preguntar «por la verdad, cuya llama viva sigue ardiendo sobre los pesados leños de lo que ha sido y las ligeras cenizas de lo vivido» (Benjamin, 1990, p. 15). Entre el fuego y los leños y cenizas, la pregunta del crítico plantea una disyuntiva: ¿la apariencia del contenido de verdad se debe al contenido objetivo o la vida del contenido objetivo se debe al contenido de verdad? La respuesta exige un nuevo comportamiento:

Se lo puede comparar con un paleógrafo frente a un pergamino cuyo texto desleído está cubierto por los trazos de una escritura más poderosa que se refiere a él. Así como el paleógrafo tendría que comenzar por la lectura de ésta última, el crítico debería hacerlo por el comentario (Benjamin, 1990, p. 15).

Lo que se esconde es el significado de las cosas reales, no la presencia. Y, por ello, se trata de buscar «la verdad en movimiento» y no tanto «la verdad en reposo»: «más el efecto temporal que el eterno» (Benjamin, 1990, p. 15). Tal vez por ello Adorno sostenía que Benjamin «se sumerge en la realidad como en un palimpsesto. Interpretación, traducción, crítica son los esquemas de su pensamiento», y que uno de sus procedimientos intelectuales fundamentales era «considerar los textos profanos como si fueran textos sacros» (Adorno, 2004, p. 554). Esos textos, para Benjamin, fueron las obras literarias, el cine, la fotografía, la ciudad, los escaparates, los edificios, los juguetes, etc., y el fuego que veía en ellos se refería a la modernidad como fantasmagoría y al progreso como producción de víctimas, ruinas y olvido.

Alquimista y paleógrafo, las metáforas para entender este particular trabajo de crítica están a lo largo de toda su obra:

Investigar el estado en que uno se encuentra cuando apela a las fuerzas oscuras es uno de los caminos más cortos y seguros para conocer y criticar dichas fuerzas. Ya que todo prodigio tiene dos caras, la de quien lo hace y la de quien lo recibe. Y no es raro que la segunda sea más instructiva que la primera, puesto que incluye su misterio (Benjamin, 1973a, p. 147).

Interpretar el prodigio de la técnica y la tecnología, por ejemplo, no desde la producción —quién lo hace—, sino desde el consumo —quién lo adopta y usa— revela el misterio, la significación y el sentido. De esta manera, se revela el terreno de la investigación: el prodigio y el misterio. O el de la constelación y el destino:

El alumno lee el abecedario mientras que el astrólogo lee el futuro en las estrellas. En el primer caso la lectura no acaba de desplegarse en sus dos componentes. Pero en el segundo, se hace patente el desdoblamiento en ambas capas: el astrólogo lee la constelación estelar en el cielo y, simultáneamente, en ella lee el futuro o el destino (Benjamin, 1991, p. 88).

Benjamin como astrólogo lee el futuro en las constelaciones o como fisiognomista lee en los rostros del París del siglo XIX el carácter y el destino de la modernidad. Para ello aprende a mantener una distancia natural con su «texto»; como el mago y el pintor, no invade ese espacio en el que la persona viva no renuncia a su aura:

La actitud del mago que cura al enfermo imponiéndole las manos, es distinta de la del cirujano que realiza una intervención. El mago mantiene la distancia natural entre él mismo y su paciente. Dicho más exactamente: la aminora sólo un poco en virtud de la imposición de sus manos, pero la acrecienta mucho por virtud de su autoridad. El cirujano procede al revés: aminora mucho la distancia para con el paciente al penetrar dentro de él, pero la aumenta sólo un poco por la cautela con que sus manos se mueven entre sus órganos. En una palabra: a diferencia del mago (y siempre hay uno en el médico de cabecera) el cirujano renuncia en el instante decisivo a colocarse frente a su enfermo como hombre frente a hombre; más bien se adentra en él operativamente. Mago y cirujano se comportan uno respecto del otro como el pintor y el cámara. El primero observa en su trabajo una distancia natural para con su dato; el cámara por el contrario se adentra hondo en la textura de los datos (Benjamin, 1973b, p. 43).

La curación mágica supone un «hombre frente a hombre»; la curación técnica necesita penetrar y cortar el cuerpo, lo que tiene su contrapartida en el «público» cuya actitud ante el teatro es de contemplación, mientras que frente al cine es la de hacer test y evaluar.

Alquimista, paleógrafo, adivino, astrólogo, fisiognomista, mago... las metáforas con las que Benjamin interpreta la tarea del crítico y del pensador son de oficios anteriores al modelo físico matemático de la ciencia y la tecnología. Así recupera oficios perdidos y mal vistos. Oficios y conocimientos «premodernos» y «precientíficos» que desaparecieron víctimas del «saber» moderno. De ellos rescata la posibilidad de pensar lo concreto, lo desechado, lo escondido, lo superfluo, los restos, la basura... y así, no se deja arrinconar ni reducir a un mero «técnico» o «científico» social. Dichas metáforas son una apuesta al pensamiento, a un pensamiento sin arbitrariedad y sin violencia que fija una perspectiva en la que «el mundo aparece trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme» (Adorno, 2004, p. 257).

Solo gracias a aquellos sin esperanzas nos es dada la esperanza

El aislamiento en que me encuentro desde hace tiempo se ha intensificado a causa de las actuales circunstancias [...]. El número de los que se encuentran a gusto en este mundo disminuye más y más.

Carta de Benjamin a Scholem, 11 de enero de 1940

La absoluta inseguridad sobre lo que traerá el próximo día, la próxima hora, domina desde hace semanas mi existencia. Estoy condenado a leer todo periódico [...] como una notificación dirigida a mí y a escuchar en toda emisión radiofónica la voz del mensajero de la desgracia.

Carta de Benjamin a Adorno, 2 de agosto de 1940

En aquellos días de peligro Walter Benjamin esperó en vano al Mesías. Quien lo acompañaba desde niño era el *hombrecillo jorobado*, su «genio protector gris» (Benjamin, 1982, pp. 136-139; cfr. Arendt, 2006, pp. 161-213). Ese pequeño testigo que vio al niño Walter

en el escondrijo, delante de la piscina de la nutria, en la mañana de invierno, en el teléfono del pasillo, en el Brauhausberg con las mariposas, en el patinadero, con las charangas, delante del costurero, inclinado sobre [su] cajón, en el Blumeshof y cuando estaba enfermo en la cama, en Glienicke y en la estación de ferrocarril (Benjamin, 1982, p. 139).

Y en Port Bou, en el instante en que las pastillas hacían efecto en su cuerpo, en ese momento habrá aparecido nuevamente para ser testigo de su última y solitaria decisión. Entonces Benjamin experimentó lo que ya sabía, «que eso de “toda la vida” que dicen pasa ante los ojos del moribundo se compone de imágenes que el hombrecillo tiene de nosotros» (Benjamin, 1982, p. 138). Y entonces, bajo el efecto de la distracción de sí mismo que produce el ser mirado por el enano jorobado, habrá visto que la película de su vida terminaba con la imagen del ángel de la historia cuyo horrorizado rostro, visto desde cerca, no era otro que el suyo, impotente, arrastrado por el viento de la catástrofe.

Lo expresó en su interpretación de Kafka, «hay muchísima esperanza, pero no para nosotros» (Benjamin 1973a, p. 208). Por ello recordó que para hacer justicia a su figura no se debía «perder de vista nunca [...] que fue un fracasado» (Scholem, 2003, p. 249; cfr. Benjamin, 1973a, p. 208). Como intérprete de

la modernidad, su muerte y su voz definen claramente la catástrofe, que «el final del proyecto moderno de historia es acabar con todas las esperanzas» (Mate, 2006, p. 167).

7.

EL ÁNGEL MIRA HACIA ATRÁS

*Tengo miedo del encuentro
con el pasado que vuelve
a enfrentarse con mi vida;
tengo miedo de las noches
que, pobladas de recuerdos,
encadenen mi soñar [...].
¡Pero viajero que huye
tarde o temprano detiene su andar!
Y aunque el olvido, que todo destruye,
haya matado mi vieja ilusión,
guardo escondida una esperanza humilde
que es toda la fortuna de mi corazón.
Alfredo Le Pera y Carlos Gardel*

*Sólo pensé en
correr y eso hice, sin
mirar atrás y sin ver a
nadie. Escuché tiros,
muchos tiros.
Osmauro Muri⁴*

Modernidad y atrás

La «modernidad europea occidental» (cfr. Beriain, 2005, p. 30 y ss.) se inicia y se caracteriza como apertura de las posibilidades del futuro y ruptura

⁴ Una de las 163 personas que el 29 de septiembre de 2005 saltaron la valla fronteriza que separa Ceuta de Marruecos en una avalancha de 600 «inmigrantes» entre los cuales murieron cinco «subsaharianos» y 108 resultaron heridos (cfr. Abad y Altozano, 29 de septiembre de 2005).

con el pasado. Una expansión indefinida de horizontes de avance que se materializa en la creencia incuestionable en el progreso. Desde finales del siglo XVIII se concibe la historia como un proceso de perfeccionamiento continuo y creciente de la humanidad. Con esta transformación el «espacio de la experiencia», el presente de la acción, se relacionaba con un nuevo «horizonte de expectativas» (cfr. Koselleck, 1993), creando una nueva situación por la que se justificaba el sacrificio de unas generaciones por la felicidad de las que vendrán. La acumulación de la abundancia permitiría, con el tiempo, su redistribución. La técnica daría los mejores argumentos de esta nueva situación de la sociedad moderna para *lanzarse hacia adelante*.

La *hybris* moderna busca el adelante con particular obsesión. En el mismo acto en que la sociedad europea se autodefinió como «moderna», tuvo que afirmar que venía de un pasado oscuro, de opresión y de ignorancia, con el que debía romper y del que debía escapar. La luz de la razón descubría la oscuridad de su pasado inmediato y la imaginación alimentó el deseo de una sociedad nueva hacia la que había que huir. El progreso, en tanto creencia incuestionable de la sociedad, convencía de la necesidad de *mirar siempre hacia adelante*, lo cual significaba también *no mirar atrás*. La modernidad es, en este sentido, un viajero que corre motivado por las promesas de su creencia y sin tener en cuenta su atrás. Un *atrás* que es el pasado que opera como la narración de «lo sucedido» en una relación causal con lo que en el presente se considera «bueno» y «deseable». Un atrás formado retrospectivamente desde los valores, individuos y sociedad privilegiados por su condición de «triunfadores» o «exitosos». En esa versión causal, que desde el pasado «demuestra» la necesidad de que «las cosas fueran así», los oprimidos y las víctimas son «daños colaterales» (por seguir con el vocabulario de moda en las guerras del siglo XXI). Aunque se ha hecho bastante para *contar sus historias y así hacer que su historia cuente*, no se narra la historia de los oprimidos y las víctimas porque «no conduce a nada», si —como se ha dicho— muchos de ellos «ni siquiera tienen documentos escritos».

La modernidad europea occidental, ya lo he comentado, tiene problemas con el «atrás» y el «abajo»; el «retroceso» y la «lentitud». El análisis de la circulación y del consumo de significaciones, metáforas y símbolos muestra el conjunto de creencias y esperanzas colectivas de la sociedad, sociedad que Walter Benjamin mira a trasluz de una modernidad cuyas significaciones ve materializadas en la arquitectura, la ciudad, la fotografía, etc. Benjamin

considera estos materiales significantes como una *fantasmagoría* que alimenta el *sueño* del que la sociedad no quiere despertar. En este sentido, la modernidad implica un reencantamiento de la sociedad a través de sus productos culturales.

La modernidad capitalista es un sueño colectivo del que es necesario despertar. En sus palabras: «El capitalismo fue una manifestación de la naturaleza con la que sobrevino un nuevo sueño onírico a Europa y, con él, una reactivación de las energías míticas» (Benjamin, 2005, K1a,7). Por ello, estudiando la modernidad, «se propone abrir una perspectiva histórica en el análisis de las correspondencias que existen entre el moderno mundo de la técnica y el arcaico mundo simbólico de la mitología» (Ibarlucía, 1998, p. 18). La riqueza del análisis benjaminiano proviene de su particular concepción de la modernidad como sueño y fantasmagoría (cfr. Buck-Morss, 1995, 2004) y su original filosofía de la historia (cfr. Mate, 2006). Sobre el trasfondo de estas perspectivas reflexionaremos acerca del *atrás* como fantasmagoría de la modernidad.

La prohibición de volver la mirada

«Lo pasado, pisado» dice el refranero. El «atrás» es «lo caminado» y está resguardado por la prohibición ancestral de «mirar hacia atrás», de «volver la mirada». Tanto en la tradición semítica como en la griega el castigo divino pesa sobre la mirada retrospectiva.

En el libro del Génesis, Lot recibe el permiso de salir para salvarse de la destrucción de Sodoma y Gomorra con la condición de no mirar atrás ni pararse. «Su mujer miró hacia atrás y se convirtió en estatua de sal» (Gn. 19:26). Ya antes, el mismo Génesis relata que, tras la expulsión de Adán y Eva del paraíso, Dios se había asegurado de que no regresaran al jardín del Edén y al árbol de la vida, resguardándolo con querubines y una «llama de espada fulgurante» (cfr. Gn. 3:24). La gran tentación de los seguidores de Moisés en el desierto era la nostalgia por la comida de Egipto: «¡Cómo nos acordamos del pescado que comíamos en balde en Egipto, y de los pepinos, melones, puerros, cebollas y ajos! En cambio, ahora nos encontramos débiles. No hay nada. No vemos más que el maná» (Nm. 11:5-6).

Yahvé lo reprocha a través del profeta: «Se volvieron de espaldas, por no darme la cara» (Jr. 7:24). En el caso del jardín del Edén, «no mirar atrás» significaba no regresar a la bienaventuranza del Paraíso. Algo similar sucedía en el desierto. Egipto era sinónimo de comida. En el caso de Sodoma y Gomorra, ¿habría algo «bueno» que recordar y extrañar? Independientemente de lo que fuera, lo que atraía no debía ser mirado.

La tradición cristiana consagra el mirar hacia delante. El evangelista lo expresa claramente: «Le dijo Jesús: nadie que ponga la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino de Dios» (Lc. 9:62). Y Pablo lo tiene como consigna de vida cristiana: «Una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta» (Fil. 3:13-14).

Virgilio y Ovidio, desde otra tradición, narran el viaje de Orfeo al Hades en búsqueda de Eurídice, su amada (cfr. Virgilio, *Georg.* IV 453-527; Ovidio, *Met.* X 1-90; XI 1-66; véase también Séneca, *Herc. furens* 569-591; *Herc. Oetaeus* 1031-1101). Orfeo salva todos los obstáculos y consigue el permiso de retornar con Eurídice, pero con la condición de que ella lo siga y de que él no vuelva la mirada hacia atrás hasta que hayan abandonado totalmente el inframundo. Según lo convenido, Eurídice seguía a Orfeo en el camino hacia la luz, pero, en el momento en que estaban a punto de abandonar las oscuras profundidades, Orfeo no pudo soportar la tentación y se volvió para mirarla. Cuando

esto ocurrió, Eurídice fue arrastrada hacia el Hades por una fuerza irresistible. Ella desaparece definitivamente y él queda —en la versión de Ovidio— como «petrificado anímicamente» (Albrecht, 1995, pp. 17-33; cfr. González Delgado, 2003, pp. 7-35). De todas maneras, frente a la prohibición occidental de volver la mirada, existen otras formas de actuar.

El pasado está delante, el futuro detrás

El que mira lo hace «hacia el frente». «Adelante» está lo que viene cuando uno camina y se mueve. Por ello se dice que se «avanza», porque se camina hacia delante. De esta percepción deriva la consideración de que el «futuro» está adelante, está en frente, es hacia lo que nos dirigimos cuando caminamos. Casi todas las lenguas se hacen eco de esta concepción espacial del tiempo derivada de la corporalidad humana. De ahí que casi todas las culturas e idiomas no solo caractericen el tiempo con propiedades del espacio, sino que atribuyan al futuro una posición espacial delante del hablante, mientras ubican el pasado detrás.

El caso del pueblo aimara⁵ es el primero documentado que se aparta de este modelo típico. Ellos tienen una particular concepción del tiempo expresada en el idioma y en la gestualidad.⁶ La palabra aimara que indica el pasado (*nayra*) significa literalmente ojo, a la vista o al frente. La palabra que se traduce como futuro (*qhipa*) quiere decir detrás o a la espalda. La palabra *qhipuru*, que se traduce como mañana, combina *qhipa* (atrás) y *uru* (día), siendo literalmente «día que está a la espalda». La expresión *nayra mara*, que significa «año pasado», literalmente dice «año adelante».

En cuanto a los gestos que acompañan sus palabras, los aimaras, especialmente los más ancianos (menos conocedores del español gramaticalmente correcto), cuando hablan de futuro indican un espacio detrás de ellos, ya sea apuntando directamente con el dedo o por encima del hombro. Por el contrario, al hablar de pasado indican un espacio delante de sí mismos con sus manos y brazos, más próximos al cuerpo para el presente o el pasado cercano, y con todo el brazo extendido para indicar épocas antiguas. Es decir, usan los mismos gestos a los que estamos acostumbrados, pero exactamente «al revés».

El idioma aimara concede gran importancia al hecho de que el hablante haya presenciado o no un acontecimiento o acción. Cuando hablan de

5 «El aimara altiplánico, o simplemente aymara, es un lenguaje andino hablado por un millón seiscientos mil personas, en las proximidades del lago Titicaca. Más precisamente, según los últimos censos de Bolivia y Chile (1992) y del Perú (1993) existen 1 237 658 aymaristas bolivianos, 296 465 aymaristas peruanos y 48 477 aymaristas chilenos. También existen varias comunidades de las provincias argentinas de Salta y Jujuy que se autoproclaman aymaristas aunque no hablen esta lengua» (Aymara.org).

6 En este comentario sigo a Núñez y Sweetser (2006). He utilizado una versión anterior titulada «Aymara, where the future is behind you: convergent evidence from language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of time» (<http://www.cogsci.ucsd.edu/~faucou/BEIJING/nunez-sweetser.pdf>).

períodos de varias generaciones, el eje es «adelante-atrás», con ellos —los hablantes— en el punto central. Pero, si hablan de períodos de tiempo dilatados, sus gestos señalan de izquierda a derecha, excluyéndose ellos mismos.

Entre los visitantes de los pueblos precolombinos es recurrente hablar de la diferencia en la concepción del tiempo, como indican, por ejemplo, el «ahorita» de ascendiente mexicana o el «ahicito» de influencia quechua. La «gran paciencia» de los aimaras no juzga excesivo esperar medio día un transporte que los lleve al mercado. El visitante acostumbrado a la planificación, los horarios medidos cuantitativamente y las duraciones previstas sufre —rara vez disfruta— esta experiencia.

El resultado de tal concepción es que —como sostiene Martha Hardman, antropóloga de la Universidad de Florida— «si usted no puede ver el futuro, la planificación pierde parte de su importancia» (en Spinney, 24 de febrero de 2005). Y con ello, pierde su sentido la idea de progreso (o su sucesora, el desarrollo —sustentable, sostenible, etc.—, cfr. Cabrera 2006, pp. 91-123), corazón de la fantasmagoría moderna.

De todas maneras, habría que recordar que la importancia de la planificación se basa en la imagen de futuro, en las previsiones y en las expectativas. El futuro solo existe como apuesta (capitalista, revolucionaria, social, personal, o la que fuera). El futuro es pura imagen. Por el contrario, el pasado fue real, existió. Por lo tanto, la imagen del pasado existe *a partir* de algo, es *reconstrucción de algo* que se supone existió con relativa independencia de los sujetos. Lo que el ser humano «tiene» es el presente y el pasado y, en ese sentido, es más «realista» mirar el pasado —que sucedió y por lo tanto puedo conservar de alguna manera— que mirar hacia adelante donde *no hay nada que ver*.

El atrás y el giro benjaminiano

«Tener el pasado frente a los ojos» y «mirar hacia atrás» tienen connotaciones muy diferentes. La primera expresión —con sus variaciones— sugiere recordar, tener presente lo sucedido. La segunda connota añoranza, es decir, un detenerse a recordar con pena una ausencia o una pérdida.

El *tener el pasado ante la mirada* sugiere la presencia de una imagen para no repetir los errores que ya se han cometido. Sería el requisito para protegernos a nosotros mismos de los errores de otros en el pasado y sus posibles efectos negativos y, en ese mismo sentido, podría servir también para recordar las salidas y soluciones ya experimentadas. El decir popular afirma que «el ser humano es el único animal que mete la pata dos veces en el mismo agujero». ¿Por qué? Porque para el animal el pasado ocurre a la manera de «tener el pasado ante la mirada», adiestramiento del individuo y memoria genética de la especie. El ser humano olvida y recuerda selectivamente.

La expresión *mirar hacia atrás* entraña detenerse, girarse y sentir la pérdida. No busca protegerse de los errores de los otros, sino simpatizar (*sensitir-con*) con las personas, sus acciones y su destino. El que mira atrás no solo busca «aprender» mirando los errores y aciertos de otros, sino también recordar al otro aun a costa de la eficacia de la propia acción.

El ser humano, al contrario del animal, puede reconsiderar lo pasado. Tiene la libertad de reinterpretarlo y recrearlo. Mirar atrás puede ser, incluso, una manera de ensayar nuevas posibilidades de acción, de adaptación y de sobrevivencia. En los animales el pasado se vuelve instinto, en el ser humano, permanece como un territorio siempre por explorar.

Estas frases —*tener el pasado ante la mirada* y *mirar hacia atrás*— connotan dos modos muy diferentes de la memoria. La primera se refiere al recuerdo como la acción de traer a la conciencia hechos y personas del pasado para «aprender», esquivar los errores y repetir los aciertos. Los historiadores preparan ese saber. En el segundo sentido, la memoria se comunica con el pasado para recordar, celebrar y revivir a los antepasados.

Los matices de la mirada al pasado permiten entrar en lo que Benjamin llamó «el giro copernicano en la visión de la historia». De acuerdo con ello, la práctica de la historia no se muestra como *reconstrucción*, sino como *interpretación* y, en ella, el pasado aparece como fundado en la actualidad (cfr. Tiedeman en Benjamin, 2005, p. 26).

El giro copernicano en la visión de la historia es éste: se tomó por punto fijo «lo que ha sido», se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despierta. La política obtiene el primado sobre la historia [...], el despertar es la instancia ejemplar del recordar: el caso en que conseguimos recordar lo más cercano, o más banal, lo que está más próximo [...]. Hay un saber-aún-no consciente de lo que ha sido, y su afloramiento tiene la estructura del pensar (Benjamin, 2005, K1,2).

El giro copernicano en la mirada de la historia busca «leer en la vida y en las formas perdidas y aparentemente secundarias de aquella época, la vida y las formas de hoy» (Benjamin, 2005, N1,11). Esto supone transformar, a través de la política, la mirada histórica de lo que ya ha sucedido, con lo cual queda de manifiesto el objetivo del proyecto intelectual de Benjamin:

Destruir la inmediatez mítica del presente, no insertándola en un continuum cultural que afirma el presente como su culminación, sino descubriendo aquella constelación de orígenes históricos que tiene el poder de hacer explotar el “continuum” de la historia. En la era de la industria cultural, la conciencia existe en estado mítico, de ensoñación, estado contra el cual el conocimiento histórico es el único antídoto (Buck Morss, 1995, p. 14).

El cambio radical de este punto de vista apunta a romper la causalidad ingenua en la interpretación histórica y, de esa manera, construir un presente cualitativamente distinto como un *ahora* de salvación. El *mirar atrás* se manifiesta, así, como sinónimo del despertar que culmina en la «imagen dialéctica» en la cual «lo que ha sido de una determinada época es sin embargo a la vez “lo que ha sido desde siempre”» (Benjamin, 2005, N4,1). Es decir, muestra los fenómenos histórico-sociales como si fueran fenómenos naturales históricos y con ello inicia otra mirada, la que descubre las oportunidades revolucionarias: la que «frotándose los ojos, reconoce precisamente [...] [la] imagen onírica en cuanto tal» (Benjamin, 2005, N4,1).

Si la modernidad es un sueño del que es necesario despertar, la iluminación profana y las imágenes dialécticas son los «instrumentos» para interpretar ese mundo y sus fantasmagorías: la ciudad, la arquitectura, los pasajes, las

exposiciones universales, la fotografía, el cine. Para Benjamin, las imágenes dialécticas tienen un «canon»: en el siglo XVII es la alegoría y en el siglo XIX es la novedad:

Lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía. Es el origen de un brillo imposible de eliminar en las imágenes producidas por el inconsciente colectivo. Es la quintaesencia de la falsa conciencia, cuyo agente incansable es la moda. Este brillo de lo nuevo se refleja, como un espejo en otro, en *el brillo de lo siempre otra vez igual* (Benjamin, 1998, p. 46, énfasis mío).

La novedad es el canon de la modernidad, lo nuevo siempre lo mismo. La recurrencia del sueño colectivo expone la mercancía como lo que es, un fétiche (Benjamin, 1998, p. 45). La mercancía no puede *mirar atrás* porque se expondría, en palabras de Benjamin, como una forma detenida de historia, una cosificación de su naturaleza bajo la cual yace el potencial humano de cambio social. Esta consideración de la modernidad nos ayuda a entender el pensamiento de Benjamin que culmina en su particular filosofía de la historia y en su crítica a la idea de progreso.

El pasado y la mirada del ángel de la historia

La filosofía de la historia de Benjamin encuentra su punto culminante en las tesis que componen *Sobre el concepto de historia*, redactadas poco antes de su muerte y con todo el peso del exilio y la persecución fascista sobre su espalda. En ellas aparece la importante y conocida figura alegórica del ángel de la historia (sigo la traducción de Mate, 2006).

Mediante una interpretación de un cuadro de Paul Klee, que había comprado en 1921 y que consideraba una de sus pertenencias más queridas, Benjamin reinterpreta el progreso de la historia. El ángel se aleja de algo «a lo que está clavada la mirada». «Sus ojos están desencajados, la boca abierta, las alas desplegadas». «El ángel marcha como un heraldo delante de la tempestad que en términos profanos se llama progreso. Anuncia el futuro del que proviene, pero su rostro está vuelto hacia el pasado» (tesis IX). El ángel es el mensajero de un futuro que no ve ni verá y el observador de un pasado que se le revela «como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies». Él quiere «detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido». Pero el ángel es un mensajero fracasado porque «desde el paraíso sopla un viento huracanado [...] que le empuja irresistiblemente hacia el futuro» (tesis IX). Lo que los seres humanos llaman progreso «es ese huracán» que lo arrastra hacia la frustración y la desesperación.

La perspectiva de la *mirada ángel de la historia* obliga a repensar la necesidad no solo de recuperar el pasado (al modo de los historiadores), sino de rescatar la memoria como construcción de sentido y valoración. Así, la filosofía de la historia benjaminiana permite recuperar un marco para pensar la especificidad del imaginario moderno del *atrás* y del *no mirar atrás*. La comparación con los aimaras muestra la «racionalidad» de otras construcciones de referencias espacio-temporales.

No se trata de diseñar un nuevo tradicionalismo rescatado de una visión premoderna entendida como el valor normativo al pasado. El *atrás* no es simplemente el pasado, es, ante todo, el lugar de los *atrasados*. «Estar atrasado» puede entenderse, en un primer sentido, respecto del reloj o de algo esperado (la conclusión de un proyecto o una actividad, la salida o llegada del tren). Los *atrasados* no son solo los que están fuera de la hora de la modernidad, sino también los que llegan tarde a incorporarse al tren del progreso. *Atrasado* puede referirse también a la condición de anticuado o desfasado (una idea o persona). Pero también hay otro sentido, el que

connota acumulación, por ejemplo, «tener trabajo o cuotas atrasadas». Así, la primera acepción del *DLE* dice: «Adj. Que está empeñado o tiene deudas».

La modernidad avanzó gracias a la deuda que contrajo con aquellos que pagaron con sus vidas y su esfuerzo el progreso. La «sociedad moderna» tiene una deuda con generaciones de seres humanos en diversas regiones geográficas porque, gracias a su «sacrificio» (sufrimientos, frustraciones, pobreza, explotación, muerte, etc.), realizó su «sueño». La «sociedad moderna» es la que resultó de unos beneficios que le llegaron a tiempo. Tal vez por ello se habla del «precio» del progreso. Los modernos somos avanzados solo en el sentido de estar delante de otros. Pero ¿en qué sentido estamos adelante? «Avanzada» se utiliza en la terminología militar. Y, en ese sentido, los avanzados fueron aquellos que estuvieron en el frente, como avanzadilla de la modernidad, los que murieron en el frente de batalla.

Con toda justicia podría decirse que, contrariamente a lo que se imagina, nosotros, los habitantes de la «modernidad europea occidental», somos los atrasados. Los que tenemos deudas contraídas con la avanzada de la modernidad. Nosotros entramos detrás de ellos. Por un extraño giro exculpatorio, la actual modernidad triunfante se ve a sí misma como avanzada que debe mirar hacia adelante. Ni atrás ni «abajo», al «tercer mundo» o al «subdesarrollo». En todo caso, la mirada hacia abajo no es para hacer justicia, sino caridad religiosa o laica a través de porcentajes y acciones no gubernamentales.

Llegamos después y gracias a otros. El que evalúa mira hacia atrás para medir el avance, con *el pasado ante la mirada*, pero no ve las sombras ni escucha la voz de las esperanzas no cumplidas de las víctimas. El presente es el cumplimiento de las esperanzas de los que sobrevivieron darwinianamente, y cuando se evalúa se mide el avance respecto de esos proyectos. Una evaluación supone el pasado como punto fijo con el que comparar. El pasado solo es un punto fijo para un tiempo presente que es el cumplimiento de los deseos de los victoriosos. Por el contrario, si dejamos que el pasado se mueva, aparecerán las esperanzas de los perdedores y los marginados. *Mirar atrás* es tomar el pasado, en sentido benjaminiano, como espacio vivo y en movimiento. El pasado frustrado recuerda la vida en lo muerto, lo móvil en lo fijo, lo por hacer en lo ya hecho.

«La verdadera imagen del pasado se desliza veloz. Al pasado sólo puede detenerse como una imagen que, en el instante en que se da a conocer, lanza una ráfaga de luz que nunca se verá» (tesis v). Recuerda Benjamin que el

pasado no está ahí inmóvil, sino que se mueve fulminante: «Conocerlo es fijar una imagen de él, asunto nada fácil, ya que sólo hay un instante en que su aparición se cruza con nuestra mirada» (Mate, 2006, p. 108). La exposición del pasado debe quedar impresa en el presente como en una fotografía y, así, permanecer resguardada. Pero Benjamin da un paso más:

Articular históricamente el pasado no significa «conocerlo como verdaderamente ha sido». Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro [...]. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla. El Mesías no viene sólo como redentor; también viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer (tesis vi).

Capturar ese momento fugaz llamado pasado no significa reconstruir los hechos «como verdaderamente han sido» porque «ese pasado que ahora se nos presenta, se hace presente por primera vez. Ese aspecto del pasado es nuevo, y solo puede ser visto en este momento» (Mate, 2006, p. 114). Benjamin agrega algo más. El «instante de peligro» como momento clave para captar el pasado. *Sentir* el peligro, semejante a lo que se dice del instante ante la muerte cuando toda la vida pasa como una instantánea por la conciencia del ser humano.

Atrapar ese instante huidizo y veloz llamado pasado y hacerlo desde la conciencia del peligro para que el simple conocimiento del pasado dé lugar a la justicia. Historia y memoria hacen referencia al pasado, pero suponen dos formas muy diferentes de olvido: «No es lo mismo el olvido en el sentido de desconocimiento del pasado, que el olvido en el sentido de no dar importancia al pasado. En el primer caso el olvido es ignorancia y, en el segundo, injusticia» (Mate, 2006, p. 120).

Lo que está en juego es la justicia no solo con los vivos y triunfantes, sino también con los vivos y oprimidos y, por supuesto, con los muertos. La justicia de la memoria supone una política para vivos y muertos. Es justicia para los oprimidos de hoy y los de ayer. Desde la posición de atrasados, la modernidad debería poder hacer justicia con los oprimidos y las víctimas.

El tren del progreso no tiene atrás

La verdadera imagen del *tren de la modernidad* se reveló cuando el ferrocarril de la revolución (Marx, Lenin) y del progreso (capitalismo) se convirtió en el tren del nazismo que se dirigía hacia los campos de concentración. Como una de sus consecuencias, la política de reconstrucción después de la Segunda Guerra Mundial estrenó un nuevo concepto: el desarrollo. En 1948 lo utilizó la Asamblea de las Naciones Unidas y en 1949, el presidente de Estados Unidos, Harry Truman. En ese momento los países comenzaron a dividirse en «desarrollados» y en «insuficientemente desarrollados» o «subdesarrollados» (unos años después se los edulcoraría como «países en vías de desarrollo»). Así se separó políticamente el «progreso económico» del «progreso social» y se postuló la necesidad de llevar «conocimiento técnico» y tecnología a esos países como motores para su crecimiento.

Lo que hoy se llama «desarrollo sostenible», con todos sus matices, camina en esta misma dirección, la que marca su principal metáfora desde el siglo XIX: el tren. Esta metáfora condensa el avance seguro e imparable («sobre rieles») y también establece diferencias: la locomotora y el resto, los vagones de primera clase y los últimos, los que viajan en él y los que quieren subir, los que conducen y los que obstaculizan, etc. Un ejemplo de estos días (los de la escritura) referente a la «crisis económica»: afirma un titular que «América Latina teme una vuelta atrás» y la nota comienza con las palabras de «un veterano funcionario» del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), que celebraba su reunión anual en Medellín, Colombia. La nota comienza así:

Ésta es una crisis sin precedentes y en esta parte del mundo (hemos visto muchas. *Hasta ahora se quemaban los vagones de cola, pero esta vez es la locomotora la que está en llamas [...]*. El incendio que la crisis económica global está causando en EE. UU. y Europa *amenaza con hacer descarrilar* a los países latinoamericanos tras seis años de bonanza y estabilidad política (Prados, 29 de marzo de 2009, énfasis mío).

Una crisis económica es como el incendio del tren en el que viajamos, como los hay muchos «en esta parte del mundo», eso no es noticia. Esta crisis es grave porque se quema la locomotora y no uno de los últimos vagones. Los vagones de atrás no representan problema, ya están acostumbrados a vivir entre fuegos y, en caso de riesgo para el tren, se desenganchan.

Parece una locura mirar atrás porque podríamos ver el rostro de los que se queman, los pedazos que caen y el humo y la pestilencia que queda en el aire al pasar. Adelante el aire es limpio y se ve claramente, aunque, como he recordado, en el futuro no hay nada que ver. Atrás, lo que vemos, el humo y el olor, nos daría otra imagen muy distinta del avance, la del ángel, «una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas».

Una visión así en el año 1940 puede parecer justificada, pero hoy alguien podría sugerir que se trata de una posición catastrófica y alarmista. Sin embargo, desde hace casi tres décadas las ciencias sociales están formulando conceptos como «efectos perversos», «peligros», «consecuencias no deseadas», «riesgo», «contingencia» «ambivalencia», etc. Cada uno, en su particularidad y en su marco teórico, busca explicar la acción humana en la modernidad. Lo hacen «evaluando» —*con el pasado ante su mirada*— y «proyectando» —*mirando hacia adelante*—. Su contemplación constituye un esfuerzo por secularizar el *destino* y la *fortuna*. Pero habría que reflexionar seriamente: ¿en qué medida esta secularización no implica una voluntad por domesticar el mal y la tragedia, y con ello reforzar la mirada hacia adelante, la que cree en el progreso darwiniano?

La conciencia y las políticas ecológicas, por ejemplo, aparecen como una «buena» consecuencia de estas teorías, deliberando sobre las «responsabilidades de las generaciones actuales para con las generaciones futuras» (cfr. Unesco, 1997). ¿Qué sucedería si se reflexionara desde una *mirada hacia atrás*, es decir, desde una política que abarcara no solo a los que no existen aún hacia adelante, sino también a los que se les niega la existencia en el pasado? Los que murieron como víctimas, marginados y oprimidos que dejaron de existir para la historia y la memoria, aquellos que tras el «crimen físico» sufrieron y sufren el «crimen hermenéutico» del olvido (Mate, 2006, p. 27).

Los conceptos citados —«consecuencias no deseadas», «riesgo», «contingencia», etc.— parecen espejos retrovisores que permiten conducir sin cuestionar el camino elegido. Por el contrario, a Benjamin «le interesan las víctimas por sí mismas y no sólo su plusvalía significativa para los vivos», lo que supone reconocer «la vigencia de los derechos —y por lo tanto de las esperanzas— insatisfechas de las víctimas» (Mate, 2008, p. 204). Para ello no es suficiente evitar los puntos ciegos a través de espejos retrovisores; hay que detenerse, girar y mirar de frente. Y así postular que la modernidad es producción sistémica de víctimas y marginación basada en el olvido. No hay modernidad, tal como se la define desde la idea de progreso (con

sus sinónimos, matizaciones y metáforas), sin injusticia. Ese «progreso», parafraseo a Reyes Mate, es el fin —en sus dos sentidos, como término y objetivo— de la humanidad. ¿Qué sucedería si la humanidad se convirtiera en término y objetivo del progreso? (cfr. Mate, 2006, p. 166).

El atrás, desde donde procede la necesidad de la memoria y la justicia

Allí donde fracasó el ángel de la historia, Benjamin anuncia al Mesías, que no solo viene como redentor, sino también como vencedor del Anticristo (tesis VI). Su espera hace que cada segundo se convierta en una oportunidad revolucionaria (cfr. tesis XVIIa, tesis XVIII). El ángel fracasa porque no puede «despertar a los muertos» ni «recomponer los fragmentos».

El pasado no es solo materia de historiadores. Entre la fidelidad de la memoria y la verdad de la historia hay que tomar una decisión en «nuestro» escenario.

El pasado lleva consigo un índice secreto que le remite a la redención [...]. ¿Acaso no flota en el ambiente algo del aire que respiraron quienes nos precedieron? [...]. Si esto es así, entonces existe un misterioso punto de encuentro entre las generaciones pasadas y las nuestras. *Hemos sido esperados sobre la tierra. A nosotros, como a cada generación precedente, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene sus derechos* (tesis II, énfasis mío).

Como el Mesías, fuimos esperados y como él tenemos una fuerza redentora. Desde la perspectiva de Paul Ricœur, esto significa que el debate entre memoria e historia debe ser decidido por «el destinatario del texto histórico» —«en él mismo y en el plano de la discusión pública»— que es «el ciudadano sagaz». Y continúa: «El trabajo de memoria alcanzaría su objetivo si la reconstrucción del pasado lograra suscitar una especie de resurrección del pasado» (Ricœur, 2003, p. 649). El sentido de la historia no depende del historiador, «sino del ciudadano que prolonga los acontecimientos del pasado» (Ricœur, 2003, p. 650), una prolongación que «resucita» o «redime», no cualquier pasado, sino el de los vencidos y las víctimas. «Es tarea de la historia adueñarse de la tradición de los oprimidos», afirma Benjamin (en Mate, 2006, p. 311).

Esta perspectiva de contemplación hacia el pasado ayuda a entender la incapacidad de la modernidad para la mirada retrospectiva. El imperativo moderno puede resumirse: ¡Corre! No mires atrás. Probablemente no sea la melancolía la que hace problemático el atrás. Ni estatua de sal ni petrificación de nuestras almas, el atrás amenaza con su reclamo de justicia y su capacidad para sugerir otras miradas y percepciones del presente. La modernidad, como el viajero que huye, deberá en algún momento detener su andar.

8.

EL DIARIO DE MOSCÚ Y LA OTRA MALETA

*El bastón, las monedas, el llavero,
la dócil cerradura, las tardías
notas que no leerán los pocos días
que me quedan, los naipes y el tablero,*

*un libro y en sus páginas la ajada
violeta, monumento de una tarde
sin duda inolvidable y ya olvidada,
el rojo espejo occidental en que arde*

*una ilusoria aurora. ¡Cuántas cosas,
láminas, umbrales, atlas, copas, clavos,
nos sirven como tácitos esclavos,*

*ciegas y extrañamente sigilosas!
Durarán más allá de nuestro olvido;
no sabrán nunca que nos hemos ido.*

Jorge Luis Borges

Entre el hielo exterior y el fuego interior

El *Diario de Moscú* registra las experiencias del viaje que Walter Benjamin realizó a esa ciudad entre el 6 de diciembre de 1926 y el 1 de febrero de 1927. Hacia la década de los setenta del siglo pasado, Gershom Scholem lo consideraba «una extravagante miscelánea» (Scholem, 2007, p. 199). Sin embargo, diez años después, cuando escribe el prólogo para su publicación, sostiene que el *Diario de Moscú* «puede considerarse algo completamente único en su

obra. Indiscutiblemente es el documento más personal y de la franqueza más absoluta y despiadada que poseemos de un período muy importante de su vida» (Scholem en Benjamin, 1988, p. 7).

Esa franqueza «absoluta y despiadada» se desprende de un texto donde el «debate interno, franco y sincero» se conjunta con un «autoexamen de conciencia», a tal punto que «sólo aquí se habla de cosas que, por lo demás, no han tenido una sedimentación explícita en sus escritos» (Scholem en Benjamin, 1988, p. 7). Llama la atención la lectura de reflexiones interiores tan sinceras y explícitas por la particularidad del carácter de su autor. Su amigo Scholem llegó a destacar «su manía por el secreteo», subrayando que «si mentaba alguna circunstancia de su vida, ello iba con frecuencia acompañado de una exigencia perentoria de absoluta discreción» (Scholem, 2007, p. 59).

Walter Benjamin fue un gran escritor de cartas, en las que testimonia la vivacidad de su pensamiento y la inquietud de su alma. Sin embargo, la intención comunicativa y la consideración del destinatario moldean toda su escritura epistolar. No parece que su costumbre sea mentir en sus cartas, pero, si se compara lo que escribe en las mismas épocas, por ejemplo, a Scholem y Adorno, es evidente que no siempre muestra todo y en ocasiones destaca algunas facetas de una idea o de un episodio sin desarrollar otras.

La escritura del *Diario* aparece descarnada, sufrida e incluso desorientada. El pudor se apodera del lector que parece asistir a la desnudez de quien se ha cuidado siempre de esconder su intimidad. Walter Benjamin se muestra en su ingenuidad; casi sin escudos ni retórica, expone su amor no correspondido, el frío, el hambre, la soledad, la incomunicación, su melancolía y su tristeza. No sabría decir si «se muestra» es la expresión correcta, porque el texto no parece haber sido escrito para la lectura (aunque Benjamin le leyó, como era su costumbre, algunos párrafos a su amada) (cfr. Benjamin, 1988, p. 103).

En una postal enviada en enero de 1927 a Kracauer, resume su sentir en semejante situación: «El hecho de haber tenido que arreglármelas aquí, durante semanas, con el hielo exterior y el fuego interior; espero que no en vano» (Benjamin, 1988, p. 159).

El manuscrito original del *Diario*⁷ contiene treinta y nueve pasajes marcados en lápiz, la mayoría de los cuales incluyó en los artículos redactados

7 Desde el punto de vista material, el *Diario de Moscú* resulta de la transcripción de las anotaciones que se encuentran en el Walter Benjamin Archiv en Frankfurt am Main, compuesto por 56 páginas en papel de escasa calidad («el papel, principalmente importado, es aquí tres veces más caro que en Alemania», consigna el 28 de diciembre, p. 63), escrito en tinta de color violeta en Moscú y terminado en tinta negra en Berlín (cfr. Smith en Benjamin, 1988, pp. 165-166).

durante o inmediatamente después del viaje (Benjamin, 1988, p. 17, nota 18). Pero estos pasajes describen las impresiones del viajero sobre la ciudad, la vida urbana, el comunismo real, el teatro y el cine ruso, la relación de todo ello con Europa, etc. En lo subrayado para su reescritura y publicación no hay notas sobre su persona o su estado de ánimo.

El *Diario*, por decisión de los editores, fue publicado después de la muerte de Asia Lacis. Sin embargo, la intimidad de la persona de Benjamin —a diferencia y semejanza de sus cartas— aparece allí sin tapujos.

Walter Benjamin y las maletas

Los diarios personales —y el de Benjamin no es una excepción— son como las maletas, contienen los elementos más sublimes junto con los más cotidianos y vulgares. Los diarios, como las maletas, guardan un contenido heteróclito cuya comunidad solo parece residir en haber sido reunidos allí por su autor. Sabemos, sin embargo, que esos trazos marcados por fechas o esos objetos contenidos en la caja de la maleta manifiestan secretas brisas de su escritor y viajero.

Los últimos días de su vida, Walter Benjamin trataba de llegar a un puerto seguro para navegar a Estados Unidos, donde Theodor Adorno lo esperaba. No pudiendo cumplir con el cometido en Marsella, se dirigió a España atravesando los Pirineos en dirección a Cataluña. Al llegar al paso fronterizo de Port Bou, no los dejaron pasar —a él y a sus acompañantes— por ser apátridas y no tener visado francés de salida. Al día siguiente los trasladarían a un centro francés, pero mientras tanto podrían pasar la noche en un pequeño hotel de por allí. Esa noche Benjamin se suicidó. Al amanecer sus compañeros pudieron cruzar la frontera.

Años más tarde, Lisa Fittko, que coordinaba la travesía del grupo a través del Pirineo, comentó que Benjamin llevaba una gran maleta de cuero negro que para él «era lo más importante», porque contenía su último manuscrito: «Lo principal es salvar el manuscrito, es más importante que mi propia vida» (en Witte, 2002, pp. 236-237; cfr. Scholem, 2003, pp. 215-219). Mucho se ha especulado a partir de esta información y las búsquedas, reales e imaginarias, se han sucedido sin cesar.

Trece años antes, la narración de otro viaje terminaba con un Benjamin protagonista abrazado a la maleta que llevaba sus juguetes y manuscritos. El 1 de febrero, el último día de su estancia en Moscú, termina su *Diario* describiendo su preocupación por sus maletas. Despacha desesperadamente la primera porque «era absolutamente necesario que aquella maleta, en la que no sólo iban los hermosos juguetes, sino también todos mis manuscritos, alcanzase el mismo tren para el cual tenía yo billete [...]. Por fin lo logré» (Benjamin, 1988, p. 152).

Y, un poco más adelante, las últimas palabras del *Diario* terminan con una hermosa descripción, como si fuera la escena final de un cuento o de un sueño: «Con mi voluminosa maleta sobre las piernas, me dirigí llorando a la estación a través de las calles, en las que ya empezaba a anochecer» (Benjamin, 1988, p. 153).

Juguetes y manuscritos, el gran tesoro con el que regresaba Benjamin en su maleta, mientras sus lágrimas manifestaban lo que llevaba en su corazón. Lo que pudo haber sido y no fue, el amor no correspondido o, al menos, no correspondido como él lo había soñado. Detrás quedaba su contacto con el comunismo real y, sobre todo, la ciudad de Moscú.

En el *Diario de Moscú* registra toda su experiencia de viaje: caminatas en medio de la nieve urbana, equivocaciones en la elección del transporte, encuentros y desencuentros con importantes personajes, asistencias al teatro y al cine, algunas comidas y cenas, la descripción de su habitación, visitas a mercadillos y plazas, etc. Todo en medio de la melodía de un amor que no sabe cómo encajar, un amor nacido en la luz y el calor de Italia, pero rodeado por el helado invierno ruso.

Un amor que no sentó muy bien a sus amigos, porque se dirigía a una mujer libre e inteligente frente a la cual Benjamín parecía quedar como un tonto. No solo por la asimetría de su amor, sino también por su influencia en la tarea intelectual —ella llegó a sostener: «El que Benjamin no haya ido a Palestina, puedo decirlo justificadamente, fue obra mía» (Lacis en Buck Morss, 1995, p. 39)—.

Todo el diario está entretejido por los comentarios de Benjamin ante la falta de intimidad con Lacis —estaba internada y él compartía habitación con su amante—, la relativa indiferencia de ella, su propia indecisión, etc. Las citas al respecto abundan, casi cada día, pero el lector prefiere acompañar y tratar de entender a un alma desnuda.

Benjamin llegó a Moscú después de un largo viaje de dos días con regalos para Asia Lacis, entre los que sobresalía el manuscrito de *Dirección única* que sería publicado al año siguiente. La mañana del 8 de diciembre anota: «Le di regalos, le mostré fugazmente mi libro con la dedicatoria [...], también le enseñé (y regalé) la cubierta del libro hecha por Stone» (Benjamin, 1988, p. 10). La dedicatoria decía: «Esta calle se llama *calle de Asia Lacis* por la que, cual ingeniero, ella abrió en el autor» (Benjamin, 1987, p. 13).

Esta dedicatoria, leída en uno de los pocos momentos que pasaron solos en Moscú, tiene unas resonancias que parecen avergonzar a los amigos Adorno y Scholem. Benjamin, el que hacía sentir a sus amigos como niños (Adorno, 2003, p. 562), el asceta «que dominaba sobre su propio yo como pocos», aquel cuya escritura pretende no revelar nada (cfr., Adorno, 2003, p. 563) aparece en su *Diario*, por lo menos, como un amante desorientado y un viajero desconectado por no saber el idioma.

El 23 de diciembre escribe sobre el día 20 y registra algo muy interesante, en sus palabras, «sobre Asia y nuestra relación a pesar de que Reich está sentado a mi lado», y sigue: «Estoy ante una fortaleza inexpugnable. Me digo, no obstante que mi simple aparición frente a esta fortaleza que es Moscú ya constituye un primer éxito» (Benjamin, 1988, p. 44). La «fortaleza inexpugnable» ante la que se planta son la ciudad de Moscú y su amada, ambas guardan sus secretos de manera que el visitante y el intérprete deben esforzarse si desean revelarlos.

Moscú, lo otro de Europa

En su artículo sobre Moscú, Benjamin sostiene que «en el instante en que uno llega comienza la etapa infantil porque a causa del hielo de las aceras uno tiene incluso que aprender a caminar de nuevo» (en Buck Morss, 1995, p. 292). En el *Diario* consignó algo similar que podría corresponder a este comentario. Lo escribió al segundo día de su llegada (el 11 de diciembre) y es la primera referencia a la ciudad de Moscú: «En los primeros días, lo que más me condiciona es la dificultad de acostumbrarse a andar por las calles completamente heladas. He de prestar tanta atención a los pasos que doy, que apenas puedo ver lo que me rodea» (Benjamin, 1988, p. 23).

Algo aparentemente tan banal como la dificultad de caminar en la nieve se convierte para Benjamin en un indicador clave para interpretar la ciudad. De hecho, esta impresión es la primera frase que consigna sobre Moscú después de dos días de haber llegado.

A Benjamin, el gran viajero, Moscú le resulta una experiencia novedosa. Moscú es lo otro de Europa; tal vez hoy se podría decir que Benjamín experimentó lo que desde hace unas décadas se llama interculturalidad. El experto en la modernidad europea estaba ante otra cosa. Fue posiblemente su principal experiencia de algo diferente a «Europa». No solo porque «es la única ciudad en kilómetros» y «la carestía de la vida es inimaginable», como le escribe a Scholem el 10 de diciembre (Benjamin, 1988, pp. 157-159), sino también por la cultura, la particular crudeza del invierno, la lengua, el uso del tiempo, los colores, la arquitectura, las plazas sin estatuas, los mercadillos con coloridas artesanías, etc.

El registro de las impresiones del viajero abunda a lo largo del *Diario*, pero no lo hace por mera curiosidad o por extrañeza de turista, sino porque está convencido de que «aquel que penetre en mayor profundidad dentro de la situación rusa se sentirá mucho menos impulsado a realizar abstracciones a las que tan fácilmente llega un europeo» (Benjamin, 1988, p. 143).

Lo concreto es una invitación de la situación y también una de las claves de la perspectiva benjaminiana por «sacar a la filosofía del “desierto helado de la abstracción” y transportar el pensamiento a imágenes históricas concretas» (Adorno, 2003, p. 552). Scholem lo comenta en su *Historia de una amistad* en clave biográfica:

Su íntima relación con las cosas que poseía, como los libros, obras de arte o productos de artesanía, a menudo de origen campesino, era evidente. A lo largo de todas las épocas en que le he conocido, siempre le gustó mostrar tales objetos al visitante, dárselos a tocar y entregarse a toda clase de comentarios, como fantaseando a la manera de un pianista (Scholem, 2007, p. 7).

Y más adelante destaca que «durante los años veinte era perfectamente capaz de mostrar los juguetes destinados a sus hijos a la luz de consideraciones filosóficas» (Scholem, 2007, p. 78).

Benjamin busca experimentar Moscú desde lo concreto, empezando por la propia ciudad que recorre siguiendo una indicación metodológica:

Un lugar no se conoce hasta no haberlo vivido en el mayor número posible de dimensiones. Para poseer un sitio hay que haber entrado en él desde los cuatro puntos cardinales, e incluso haberlo abandonado en esas mismas direcciones. De lo contrario le puede saltar a uno, inopinadamente, tres o cuatro veces, en la mitad del camino antes de haberse preparado para toparse con él. En un segundo estadio, uno ya no busca y lo utiliza como punto de orientación (Benjamin, 1988, p. 32).

Un primer recorrido resulta de buscar entrar en los lugares por sus cuatro puntos cardinales e, incluso, luego abandonarlos en esas mismas direcciones. Mapear sistemáticamente la ciudad, organizarla hasta convertirla en un territorio conocido en el que, en un segundo momento, utiliza diferentes lugares como referencia de próximas caminatas. En otra parte hace una recomendación para el caso de no ubicarse:

Importa poco no saber orientarse en una ciudad. Perderse, en cambio, en una ciudad como quien se pierde en el bosque, requiere aprendizaje. Los rótulos de las calles deben entonces hablar al que va errando como el cruzar de las ramas secas, y las callejuelas de los barrios céntricos reflejarle las horas del día tan claramente como las hondonadas del monte (Benjamin, 1988 p. 15).

En el párrafo del *Diario* citado más arriba sostiene la posibilidad de que un sitio salte de golpe e incluso de manera reiterada cuando no se va preparado. Ahora lo deja más claro: caminar la ciudad, perderse en ella como quien se deja llevar por los indicios y las huellas de un bosque que se conoce, pero por

el que no se sabe quién ha pasado. Benjamin quiere conocer la ciudad, ser capaz de orientarse en ella para poder seguir los rastros de sus habitantes y sus vidas. El *Diario de Moscú* es el testimonio del camino y del caminar de Benjamin, y su lectura permite adentrarse en el mundo de la búsqueda, la duda, las sorpresas, los sentimientos encontrados, la falta de definición.

La afirmación y la argumentación encuentran su espacio en el texto acabado; la falta de definición podemos encontrarla en los «textos menores», entre ellos, las cartas y, sobre todo, el diario personal. Si esto es cierto en general, mucho más lo es para el *Diario de Moscú*. Se podría decir que los treinta y nueve pasajes marcados y que luego fueron parte de algunos de los artículos escritos en aquel viaje (e inmediatamente después) son el testimonio de las huellas identificadas por Benjamin en la ciudad de Moscú. Fuera de ellas parece quedar la duda, la desolación, la soledad, el desamor, la incertidumbre. Los párrafos marcados constituyen entonces las referencias de la urbanización benjaminiana.

Benjamin llega a Moscú por su amor a Asia Lacis, debe decidir si quiere casarse con ella e ingresar en el comunismo. Esto es lo anunciado, lo perseguido y lo que finalmente pospone sin tomar una decisión. Pero lo que parece seguro es que Moscú le da una *nueva óptica* para ver Europa. Al llegar a Berlín, termina de anotar sus entradas en el *Diario* y el 5 de febrero escribe sobre el 30 de enero:

Para el que llega de Moscú, Berlín es una ciudad muerta. Las personas que van por la calle, le parecen a uno ir desconsoladoramente en solitario, a gran distancia las unas de las otras, y solas en la mitad de un amplio trecho de la calle. Por otra parte, el lugar por el que tuve que pasar para ir a la estación del Zoo a Grunewald me pareció muy limpio y reluciente, desmesuradamente pulcro y desmesuradamente confortable (Benjamin, 1988, p. 142).

Recién llegado a Berlín, redescubre la ciudad como «desconsoladoramente» solitaria, «desmesuradamente» pulcra y confortable. El viajero impactado con la llegada a una nueva ciudad, Moscú, descubre que el impacto es todavía mayor al regresar a la suya. La comparación de la llegada era producto de la extrañeza; la comparación del regreso genera una nueva óptica, un nuevo punto de vista:

Con la imagen de la ciudad y de la gente ocurre lo mismo que con la imagen de los estados del espíritu: la nueva óptica con la que uno las percibe es el resultado más incuestionable de la estancia en Rusia. Por muy poco que se

llegue a conocer este país, uno aprende a observar y a enjuiciar a Europa con el conocimiento consciente de lo que acontece en Rusia [...], la estancia en Rusia es, por otro lado, una piedra de toque tan precisa para el visitante extranjero. Obligará a cualquiera a elegir y precisar con toda exactitud su punto de vista [...]. Aquel que penetre en mayor profundidad dentro de la situación rusa se sentirá mucho menos impulsado a realizar abstracciones a las que tan fácilmente llega un europeo (Benjamin, 1988, pp. 142-143).

No es solo por el comunismo soviético que Benjamin reflexiona en este sentido. La nueva óptica y la elección precisa del punto de vista se relacionan con el alejamiento de la abstracción y el consecuente acercamiento a lo concreto. Un ejemplo es lo que sigue inmediatamente al texto citado: vendedores mongoles, jaulas hechas de papel brillante con pajaritos de papel en su interior, papagayos «de verdad», una mujer que vende artículos de lencería que guarda en un cesto, columpios infantiles... y sigue:

Puede decirse que Moscú se encuentra liberado del tañer de las campanas, que hace que las grandes ciudades se sientan invadidas, de costumbre, por una irresistible tristeza. Esto es también algo que sólo se nota y se aprende a estimar tras el regreso (Benjamin, 1988, p. 143).

A principios de enero había anotado:

Moscú es la más silenciosa de todas las grandes ciudades [...], hay pocos coches [...], pocos periódicos [...]. Por último, los gritos de los vendedores tampoco son aquí muy fuertes. La venta callejera es ilegal y trata de pasar inadvertida [...]. Sólo hay una casta que pasa haciendo ruido por las calles: la de los traperos, con su saco a la espalda; su llamada melancólica recorre las calles de Moscú una o varias veces por semana (Benjamin, 1988, p. 86).

Las ciudades europeas, llenas de ruidos, parecen convocadas a la tristeza por las campanas; Moscú, ciudad silenciosa, por los traperos. Las comparaciones hacen sufrir al viajero llegado en diciembre por diversas cuestiones diarias. Por ejemplo, el uso del *tiempo*: «Temía llegar demasiado tarde, pues aún no me he acostumbrado a la noción que los rusos tienen del tiempo» (Benjamin, 1988, p. 53). O unos días después: «Creo que en

ninguna ciudad hay tantos relojeros como en Moscú. Cosa tanto más extraña cuanto que la gente aquí no se toma el tiempo demasiado en serio» (Benjamin, 1988, pp. 61-62).

El desconocimiento del *idioma* fue un elemento importante en su valoración de la ciudad y del comunismo: «Me he resignado a arreglármelas con el poco ruso que soy capaz de chapurrear [...]. El desconocimiento del ruso nunca me había resultado tan molesto y torturante como el día de Navidad [...], no hablaban más que ruso» (Benjamin, 1988, pp. 56-57).

Tiene problemas de comunicación porque no conoce el idioma, se pierde en su andar por la ciudad, el frío lo hace sentirse incómodo, el cansancio de tanto andar le hace doler la espalda... pero Benjamin alcanza a conocer la ciudad de Moscú. Capta lo que la convierte en única. Y no es tan claro que ello provenga de la política.

Su balance político es ambivalente, le llaman la atención elementos como que «el culto con fotos de Lenin, en particular, llega aquí a extremos insospechados» (Benjamin, 1988, p. 65) y, sobre todo, que «lo revolucionario no les llega como experiencia, sino en forma de consigna» (Benjamin, 1988, p. 69). Por ello destacará que el comunismo está más preocupado por las reformas técnicas que por los cambios sociales. Y de hecho la mayoría de los intelectuales que conoce participan de la oposición cultural de izquierda. En una discusión con Asia, ella parece dejárselo muy claro:

Me dijo que no conozco Rusia en absoluto [...], poco a poco se había ido dando cuenta de lo que estaba sucediendo allí: la transformación del trabajo revolucionario en trabajo técnico. En la actualidad, cualquier comunista comprende que el trabajo revolucionario del momento no es la lucha, la guerra civil, sino la electrificación, la construcción de canales, la creación de industrias (Benjamin, 1988, p. 104).

En este contexto, Benjamin no resolvió su ingreso al partido. Los motivos los evalúa en su *Diario*:

Sigo considerando mi ingreso al Partido. Ventajas decisivas: una posición segura, la virtualidad de un mandato. La garantía de un contacto organizado con gente. Argumentos en contra: ser comunista en un Estado bajo el dominio del proletariado supone renunciar completamente a la independencia personal (Benjamin, 1988, p. 94).

Y unas líneas más abajo toma en consideración el ejemplo de los intelectuales que conoce: «La posición de pionero sería tentadora si no existieran en ella compañeros cuya actuación demostrase a uno mismo, en todo momento, lo dudoso de tal posición» (Benjamin, 1988, p. 94). Su libertad e independencia pesan sobre las posibilidades de ingresar al partido por más comodidad y poder que esto pueda otorgarle. La prioridad la tienen su trabajo «especializado» y sus viajes, por ello piensa en quedarse fuera «sin pasarse a la burguesía, o en detrimento del propio trabajo» (Benjamin, 1988, p. 94).

Su trabajo está tomando forma en esos años con una influencia decisiva no solo del comunismo sino también del surrealismo, y se concretará unos meses después con los primeros borradores del proyecto sobre los *Pasajes*.

Enamoramientos breves para huir de las abstracciones

Camino a su proyecto inacabado, debe escapar de la abstracción como método y lo explicita en una carta que le escribe a Buber el 23 de febrero de 1927, donde le explica el enfoque del artículo que escribiría sobre Moscú:

Toda teoría será mantenida alejada de mi presentación [...]. Quiero presentar a la ciudad de Moscú en el momento presente de tal modo que «todo lo fáctico ya es teoría» (la frase es de Goethe), evitando toda abstracción deductiva, toda prognosis e incluso de ciertos límites, todo juicio (en Buck Morss, 1995, p. 45).

Con esta perspectiva redacta numerosas listas y descripciones de objetos; toma peso específico en la redacción del *Diario*: «El inventario de las calles es inagotable»: porcelanas, gafas, trineos para muñecas, ramos de Año Nuevo, flores de papel («me gustaría escribir sobre *flores en Moscú*»), dulces adornos de azúcar, múltiples juguetes:

Aquí la gente deja simplemente su mercancía sobre la nieve. Hay cerrojos viejos, varas de medir, herramientas, utensilios de cocina, material electrónico y muchas cosas más [...], encontré finalmente mi samovar como elemento decorativo para el árbol de Navidad [...], hay imágenes de santos [...] al estilo antiguo, en la cual aparecen estampados con troquel los pliegues del manto de la Virgen. Sólo la cabeza y las manos son superficies coloreadas. También hay cajitas de cristal (Benjamin, 1988, p. 87).

Las descripciones de edificios, calles, aceras, mercados, barrios del extrarradio, etc., de la ciudad no llegan a los vívidos detalles con que se aplica a la descripción de los objetos. Entre los muchos que hay, destacaré el episodio de las cajas lacadas que citaré extensamente (los énfasis son míos).

[11 de enero]. Ese día por la mañana compré la primera *caja lacada* (en la *Petrovka*). Hacía ya algunos días que, como suele ocurrirme a menudo, cuando iba por las calles sólo *me fijaba en una cosa*: en este caso, en las cajas lacadas. *Un enamoramiento breve y apasionado. Quisiera comprar tres*; aún no tengo muy clara la *adjudicación* de las dos que ya tengo. Ese día compré *la cajita de las dos muchachas sentadas* junto al samovar. *Es muy bonita; aunque sin que ese negro*

intenso que es con frecuencia lo más bello de estos trabajos aparezca por ninguna parte (Benjamin, 1988, p. 97).

Y continúa:

[12 de enero]. Ese día compré en el Museo Kustarny una *caja mayor en cuya tapa aparecía pintada, sobre fondo negro, una cigarrera*. A su lado hay un arbolito muy delgado y, junto a éste, un niño. Es una escena invernal, pues en el suelo hay nieve. La de las dos muchachas también podría hacer pensar en un ambiente nevoso, pues el cuarto en el que están sentadas tiene una ventana por la que parece verse un aire azul helado. Pero no es seguro. Esta nueva caja me ha resultado mucho más cara. *La elegí entre un gran surtido; había también muchas cosas feas: copias serviles de antiguos maestros. Especialmente caras parecen ser las cajas que tienen una capa dorada* (que se remontan, al parecer, a modelos más antiguos), pero a mí *no me gustan*. El motivo de las cajas mayores debe ser bastante reciente; en el delantal de la vendedora, por lo menos pone «Mosselprom». Recuerdo que una vez estuve un largo rato frente a un escaparate de una tienda muy elegante de la Rue du Faubourg Saint Honoré mirando cajas como estas. Pero entonces rechacé la tentación de comprar una con la idea de que fuese Asia quien me la regalase, o que, al menos procediese, tal vez, de Moscú. *Esta pasión mía proviene de la gran impresión que siempre me causó una caja semejante que había en la casa que Bloch tenía con Else en Interlaken; desde entonces puedo imaginarme la impresión tan imborrable que dejan en los niños tales imágenes sobre fondo lacado de color negro*. Pero el motivo de la caja de Bloch ya lo he olvidado (Benjamin, 1988, pp. 97-98).

Benjamin, que había comentado su método para conocer ciudades, ahora aclara otro punto personal: suele caminar fijándose en una cosa. La fijación de su caminar le da un objetivo, en este caso, las cajas lacadas: cuántas serán, a quién se las regalará, el motivo del dibujo, el color, el tamaño, el precio, la belleza y el gusto personal. Esa fijación constituye «un enamoramiento breve y apasionado», pero enamoramiento. Su relación con los objetos, por breve que pueda ser el momento de la fijación, es del orden del enamoramiento, porque no llega a ellos por pura casualidad, sino siguiendo huellas que comenta al comprar, comenzando con un «recuerdo» que en este caso es particularmente detallado.

Este «recuerdo» tiene dos momentos. El primero, París, una tienda elegante por la que se asoma a través del escaparate para ver con detalle unas cajas, pero deseando que su amada Asia se las regalara o que, al menos, procedieran de Moscú. Pero aún más antiguo es un recuerdo de 1919 en la casa de su amigo Bloch en Suiza (lo conoció en marzo o abril de ese año) (cfr. Scholem, 2007, p. 133), y que impresionó a Benjamin. Con ese recuerdo regresa todavía más atrás, a la infancia, y se imagina cómo se sentirán impresionados los niños por tales imágenes sobre fondo negro.

El recuerdo aparece en capas de profundidad: París y su amada Asia; más atrás, la casa de su amigo hasta llegar al enfoque teórico: la perspectiva de la infancia que permite remontar el recuerdo del individuo al «arcaico mundo simbólico de la mitología» (Benjamin, 2005, p. 464, fragmento N2a, 1). Para Benjamin el objeto —sobre todo la técnica— solo puede ser entendido estableciendo las correspondencias entre él y el pasado de la humanidad. El objeto deviene imagen dialéctica, en la cual «lo que ha sido de una determinada época es sin embargo a la vez “lo que ha sido siempre”» (Benjamin, 2005, p. 466, fragmento N4, 2).

En su *Diario* Benjamin describe objetos y su relación con ellos como perdiéndose en lo concreto y lo particular, para extraerles, sin mediación teórica, su misterio. El enamoramiento breve y apasionado por las cajas lacadas es solo un ejemplo de la actitud que Benjamin demostrará en su obra. Un enamoramiento semejante al que sentía por Asia, que lo llevaba a una situación curiosa: «Es algo que me ocurre con frecuencia: la miro de una forma tan intensa, que apenas oigo lo que dice» (Benjamin, 1988, p. 29).

El Diario, un texto en suspenso

Se puede leer el *Diario* de Benjamin por diversos motivos: comprender la relación de su pensamiento con el comunismo; seguir su relato de viajero por la ciudad o su descripción del comunismo soviético; realizar una larga lista con todas las obras de teatro, conciertos y películas que vio y escuchó en esos días, etc., pero en todo el escrito puede verse la vacilación y ambigüedad de un pensador reflexionando sobre su ingreso al Partido Comunista, así como al amante considerando las posibilidades con la persona amada. Ni uno ni otro. Benjamin no ingresó, porque prefirió la libertad intelectual —tampoco viajó a Jerusalén—, pero sobre todo dejó su amor en el aire. Con Asia Lacis se volvería a encontrar en Alemania, pero sus caminos se separarían definitivamente en 1929. Benjamin se aferraría a sus investigaciones, Lacis se casaría con Reich.

El *Diario de Moscú* comienza con una inquieta llegada a destino y termina con una taciturna partida. En medio, ciento cincuenta páginas (en la edición española) donde todo lo relacionado con su vida permanece en el aire, dejando insatisfecho al lector tanto o más que al autor. No hay desenlace ni hay culminación, solo un *mientras tanto* que permite una comprensión única de su persona y de sus pasiones. Un texto en suspenso.

Al irse, extrañó muchas cosas de Moscú. Entre lo que echó más de menos está la amplitud del cielo dibujado por un horizonte de construcciones urbanas de baja altura:

En los últimos días he notado también otra cosa: no es únicamente la nieve lo que podría hacerle a uno añorar Moscú, sino también el cielo. En ninguna otra gran ciudad se tiene tanto cielo sobre la cabeza. Esto se debe a la altura de las casas, con frecuencia muy bajas. En esta ciudad se siente siempre el amplio horizonte de la llanura rusa (Benjamin, 1988, p. 130).

La nieve bajo ese cielo azul, coloreada por las artesanías de los mercados, revelaba al fisionomista Walter Benjamin que el contenido de sus maletas —manuscritos y juguetes— permanecerían más allá de su muerte. Él, que vivió en una era donde los manuscritos eran cosas y podían perderse (incluso para siempre), se aferró a sus maletas. Para proteger sus escritos, pero también para conservar sus juguetes y colecciones. Será otra ciudad, París, con su arquitectura, sus costumbres, sus objetos y su literatura, la que lo lleve a describir la modernidad como ensoñación colectiva.

PARTE TRES.

LO TEXTIL COMO CLAVE DE LA COMUNICACIÓN/TECNOLOGÍA

**PENSAR LA COMUNICACIÓN/TECNOLOGÍA DESDE EL
IMAGINARIO TEXTIL DE LA GRECIA CLÁSICA**

Este capítulo forma parte de un proyecto en curso que se propone recuperar y formular el imaginario textil de la comunicación y su olvido en las teorías e historias de la información y la comunicación. En este marco, se trata de analizar la relación entre la comunicación y las tecnologías desde la presencia de las tecnologías digitales en los años noventa del siglo pasado hasta su actual omnipresencia en los distintos ámbitos de la vida social, omnipresencia cuyo principal efecto consiste en considerar la tecnología como el único problema relevante de la experiencia y las investigaciones sobre comunicación.

En la línea de investigación de «comunicación/cultura», tal como la presentó Héctor Schmucler hace más de dos décadas, se debe destacar que el uso de «la barra acepta la distinción, pero anuncia la imposibilidad de un tratamiento por separado» (Schmucler, 1997, p. 149). Y es que las tecnologías digitales aparecen en toda su existencia al ser consideradas desde la tríada «comunicación/cultura/tecnologías», que aquí simplificamos como «comunicación/tecnologías» y que pensamos desde los imaginarios sociales.

Miradas desde este lugar, las tecnologías digitales se presentan como una manera de reconsiderar lo que parece ser la historia de una derrota, la historia de las diversas definiciones de comunicación y, como consecuencia, la

multiplicación de «objetos de estudio» de la disciplina. Lo que aquí se presenta no es más que una aproximación a la cuestión de la comunicación/cultura/tecnologías desde un imaginario insuficientemente considerado. Me refiero al imaginario textil presente desde la Antigüedad en las prácticas cotidianas, en las etimologías de palabras y expresiones de uso diario, en la imaginería y en las metáforas que hablan del sentido y la comunicación.

Introducción

Entiendo por «imaginario textil» el conjunto de imágenes, afectos y deseos ligados al fenómeno de la actividad del entrelazado de hilos (del material que sean) por el que se crea un tejido (telas, ropas, etc.). Lo textil comprende, en un primer sentido, la actividad manual —tejer—, el producto —el tejido— y la ejecutora —tejedora/s—, según modalidades históricas concretas. En un segundo sentido, lo textil se interpreta como ícono y metáfora que explica la comunicación.

El «imaginario textil griego» se refiere a la interpretación del fenómeno textil de la Grecia clásica en el contexto de otras actividades y costumbres que lo contextualizan y definen. Abundan las referencias a la comunicación del ágora, pública y masculina, pero se ha omitido la comunicación en torno a la actividad del tejer y el tejido. Lo textil representa un tipo de acción del *oikos*, de lo doméstico y lo femenino, que constituía la base de la formación del futuro ciudadano. El principal resultado de semejante análisis es la consideración de lo textil como una importante imagen, símbolo y metáfora de la comunicación, cuya presencia ha sido olvidada en las historias y las teorías de la comunicación.

A continuación, me propongo interpretar la actividad y la mitología textil de la Grecia clásica para llamar la atención sobre su relevancia para la investigación en comunicación.

La comunicación y el poder

Harold Innis (2007, 2012) fue de los primeros en señalar que cada medio de comunicación tiende a crear un monopolio de conocimiento. El monopolio intelectual de los monjes medievales, basado en el pergamino, fue socavado por el papel y la imprenta, así como el «poder monopolista sobre la escritura» (Innis, 2007, p. 27) que ejercían los sacerdotes egipcios en la era de los jeroglíficos se vio subvertido por los griegos y su alfabeto.

La historia de los medios de comunicación muestra cómo las teorías que buscan explicar la comunicación se han centrado en los medios —técnicos— de comunicación y en particular en aquellos que eran usados para sostener el poder político de una sociedad. Todavía más, el modo de explicar esos medios toma la perspectiva de una teoría que busca comprenderlos desde la óptica del poder, para sostenerlos o para criticarlos, pero sin cuestionar su centralidad en tanto artefactos técnicos. Aún está por escribirse la historia de los medios de comunicación de los espacios subalternos. Entre ellos se encuentra el espacio doméstico de la Grecia clásica. Un espacio femenino donde todo ciudadano libre aprendía las bases culturales y míticas que luego los poetas y la ciudad desarrollarían.

La óptica del poder, común a defensores y detractores, se puede rastrear, por ejemplo, en las explicaciones actuales de las tecnologías digitales de la comunicación con internet en el centro de todas ellas. Las genealogías de dichas tecnologías ahondan en el concepto de red (web e internet), indagando en la matriz imaginaria moderna que relaciona las redes de caminos y canales, de trenes e hilos telegráficos, de redes eléctricas, etc., hasta llegar a la red de redes —internet— como clave para comprender el presente y el futuro de la llamada sociedad de la información (Mattelart, 1995, 2000; Castells, 1996, 2001; Gleick, 2012).

Sin embargo, dichas historias y genealogías de la comunicación interactiva digital no han despertado aún ninguna curiosidad sobre el imaginario que los hilos, los nudos, las telarañas, etc., que esconden e inundan nuestra imaginación lingüística desde el Neolítico —cuando se inventa el huso y el telar—. En el vocabulario cotidiano actual de las lenguas europeas, y en particular en la española, permanecen escondidas una serie de palabras y expresiones que reflejan la pervivencia de lo textil como metáfora de la comunicación y el sentido. Expresiones como el hilo del discurso, el nudo de la cuestión, seguir el hilo, tirar del hilo, el nudo gordiano, etc., o palabras como

texto o técnica, cuya etimología remite a lo textil, muestran que este asoma como una imagen arquetípica que está presente en nuestra imaginación cultural, pero no es considerada explícitamente en la comunicología.

Interpretar lo textil implica distanciarse metodológicamente de la comunicación en su relación con los espacios de poder público (el ágora) y adentrarse en los espacios subalternos de lo femenino y lo doméstico (el *oikos*) para esbozar una comprensión diferente del fenómeno comunicativo.

La voz del telar, la palabra de la plaza

*A los hombres la guerra,
a las mujeres los trabajos de la lana.*
Homero

Las teorías de la comunicación tienen muy claro el legado de la antigua Grecia y señalan a la retórica aristotélica como el origen de la comunicación política. El ágora es el modelo de comunicación —pública, democrática y masculina— legado por la Grecia clásica. Por el contrario, hay una total ausencia de referencias al espacio del *oikos* como espacio de comunicación organizado por la mujer y donde convivían todos —mujeres y varones, adultos y menores, libres y esclavos—.

Si el espacio exterior de la *polis* es pensado como el lugar del intercambio de ideas, el espacio del gineceo, regido por el ritmo del telar, es considerado como generador de un tipo de palabra diferente del *logos*, lenguaje nacido en la oscuridad de los interiores que siempre tiende a interceptar la comunicación y que a veces la convierte en auténtico desafío intelectual (Iriarte, 1990, p. 130).

Alrededor de esta actividad doméstica se desarrollaban diálogos, cantos y enseñanzas que eran el corazón de la casa, de la formación de los ciudadanos y de la transmisión cultural del mundo heleno, en especial el femenino. Antes de que la ciudad separara a los niños varones del espacio doméstico, todos habían aprendido en torno a lo textil la «lengua materna» y las creencias de su sociedad. Sin embargo, ni las historias ni las teorías de la comunicación hacen referencia a la actividad textil griega como espacio matricial —matriz y nutriente— de lo que llamamos comunicación.

El tejer

El trabajo de la lana «en todas sus etapas, constituye la actividad principal de las mujeres en el mundo griego, y sirve para definir su papel doméstico y social, paralelamente a su función reproductora» (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 237). El acto de tejer sirve de metáfora a la unión sexual, el entrelazamiento (*sýmplegma*), especialmente cuando el acto sexual tiene una finalidad engendradora: «Tejer se describe como cruzar dos hilos de diferente género: el hilo de la urdimbre, cuyo nombre, *stemon*, es masculino, y es grueso y sólido; y la *kroke*, palabra femenina, la trama, más fina y más flexible» (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 238).

La actividad de tejer en la antigua Grecia era desarrollada por mujeres y fundamentalmente en la casa:

La lana era llevada a la casa; allí se la batía y se la cardaba (trabajo de las cardadoras), para transformarla, a fin de que las hilanderas, con la ayuda de la rueca y del huso, sacasen los hilos; este trabajo era desempeñado principalmente por las jóvenes de la casa. Se tejían los hilos en los telares para hacer telas, lo que era una ocupación honrosa de la dueña de casa, las mujeres particularmente hábiles en este arte sabían adornar los tejidos con dibujos variados (Zielinski, 1987, p. 43).

La actividad doméstica del tejido constituye el espacio de la voz femenina:

Junto al telar se reúne la mitad femenina de la casa: el ama de casa, las hijas, las sirvientas y los niños; es el lugar donde, mientras trabajan, cantan hermosas canciones, como lo hacen en la Odisea las diosas seductoras Circe y Calipso; donde las nodrizas y las abuelas cuentan a los niños los cuentos que condena Platón; donde los niños, incluidos los chicos hasta los siete años, se familiarizan con los relatos míticos (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 240).

El telar, «uno de los inventos más revolucionarios del Neolítico» (Eiroa, 1994, p. 51), en el contexto griego

es el instrumento a través del cual se transmite el patrimonio cultural a los futuros ciudadanos, a los que marcará para siempre. Y esta transformación se realiza por medio de la voz de las mujeres, mucho antes de que los poetas

tomen el relevo en esta función educativa. Una formación audiovisual en la que las palabras y las imágenes tejidas se entremezclan y conjugan (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 240).

La actividad de tejer, el lugar que ocupaba en el espacio femenino de lo doméstico, constituye la matriz imaginaria de lo que se llamará comunicación, así, a secas, sin adjetivos. El entrelazado de los hilos, el entrelazado de la gente de la casa, el entrelazado de los mitos. La mujer que organiza, que teje, que engendra, que narra, que canta y junto a la cual se reúne la casa.

El arte griego de tejer se representa en la literatura como el «terreno metafórico privilegiado en el que se construye la presencia y la esencia de un femenino imaginario» (Papadopoulou-Belmehdi, 1996, p. 25). Es ese terreno femenino donde se produce un tipo de comunicación a partir de un entrelazamiento realizado con las manos y acompañado con la oralidad. La habilidad manual da a luz las imágenes de las historias y mitos que se cuentan. El arte del tejido como actividad, como voz y como imagen no ha figurado en la historia de la comunicación. Sin embargo, como ya dijimos, ha permanecido escondido hasta la actualidad en expresiones y vocabularios cotidianos referidos al sentido y a la comunicación (el hilo del discurso, el nudo de la cuestión, seguir el hilo, tirar del hilo, etc.). En cuanto a las etimologías, la palabra «texto», que a través del latín nos llega como tejer, trenzar, entrelazar y que, a pesar de que suele interpretarse como el producto acabado, interesa destacar, como sostuvo Barthes, «la idea generativa de que el texto se hace, se trabaja a través de un entrelazado perpetuo» (Barthes, 1974, p. 81). Esa actividad y ese movimiento es el que está latente y que simboliza y significa la cuestión central de la comunicación.

Interesa el oficio de tejer no solo en tanto habilidad artesanal como cualquier otra, sino en su significación cultural para comprender la comunicación desde lo doméstico y lo femenino en oposición a la comunicación política masculina. Ambas son efímeras en tanto son orales, además de constructoras. Mientras la comunicación política dio origen a la retórica y a la política, la comunicación doméstica fue clave en la transmisión cultural. Sin embargo, mientras la comunicación política permaneció como un imaginario explícito, la comunicación doméstica —como sucede a las telas con el paso del tiempo— pasó desapercibida y luego fue olvidada.

El tejido y la política

La actividad del tejido, analizada en el contexto de lo doméstico, tiene al menos dos referencias clásicas que la utilizan como modelo para entender lo público, la política. Aristófanes en su comedia *Lisístrata* (411 a. C.) y Platón en *El político* (367-361 a. C.) recurren a la actividad del tejer y a las tejedoras, manifestando un gran conocimiento de la técnica del tejido. El modo en que ambos presentan el tejido en relación con la política anima la idea de que la metáfora textil puede ser un recurso para pensar la comunicación.

Aristófanes escribió un conocido pasaje sobre el femenino arte de tejer que, según hace decir a su protagonista, guiaría a los gobernantes si estos tuvieran «una pizca de sentido común».

COMISARIO. ¿Y cómo os las vais a arreglar vosotras para reconciliar y poner fin a tal cantidad de asuntos enmarañados en las ciudades griegas?

LISÍSTRATA. Muy simple.

COMISARIO. ¿Cómo? Explícamelo.

LISÍSTRATA. Igual que el hilo, cuando se nos ha enredado, lo cogemos así (muestra con gestos lo que está diciendo), y con los husos por un lado y por otro, lo traemos a su sitio, así también desenmarañaremos esta guerra, si es que nos dejan hacer, poniendo las cosas en su sitio por medio de embajadas a un lado y a otro.

COMISARIO. ¿Así que con lanas, hilos y husos, os creéis que vais a poner fin a unos asuntos tan terribles? ¡Qué necias!

LISÍSTRATA. Sí, y también vosotros, si tuvierais una pizca de sentido común, según nuestras lanas gobernaríais todo.

COMISARIO. ¿Cómo? A ver.

LISÍSTRATA. Primero, a la ciudad como al vellón de lana, después de haberle quitado la mugre lavándola en un baño, habría que ponerla sobre un lecho, apalearla para que eche a los sinvergüenzas y sacarle los abrojos; y a esos que se reúnen y se aglomeran junto a los cargos públicos, separarlos con el cardado y arrancarles [...] las cabezas. Después habría que esponjar la buena voluntad común y echarla en un cestito, mezclando a todos, a los metecos, a los extranjeros que sean amigos nuestros, y a los que tengan deudas con el Estado: también a esos mezclarlos ahí. ¡Por Zeus!, y las ciudades, todas las que son colonias de esta tierra, habría que tener una idea clara de que para nosotros son como los copos de lana que están cada uno por su lado; luego

se cogen estos copos que forman cada una de ellas, se reúnen y se juntan en uno solo, y después se hace una gran bola y, con ella, se teje un vestido para la gente.

Aristófanes pone en boca de Lisístrata una opinión sobre asuntos políticos. La comedia, a diferencia — como veremos — de lo que sucede en Platón, «habla desde la mujer», lo cual es

algo imaginativo e inexistente, dado que la mujer ateniense no participaba en absoluto en los asuntos políticos, era una breve mirada al mundo de las imágenes, al mundo de lo privado [...] enfrenta a los ideólogos de la política con la contradicción de su falta de perspectiva privada y familiar, de manera que todos sus planes no pasan de lo utópico y su capacidad sólo es supuesta (González Escudero, 2007, p. 76).

El tejido, desde la mirada femenina, permitiría ver una solución a las malas políticas que conducen a la guerra. Mezclando a todos los individuos y a todas las ciudades, «luego se cogen estos copos [...], se reúnen y se juntan en uno solo, y después se hace una gran bola y, con ella, se teje un vestido para la gente». Mezclar, reunir, juntar, tejer... crear lo nuevo, lo que protege.

En un sentido similar, desde una óptica pública y masculina, Platón pone en boca del Extranjero (§279c-280a) una disquisición sobre los géneros de la defensa, la protección, la cobertura, la envoltura y el entrelazamiento. Filosóficamente, este enfoque tiene una gran relación con las etimologías de textil, texto, técnica, tectónico, techo y tejado, campo semántico para pensar la relación de lo textil como protección y envoltura, con lo tectónico como cueva protectora, lo textual como cobertura de sentido y la comunicación como lo matricial. Lo textil como entrelazamiento creador de envolturas y la técnica como destreza del trenzado creador. En estos sentidos, la comunicación sería el entrelazado creador, la interacción creadora de individuos y de sociedad.

EXTR. Pues bien: todo cuanto fabricamos y adquirimos nos es útil, ya sea con vistas a hacer algo, ya como defensa contra el sufrimiento; entre estas defensas, unas son remedios divinos o humanos, otras, protecciones; de las protecciones, unas son armamentos para la guerra, otras coberturas; las coberturas son, o bien como cortinajes extensibles, o bien reparos para cortar las escarchas o los ardores del sol; estos reparos se clasifican en albergues y

ropas; entre las ropas unas se extienden por bajo, otras sirven para envolver; las que envuelven son, unas de una sola pieza, otras, de varias; entre las de varias piezas, las hay perforadas, o bien sin perforar y entrelazadas; las no perforadas se hacen con fibras de plantas terrestres o con crines; las de crines están pegadas con agua y tierra, o bien entrelazadas en sí mismas. Y bien: a estas defensas y ropas que se confeccionan entretejiendo sus mismos hilos les damos el nombre de vestidos; e igual que entonces llamamos «política» al arte de cuidar la «polis»...

Platón define con toda claridad el arte de tejer como entrelazamiento (§281a) (Couloubaritsis 1995):

EXTR. Lo que se hace con el tejido es algo así como un entrelazamiento, ¿no?

EL J: SÓCR. Sí.

[...]

EXTR. [...] a la fabricación de la urdimbre y la trama se les llama arte de tejer.

El arte de tejer, en tanto se distingue de las artes auxiliares por las que se fabrican los instrumentos necesarios (§281 d, e), produce, es la causa en sí, la causa primaria de lo fabricado, del producto. Estilísticamente, el diálogo parece como un tejido realizado por el tejedor Platón (Castoriadis, 2003, p. 57) que, mediante el método dialéctico, procede a la división de géneros en especies. A través de ello expresa la profunda relación entre la institución de la polis (la sociedad) y la institución del individuo (Castoriadis, 2003).

Platón ve en el arte de tejer un paradigma de la política (§279 a, b) (González Escudero, 2007), y este mismo enfoque epistemológico es el que asumimos para comprender la comunicación. El paradigma es el arte de tejer en sí (entrelazamiento, urdimbre y trama), su actividad (arte manual acompañado de historias) y su producto (soporte de imágenes).

El tejido, voz y astucia de las mujeres

Los simbolismos del tejido, del telar y de las tejedoras han sido transmitidos a través de diferentes narraciones y mitos (Buxton, 2000, p. 123 y ss.), cuyo imaginario ha permanecido en el vocabulario occidental. Las historias y los mitos abundan. Aracne, Penélope o las Moiras representan diferentes aspectos de la vida humana y el destino entendidos desde la urdimbre, la trama, el hilo, la rueca, las tijeras, la acción de tejer y destejer. Se destacan brevemente a continuación dos: Procne y Aracne.

Procne: Filomena, la voz del telar

Conocida fundamentalmente por la versión de Ovidio (*Las metamorfosis*, VI), cuenta la historia de Procne, la hija del rey de Atenas Pandión I, que se casó con Tereo como resultado de una alianza contra los enemigos bárbaros de la polis ática. Procne echaba de menos a su hermana Filomena. Tereo la lleva de viaje a Tracia, con el fin de que acompañe a Procne, que ha sido madre hace algunos años. Pero Tereo traiciona su rol de custodio, violándola antes de llegar al palacio, cortándole la lengua para que no pueda denunciarlo y dejándola presa en una casa del bosque. Filomena logra comunicarse con su hermana enviándole un tejido, tras lo cual buscan la venganza y consuman el infanticidio de Itis, el hijo de Tereo y Procne. Tereo termina devorando sin saberlo a su propio heredero, cocinado por Procne —su madre—, para luego perseguir enloquecido a las hermanas, al enterarse de lo ocurrido. En medio de esta persecución, los tres protagonistas son transformados en pájaros por los dioses.

Este relato tradicional presenta a Tereo como un arquetipo clásico del bárbaro y del abusador sexual, mientras que las mujeres consuman su venganza recurriendo a saberes femeninos domésticos, tradicionales en el mundo antiguo, el tejido y la cocina, en los que empeñan principalmente astucia y habilidad.

El trabajo con la lana ocupa un lugar central en la historia, ya que es el tejido el medio por el que Filomena consigue comunicarse con su hermana. A falta de lengua, telar para comunicar. A falta de voz, tejido como narración.

La amputación de la lengua de una mujer adquiere una connotación especial; es la supresión de la voz que se supone diferente a la del hombre, «una voz que oscila entre el silencio impuesto por la sociedad y la desenfrenada locuacidad que se supone propia de las mujeres» (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 237), y que sostiene una complicidad de género que deja fuera al hombre. Filomena convierte «la voz de la lanzadera» (Aristóteles, *Poética*, 16) en su propia voz, en su comunicación de mujer a mujer con su hermana:

Si Filomena recurre a su telar para sustituir su lengua cortada, es, en primer lugar, porque es eso lo que sabe hacer [...]. Filomena consigue que llegue a manos de Procne, que la cree muerta, el tejido delator en el que describía su desdicha (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 238).

Filomena, al tejer su tela, relata silenciosamente lo que sustituye al lenguaje sonoro del que ha sido privada. La oposición entre la voz y lo escrito es importante en el imaginario griego, como lo es, dentro del lenguaje silencioso, la de la escritura y la imagen.

Entre voz y escrito se introduce el alfabeto y la influencia de este en la oralidad (Ong, 2006), pero en el lenguaje silencioso la escritura y el dibujo mantienen una tradición paralela hasta llegar al siglo xx, el siglo de la imagen (McLuhan, 1996). Sin embargo, la oralidad del ágora y la oralidad del oikos parecen correr distinta suerte, como diferente es la imagen transmitida por diversos medios (jarrones, frisos, etc.).

En el relato que hace Filomena de sus desdichas subraya la distancia entre la palabra articulada y su sustituto. Permite además insertar entre ambos los lenguajes intermediarios como el habla bárbara de los tracios (entre quienes las dos hermanas se encuentran exiliadas), el gorgojeo ininteligible de la golondrina (en lo que se convertirá Filomena), el canto poético del ruiseñor (en lo que se transformará Procne), e incluso la escritura, a pesar de ser imposible en una mujer iletrada: «La muda sólo puede “hacerle un dibujo” a su hermana» (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 241).

Las figuras tejidas constituyen el lenguaje específicamente femenino. Helena de Troya reproduce en su telar las hazañas de los héroes y los sufrimientos de los que ella es causa. El que teje y desteje Penélope le sirve para retrasar la acción, un lenguaje eficaz en su misma negación. Si Filomena teje silenciosamente su historia para su hermana, es porque a su lado ha aprendido a practicar estos dos lenguajes de mujeres, paralelos, alternativos y equivalentes: «El lenguaje silencioso al que recurre la tejedora es en sí mismo el indicio de los secretos que guarda la comunidad charlatana de las mujeres y a los que los hombres no tienen acceso» (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 240). Se les atribuía a las mujeres un saber misterioso, incluso inquietante, obsesión masculina que se expresa bajo diversas formas. La astucia (*mētis*) (Detienne y Vernant, 1988) propia de las mujeres se opone a la fuerza y el pensamiento lógico de los hombres y «es potencialmente peligrosa y hostil para el orden masculino dominante» (González González, 2008, p. 24). Astucia e inteligencia que «fue íntimamente asociada con las nociones de realización y utilización del tejido» (Iriarte, 1990, p. 32).

Aracne, una historia de telares y tejidos

Aracne era conocida por su gran habilidad para el tejido (Ovidio, *Metamorfosis*, VI). Las alabanzas la convirtieron en una persona engreída, al punto de sostener que sus habilidades eran superiores a las de Atenea, la diosa de la sabiduría, la guerra y la artesanía. La diosa se enfadó y, adoptando la forma de una anciana, reprendió a Aracne por su ofensa a los dioses. La mortal propuso un concurso de tejido en el que pudiera demostrar su superioridad. Atenea se quitó el disfraz y el concurso comenzó. Palas tejió la escena de su victoria sobre Poseidón. Según Ovidio, el tapiz de Aracne representaba algunos episodios de infidelidades de los dioses disfrazados de animales: Atenea admitió que la obra de Aracne era perfecta, pero se enfadó mucho por la irrespetuosa elección del motivo. La diosa destruyó el tapiz y el telar de Aracne golpeándolos con su lanzadera, y también golpeó a la joven en la cabeza. Aracne, que advirtió su insensatez y quedó embargada por la vergüenza, huyó y se ahorcó. Atenea se apiadó de Aracne y convirtió la sogá en una telaraña y a ella en araña.

La historia de Aracne se desarrolla como una historia muy femenina. El tejido es la aportación de las mujeres a la civilización. Frente a los pueblos salvajes que se visten con pieles de animales, el tejido provee vestimenta y abrigo. «Tejiendo es como la mujer puede afirmarse y es en ese terreno donde corre el riesgo del exceso» (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 254). El exceso del encierro «en el vaivén hipnótico de la lanzadera. Una alienación que da seguridad [...], que hace que se olvide el mundo exterior [...] o el exceso del orgullo desmedido, la exaltación de la técnica que domina [...], este es el error de Aracne» (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 254).

La madre de Aracne había muerto, de manera que ella no fue educada por una mujer. Su educación estaba incompleta. «Le faltaban algunas de las cosas que una joven debe saber, todo lo que transmite una madre: la reserva, la modestia, la discreción, el silencio y, en particular, que los asuntos de sexo son secretos que deben seguir siendo secretos» (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 254). Educada por un hombre, su padre, rechaza la tutela de una mujer, no respeta la edad y, al proclamarse autodidacta, reconoce la falta de transmisión materna.

Aracne demuestra en el concurso superioridad absoluta. Su hermosa labor, sin embargo, respira deseo y placer. Retrata a los dioses masculinos en el libre juego del erotismo y la seducción. Atenea, que rechaza para sí misma la sexualidad, reacciona ante el sexuado tapiz de Aracne:

Es probable que la doncella hubiera tenido que ajustarse a un tema más casto, limitarse al tejido virginal, en lugar de lanzarse precipitadamente al tejido matrimonial de las divinidades [...]. También en este punto, la ausencia de una madre ha sido fatal para ella (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 269).

Humillada, Aracne se cuelga, como la araña que estaría colgada constantemente de su hilo. El tejido de la araña se hace con un solo hilo. El tejido de la mujer se hace entrelazando dos hilos, la urdimbre y la trama —lo masculino y lo femenino—, y, como la relación sexual de hombre y mujer, crea algo nuevo.

El acto creador de la araña es ciertamente singular. Su fertilidad no está relacionada con la cópula con el macho (habitualmente más pequeño, menos perceptible en sus costumbres y construcciones y de vida mucho más breve), ni con la puesta. La creación araneológica es un acto aparentemente asexual, pues su obra es la tela, el cosmos (Melic, 2002, p. 112).

A diferencia del tejido divino, el hilo de la araña es de un solo color, que se comparaba con la niebla o la bruma, que no tiene color ni por supuesto imágenes. Aracne, la tejedora, pintora de los amores de los dioses, fue privada para siempre «de sexo, de color y de imágenes» (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 275). Sin embargo, Aracne/araña representa esa capacidad de creación —de técnica y sabiduría— y de caza, actividad que era considerada como un sector privilegiado de la astucia (*mētis*) del cazador y del pescador. Aracne será la admiración de los sabios, pero privada para siempre de la urdimbre masculina y, por lo tanto, de la unión sexual reproductora (el entrelazamiento, *symplegma*).

Con su actividad, esta araña se convierte en una metáfora del hilado y de lo femenino, del placer y de la astucia y, por todo ello, en la productora del hilo conductor —el medio de comunicación— entre la humanidad y el cosmos.

La construcción de telas, la forma en que algunas especies se deslizan por los hilos, y la estructura geométrica de esas construcciones relacionan a la araña con el hilado y con el destino, o la convierten en medio de comunicación —hilo conductor— entre el hombre y el universo o los dioses. La araña debe ser necesariamente mujer. Por un lado, es Madre y sólo las mujeres son capaces

de parir. Por otro, la araña es hilandera, actividad tradicional exclusiva de las mujeres. En muchos sentidos, la araña es la esencia de lo femenino, incluido el lado oscuro del sexo, por lo que tiene de irresistible y de debilidad para el varón teóricamente dominante; placer y peligro a un tiempo. Peligro, porque la araña es una experta cazadora, un ser capaz de diseñar trampas invisibles y engaños invencibles. Es la personificación de la astucia, de la sabiduría ancestral aplicada a la obtención del placer (sea una presa a la que devorar o un encuentro sexual... que puede acabar del mismo modo) (Melic, 2002, p. 116).

La habilidad de la mujer tejedora y reproductora tiene también, como la araña, un contexto de cueva, de oquedad. La mujer griega debía permanecer en su casa; allí gobernaba las labores interiores de mantenimiento. La casa/cueva de la mujer/araña no era la cueva iluminada y contemplativa de Platón, sino la cueva de la oscuridad del repetitivo mundo de la labor, en el sentido de Arendt.

Lo textil: del olvido a su puesta en relieve

La interpretación de los símbolos, las metáforas y las imágenes de la actividad textil, el contexto y los instrumentos del tejer y el tejido invitan a recuperar el papel de lo doméstico y lo femenino en la explicación del fenómeno comunicativo. Aun así, es necesario profundizar la investigación para dar una definición acabada de una comunicación matricial como diferente de la comunicación patriarcal.

Se ganaría mucho si se recuperaran del olvido (¿y/o negación?) el tejer y el tejido, así como su imaginario propio, porque se recuperarían, entre otros espacios simbólicos, el hogar, lo femenino, lo subalterno, la imagen y el gesto. No solo lo femenino (en Grecia algunas mujeres podían hablar en público), sino lo femenino como espacio de sujeción y de dominación (no eran ciudadanas, pero daban a luz y educaban ciudadanos). Del análisis derivan tres ideas para pensar la comunicación que expondremos brevemente.

a. La investigación actual sobre los medios interactivos digitales obliga a revisar el imaginario tecnológico *media*-céntrico. En el imaginario tecnocomunicacional, la idea de código como materia prima de lo digital participa del imaginario de la trama y la urdimbre; el codificador como tejedor/a y la imagen que simboliza lo digital —la imagen pixelada o la interfaz de las órdenes de los sistemas operativos— aparece como una reminiscencia del tejido. Estas relaciones de semejanza, contigüidad u oposición, metáfora o metonimia, etc., fundamentan el lenguaje como mito referido a la comunicación, pero también la realidad funcional de los aparatos cuyo principal ejemplo es la tarjeta perforada.

Esta tarjeta contenía la información en forma de perforaciones según el código binario de superficie-agujero y fue el primer medio utilizado para ingresar información e instrucciones a los ordenadores. Esas tarjetas fueron un invento textil. Un invento usado por Joseph Marie Jacquard (1752-1834) en sus telares que un siglo después pasó a los primeros ordenadores. Con esa misma lógica se utilizaron las cintas perforadas que actualmente han sido reemplazadas por medios magnéticos y ópticos de ingreso de información. Sin embargo, muchos de los dispositivos de almacenamiento actuales, como el CD-ROM, también se basan en un método similar al usado por las tarjetas perforadas.

La tarjeta perforada y su posterior deriva constituyen solo un ejemplo del imaginario que actúa en nuestra cultura, en nuestra imaginación y en nuestros aparatos. Un estudio del código binario en clave de imaginario probablemente nos acercaría al paradigma textil de la comunicación informática del entrelazamiento, de la urdimbre y la trama.

b. Las historias de la comunicación establecen una «evolución» de la oralidad a la escritura alfabética, en la que luego continúa la imprenta y finalmente los medios eléctricos, con la primacía de la imagen y la digitalización. Desde el punto de vista comunicacional, lo textil nos obliga a destacar las «oralidades», en plural, para dar cuenta de dos oralidades, la pública y la doméstica, la masculina (comunicación patriarcal) y la femenina (comunicación matricial), la del poder —político o económico— y la subalterna o reprimida. Una de esas oralidades es la que evoluciona hacia la escritura y culmina con la imprenta. Con el tiempo llegará a «traducir» toda la oralidad. Cabría preguntarse cómo sería una escritura evolucionada desde la oralidad oculta y subalterna.

Cuando se habla de escritura, ésta va asociada a una mirada evolucionista en la que la cúspide sería la escritura alfabética, «la escritura completa», la que representa la palabra hablada, con sus antecedentes en la logo-silábica y la silábica. Los peldaños precedentes serían lo que se llama la «no escritura» (Beltrán *et al.*, 2008, p. 225).

Esta idea, por supuesto, se inscribe dentro del campo abierto por Derrida (1998) con su crítica al logocentrismo y a la metafísica de la escritura fonética, lo que permite imaginar un conjunto de inscripciones diferentes que, a falta de un reconocimiento, podríamos postular como una forma de ser semejante al arte del tejido: gestualidad, reunión, espacios propios, imágenes, metáforas. Esa «escritura» sería una manera de comunicación subalterna y creadora.

Históricamente, solo se conoce una sociedad sin alfabeto ni imprenta que se organizó en torno a la comunicación textil: los incas. Un imperio de una gran extensión territorial, con una complejidad cultural muy importante y que con razón fue llamado el «imperio textil» (Corcuera, 2010, p. 89). Allí el tejido era un organismo vivo, posiblemente como lo era en la antigua Grecia en el marco de los espacios domésticos.

c. El imaginario textil, como ya ha sido comentado, implica el arte de tejer en sí (entrelazamiento, urdimbre y trama), su actividad (arte manual acompañado de historias) y su producto (soporte vivo de imágenes). El imaginario textil griego permite postular una nueva comprensión de la comunicación humana. Tal vez, como se ha afirmado, «los medios de comunicación constituyen las ruelas del mundo moderno y, al utilizar estos *media*, los seres humanos se convierten en fabricantes de tramas de significado para consumo propio» (Thompson, 1998, p. 26). Se trataría de ensayar esta interpretación tomándose en serio lo que las metáforas y los símbolos del imaginario textil nos dicen desde tiempos ancestrales.

En síntesis, una genealogía del imaginario textil de la comunicación permitiría reconsiderar las teorías de la comunicación a partir de una perspectiva distinta y olvidada desde el inicio mismo del pensamiento europeo occidental. Lo expuesto aquí es solo una invitación para dar pasos en ese camino (cfr. Cabrera, 2019).

PARTE CUATRO.

IMAGINARIO, COMUNICACIÓN Y TECNOLOGÍAS

**IMAGINARIO SOCIAL Y COMUNICACIÓN:
NOTA ACLARATORIA**

Los estudios de los imaginarios de los contenidos de los medios se han centrado tradicionalmente en las representaciones de la mujer, la inmigración y los jóvenes. Además, la interpretación de estos imaginarios se desliga del proceso de producción, circulación y consumo de medios, como consecuencia de lo cual se genera la sensación de que «lo analizado» «representa la realidad», siendo esa realidad, la «objetividad de los hechos».

Es necesario repensar el punto de partida de los análisis de las «representaciones de...» (mujer, inmigrante, joven, etc.), para ubicarlo dentro del proceso de la industria cultural en clave comunicacional. De esta manera, la interpretación no aparece como una hermenéutica contemplativa, sino como una herramienta del análisis social crítico.

Este enfoque busca instalarse en las fronteras disciplinarias de la economía, la política y la cultura para sugerir sus relaciones. Trata de entender el momento semiótico de economía política de los medios, donde la semiosis es vista como un abanico de significados intersubjetivos producidos en la acción social y en la interacción con los contenidos, las representaciones, los deseos y los afectos de los medios de comunicación. En particular, se propone un análisis del componente imaginario y cultural que el sistema de medios «transmite» y «muestra» sobre la «sociedad de la información», «sociedad del conocimiento» o «sociedad del saber».

En esta «nota aclaratoria», defiendo la idea de que recurrir a los conceptos de *representaciones y/o imagen de* en los análisis de los contenidos de los medios es una estrategia de la academia universitaria para enfrentar el desánimo crítico. Como contrapartida, sostengo que la teoría de los imaginarios sociales puede constituir una estrategia filosóficamente creativa.

El funcionalismo de los estudios sobre el contenido de los medios

Cada vez con mayor frecuencia diversos grupos sociales e incluso la enseñanza universitaria de la comunicación consideran el análisis de los medios de comunicación tomando los contenidos como una variable de estudio independiente. De esta manera, se defiende la interpretación de los contenidos como si el problema principal fuera su calidad. Como consecuencia, se introduce el debate acerca de los *valores* que defienden o de la *imagen* que transmiten de algo determinado y cuyo problema es, casi siempre, la vulgarización y el empobrecimiento. Por «fuera» de los contenidos, como mucho, se ofrece una explicación simple y determinista que los relaciona con las convicciones del «dueño» de la empresa o el grupo empresarial tomados como individuos.

Por supuesto que es necesario estudiar los contenidos de los medios y que debe hacerse como un área específica de investigación, pero, tal como se realiza, parece que se sigue respondiendo al programa de investigación establecido por Harold Lasswell en su célebre esquema de la comunicación de 1948: ¿quién dice — análisis de control — *qué* — análisis de contenido — *por qué canal* — análisis de soportes — *a quién* — análisis de audiencia — y *con qué efecto* — análisis de efecto —? Conforme con ello, se separa cada análisis como momento aislado.

El funcionalismo de los estudios de contenidos se hace patente en una noción muy utilizada como título de las investigaciones. Me refiero a las representaciones sociales, normalmente invocadas como las «representaciones de» —jóvenes, inmigrantes, mujeres, por ejemplo— en un determinado medio —la prensa, la televisión, la publicidad, etc. —. Las conclusiones establecen —en un vocabulario similar al de los estudios de *marketing*— que la «imagen de» está distorsionada respecto de un determinado modelo. Algunos de esos estudios son utilizados por asociaciones civiles o por políticos e, incluso, por periodistas para justificar determinadas reformas referidas a valores o derechos.

La coincidencia en el diagnóstico de los contenidos como vulgarización y/o empobrecimiento de la cultura hace muy peligrosa la confusión conceptual que esta situación supone. Me propongo aquí echar un poco de luz sobre los conceptos utilizados en los análisis de los contenidos de los medios, en particular, representaciones, imagen, ideología e imaginario.

Mi hipótesis es que, como ya lo he mencionado con anterioridad, recurrir a los conceptos de *representaciones y/o imagen de* es una estrategia de la academia universitaria para enfrentar ese desánimo crítico. Todos los conceptos

señalados —ideología, representación, imagen— pertenecen a la tradición sociológica y pueden ser agrupados bajo la denominación de «significaciones sociales» y, por lo tanto, como «significaciones imaginarias sociales», según la expresión de Cornelius Castoriadis. Con esta interpretación se persigue invitar a la reconsideración de los conceptos «ideales» o «culturales» de la sociedad en relación con los «factores reales» de las políticas y estructuras económicas y los procesos sociales.

¿Qué se pierde en el paso de las ideologías a las representaciones o la imagen de?

No es extraño que cuando se habla sobre comunicación ya no se estile el uso del concepto de *ideología*. Desde la época del célebre *Para leer al Pato Donald*, de Ariel Dorfman y Armand Mattelart, mucho ha cambiado la sociedad y, sobre todo, los modos de entenderla. Sin embargo, los estudios encargados por las fundaciones empresariales y muchas investigaciones no parecen muy alejados del desarme de la crítica que parece estar de moda. Pero la pregunta es: ¿qué queda fuera cuando se deja de pensar según una teoría de la ideología?

El concepto de ideología tiene una amplia tradición que en muchos puntos puede ser incluso contradictoria, pero, si seguimos el saber sociológico, algunos puntos son comunes a lo que se puede llamar «significaciones sociales». Estas, como dijimos, agrupan a las distintas consideraciones de las significaciones según la mirada sociológica; las ya nombradas, pero también representaciones colectivas, utopías, ensoñaciones sociales, sentido de la acción y universos simbólicos, entre las principales.

¿QUÉ SON LAS SIGNIFICACIONES SOCIALES? (ideología, representaciones sociales, imaginarios, universos simbólicos...)
<p>En un primer nivel:</p> <ul style="list-style-type: none"> - un <i>conjunto</i> o totalidad coherente, con cierta <i>clausura</i>, - de <i>creencias</i> compartidas, - constituido por <i>sentimientos</i>, <i>ideas</i> e <i>imágenes</i>. <p>Y, por ello son</p> <ul style="list-style-type: none"> - matriz de significados aceptados e incuestionables, - y autorrepresentación (imagen de sí) de esa sociedad.
<p>En un segundo nivel:</p> <ul style="list-style-type: none"> - saber deformado; - determinado socialmente, e - instrumentalizado por el poder.

Fuente: elaboración propia.

De acuerdo con las diferentes reflexiones sobre el tema, las significaciones sociales, en un sentido sustantivo y para una sociedad dada, constituyen un conjunto o totalidad coherente (con cierta clausura) de creencias (sentimientos, ideas e imágenes) compartidas; matriz de significados aceptados e incuestionables y forma de autorrepresentación de la sociedad. Toda producción de contenidos de los medios de comunicación participa en la dinámica de las significaciones sociales.

¿Cuáles son las funciones de las significaciones sociales?
- instituyen y crean;
- mantienen: - legitimación: explicando, dando sentido, justificando la realidad social, - integración: orientando y determinando conductas, dando plausibilidad subjetiva, - consenso: permitiendo/facilitando el dominio del entorno social;
- cuestionan.

Fuente: elaboración propia.

En tanto *conjunto* o *totalidad coherente*, las referencias a las significaciones de una sociedad son postuladas y analizadas como significados y sentidos armonizados y determinantes de las creencias y comportamientos de esa sociedad. La idea de «religión» de Émile Durkheim, en tanto totalidad superior y exterior al individuo, o la de «universos simbólicos» de Berger y Luckmann explican esta realidad de las significaciones de una sociedad. Esta totalidad es para la sociedad en cuestión un conjunto de creencias solidarias entre sí, en tanto contenido y continente de las significaciones que circulan en ella, justificando sus acciones. No se dice que sean «en sí mismas» coherentes, sino que lo son para la sociedad en cuestión. En este sentido, tal conjunto posee una «cierta clausura», porque supone una referencia y una mutua implicación de las significaciones a la manera de una «constelación» o articulación semántica, lo que significa suficiencia, cierre e interdependencia de las distintas significaciones.

Las creencias son *compartidas* por los miembros de una sociedad. Más aún, el hecho de tener en común estas convicciones es una fuente de identidad colectiva que convierte a diferentes individuos en miembros de esa comunidad. Tales creencias compartidas tienen un contenido de significados ideacionales,

pero también *sentimientos* e *imágenes* que circulan en la sociedad de diversas maneras, de modo que las creencias implican unas ideas o afirmaciones, una carga emotiva y unas imágenes. La carga emotiva provee de energía a los postulados explícitos o implícitos. Gracias a esa carga, las significaciones sociales no son únicamente un credo de contenidos *racionales*, sino, sobre todo, una *fuerza* o *energía que conduce a la acción*. Asimismo, estas significaciones no se presentan únicamente como afirmaciones o postulados, sino, ante todo, como imágenes en un sentido amplio; en la dimensión lingüística, como metáforas y metonimias y, en lo paralingüístico, a través de diversas imágenes que van desde los gestos propios de una cultura hasta el arte, la publicidad, el cine y las diversas formas de representación gráfica de lo que se llama la realidad y las creencias.

El hecho de ser compartidas implica una visión de *sí mismos* como *nosotros*, es decir, una autorrepresentación de *nosotros mismos* como estos y no otros. Por ello, puede hablarse de una comunidad de los creyentes que tienen una visión del mundo, una energía y unas imágenes en común. Es el «verse como» de Ricœur, comentado por Sánchez Capdequí, o el «imaginarse como» de las «comunidades imaginadas» (Anderson, 2005). Una representación de sí mismos como sujetos definibles y definidos que constituye el núcleo de lo que para una sociedad será aceptable e imaginable. Por ello, las significaciones sociales son *significados aceptados e incuestionables* para una sociedad; más aún, son la *matriz* de esos significados. Matriz en dos sentidos: en el femenino de lugar donde se gesta y sostiene la vida (el vientre y la tierra), y en el masculino de *patrón* según el cual se concibe (el modelo o proyecto a seguir). Las significaciones sociales son, a la vez, el espacio y el modelo en el que y según el cual se conciben y alimentan nuevas significaciones. Espacio y modelo desde el que se interpretan las continuidades, las discontinuidades y los acontecimientos, y desde donde se reúnen, se separan, se interpretan y se «dejan pasar» los «hechos».

En un sentido segundo o derivado, las significaciones sociales son también *saber deformado, determinado socialmente e instrumentalizado por el poder*. En la modernidad, la conciencia política de las nacientes ciencias sociales encontró un objeto privilegiado en las significaciones sociales como obra de los seres humanos. Más aún, como obra de aquellos seres humanos que detentan el poder en una sociedad. Y, así, se concibieron las significaciones de una sociedad como una obra deformada de manera interesada a favor del poder y de sus gobernantes. El poder instrumentaliza estas significaciones y el saber

que representan transformando intereses en ideas. Hablar de deformación supone la existencia de unos significados no deformados o correctos que, al aparecer, podrían atentar contra el ejercicio del poder. Por eso se concibe la *determinación social* de estas significaciones, que va desde un sentido restringido, como determinación de un grupo de poder concreto, hasta la determinación social de todo conocimiento, de acuerdo con la paradoja de Mannheim (el concepto de ideología no puede aplicarse a sí mismo). En todo caso, la determinación supone significaciones concebidas no según una verdad o realidad, sino según el sujeto que las sostiene y su interés en mantener su posición en un determinado orden social, sea este poder gobernante, clase social dominante o la sociedad como un todo.

Ahora bien, las significaciones sociales tienen unas funciones en relación con la sociedad: 1) *instituyen y crean*; 2) *mantienen y justifican* (legitimación, integración y consenso), y 3) *cuestionan y critican* el orden social. Las significaciones sociales *instituyen y crean* un orden social a la vez que *son instituidas y creadas* por este mismo orden. La problemática de la institución y la creación social se encuentra inscrita en la tensión entre la determinación y la indeterminación sociocultural de estas significaciones. Entre la determinación social y la creación libre del espíritu se abre un campo que ha sido interpretado de múltiples maneras: determinación simple o compleja, causalidad y multicausalidad, influencia, correlación, afinidad electiva, entre otras propuestas.

Las significaciones sociales también *mantienen y justifican un orden social*. Es lo que se conoce como los problemas de la *legitimación, integración y consenso* de una sociedad. Legitimación entendida como explicación, fuente de sentido y plausibilidad subjetiva; esto es, las significaciones sociales muestran, contrastan y ocultan, a la vez, una realidad social. Integración entendida como orientación y determinación de conductas; es decir, las significaciones sociales estimulan, permiten y prohíben la acción social, porque la propia acción ya es simbólica o significativa en la medida en que es humana. Y consenso formulado como el acuerdo que permite y facilita el dominio del entorno social. De este modo, las significaciones sociales permiten, a la vez, el dominio, la adaptación y el sometimiento de los individuos a un orden anterior y exterior a ellos.

Finalmente, las significaciones sociales *cuestionan un orden social* a través de la crítica, la reforma y el cambio de una sociedad determinada. Tal cuestionamiento proviene de «otro lugar» o de «ningún lugar» como espacio de la utopía.

Con estas puntualizaciones sobre lo que son y el funcionamiento de las significaciones sociales no pretendo afirmar que todos los autores estén de acuerdo. Solo pretendo mantener abierto un conjunto de problemas e inquietudes que surgen bajo diferentes perspectivas teóricas y muestran sus contradicciones y polaridades. Un espacio que no es armonioso ni coherente en las soluciones, pero que, creo, sí lo es en las tensiones generadas por las distintas respuestas. Son estas tensiones las que desaparecieron cuando se dejó de utilizar el concepto de ideología. No estoy defendiendo su empleo, sino tratando de rescatar las posibilidades de análisis que se pierden con su desuso.

El término «ideología» se dejó de utilizar a causa de un uso partidario y simplista, pero con ello se dejó de lado la teoría por la que se explica la relación de la producción cultural con la estructura económica y política de la sociedad. Como consecuencia, los análisis de los contenidos de los medios han caído en un conjunto de descripciones que, cuando mucho, tienen que ver con un grupo de individuos —los responsables de la producción de esos contenidos— o con los dueños de una determinada empresa y sus filiaciones políticas y religiosas personales, o con sus compromisos económicos directos.

Las significaciones sociales —sean entendidas como ideología, representaciones colectivas, universos simbólicos, etc.— tienen en común el referir los productos culturales al conjunto de creencias compartidas —sentimientos, ideas e imágenes— de una sociedad. Como creencias, participan de los significados aceptados como incuestionables en tanto constituyen una autorrepresentación de esa sociedad. Ello significa que todo producto cultural está determinado socialmente e instrumentalizado por el poder, por lo que siempre tiene algo de deformación respecto a otras posibles explicaciones. Todo esto se pierde cuando se utiliza la idea, proveniente de los estudios de *marketing*, de la *imagen de* o cuando se usa el concepto de *representación* sin la teoría que esta palabra implica en ciencias sociales. En este sentido, creo que el concepto de *imaginarios sociales* presenta un conjunto de ventajas epistemológicas que están muy lejos de ser reconocidas, aun por algunos de los que utilizan el sintagma (generalmente como sinónimo de «representación»).

El análisis de los productos culturales en clave de imaginarios sociales

Los productos culturales, en tanto se producen, circulan y consumen como parte de la red de significaciones imaginarias de una sociedad, se interpretan desde un doble e inseparable origen: el esencialmente inmotivado —que los relaciona con lo transhistórico y con los arquetipos humanos— y el históricamente constituido —que los vincula con un grupo y una sociedad concreta—.

Los productos culturales en tanto imaginarios de una sociedad determinada pueden considerarse:	1. en relación con su origen social como	
	- creación «consciente» y/o «explícita»,	- creación «inconsciente» y/o «implícita»;
	2. desde los sujetos que intervienen como	
	- grupos, clases o individuos «poderosos» o «dominantes»,	- lo anónimo social;
	3. desde los materiales que lo componen como	
	- corpus cerrados de discursos seleccionados por criterios previos de pertinencia,	- «archivos» discursivos construidos desde sus propias determinaciones y remisiones (intertextualidad);
	4. desde lo que se busca en el análisis o interpretación como	
	- la verdad o mentira juzgada desde una realidad predefinida como tal,	- las significaciones que incitan a la acción —creencias— y que la constituyen como «verdades prácticas».

Fuente: elaboración propia.

En la combinación de estos polos puede darse un lugar apropiado tanto a lo socialmente determinado como a lo históricamente indeterminado. Esta articulación de la problemática de las significaciones imaginarias sociales puede ayudar a reconsiderar los estudios de los contenidos de los medios como un momento del proceso estructural de una sociedad concreta.

Junto con ello, se debe postular otra polaridad en relación con el orden social: la interpretación de la contribución de los productos culturales a la conservación o el cambio social. Siguiendo las sugerentes ideas de Mannheim (1993) y de Ricœur (1994), podemos articular el imaginario social en dos polos, el utópico y el ideológico, según contribuyan al cambio o al orden

social, respectivamente. Esta apreciación da cuenta de «la estructura esencialmente conflictiva de lo imaginario» (Ricœur, 1994, p. 349), estructuración que puede resumirse en el siguiente cuadro:

Imaginario y orden social		
Funciones de las significaciones sociales	Conservación	Cambio
	Ideología	Utopía
Deformación	Distorsión de lo real	Fantasmagoría irrealizable
Legitimación	Legitimación del poder	Alternativa al poder existente
Integración	Preservación de la identidad	Exploración de lo posible

Fuente: elaboración propia.

La polaridad de lo imaginario se estructura en torno de la posibilidad de conservar y de cambiar el orden social vigente. En relación con las principales funciones de las significaciones sociales —deformación, legitimación e integración—, resultan distintas visiones de lo ideológico y de lo utópico que ayudan a reflexionar sobre la ubicación política de los contenidos.

Las dimensiones ideológicas y utópicas se pueden relacionar con la teoría de la institución de la sociedad y las distinciones entre lo instituido y lo instituyente. Esto avanza en la explicación de la creación de lo social y supone lo instituable, entendido como aquellas instituciones y significaciones que ya están incoadas como cambio social esperable y deseable, pero aún no realizable. De esta manera, se puede considerar la dimensión ideológica como la sociedad instituida y la dimensión utópica como la sociedad instituyente. Y ambas como materializaciones de la sociedad instituyente o imaginario social, puesto que lo instituyente es la condición de posibilidad del cambio y la creación desde lo dado.

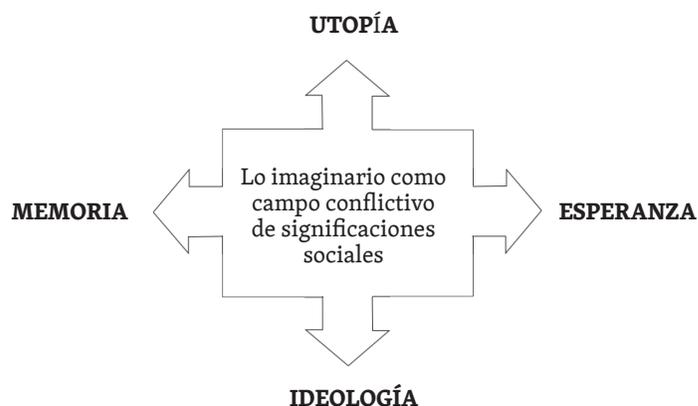
En tanto proceso de institución, hay otro elemento clave que es la temporalidad social de los productos culturales. En relación con el tiempo, el campo de lo imaginario se puede estructurar como un espacio de fuerzas que circulan entre el polo de la memoria y el mito, y el polo de la esperanza y la escatología: un campo en permanente tensión entre lo progresivo y lo regresivo, lo lineal y lo circular, la salvación y la vida. En este espacio está en juego la

conquista y la colonización de las significaciones que constituyen la dimensión temporal de lo imaginario social.

Imaginario y temporalidad social	
Memoria	Esperanza
Referencia al origen y el mito	Referencia al destino y la escatología

Fuente: elaboración propia.

Si se acepta esta esquematización de lo imaginario social como un campo de fuerzas instituyentes y temporales, se puede realizar una visión de conjunto que permita concebir las posibilidades del análisis de los imaginarios sociales.



Fuente: elaboración propia.

En el eje horizontal se representan las categorías temporales correspondientes a lo que puede reconocerse como pasado y como futuro. En el eje vertical se representa lo espacial como institucionalización, que implica el orden y el cambio social.

Estas dimensiones del imaginario se comportan como polos de un campo de fuerzas y tensiones entre el mantenimiento del orden y el cambio social, y entre el pasado y el futuro de la sociedad. Este campo de lo imaginario es un espacio de representaciones, afectos y deseos en permanente conflicto. En él se estructuran el origen y el destino —con sus múltiples

metáforas y figuras—, y el orden y el cambio social como posibilidades existenciales que una sociedad se da a sí misma en, y a través de, sus instituciones y significaciones.

Esta esquemática presentación permite dar una idea de las posibilidades del análisis de los productos culturales desde la teoría de los imaginarios sociales, tomada en la profundidad de su epistemología y no solo como sinónimo de representaciones temáticas presentes en los contenidos de un medio. La categoría de imaginario permite hacerse eco de los principales problemas que se abandonan en los análisis funcionalistas de los contenidos de los medios: el problema de los intereses sociales materializados en productos mediáticos, la legitimación e integración social, el orden y el cambio social, la memoria y las esperanzas colectivas, etc.

El imaginario y el discurso mediático

El análisis desde la teoría del imaginario social implica sostener que los contenidos de los mensajes que circulan en una sociedad, entre ellos los mediáticos, se materializan en palabras, imágenes, sonidos, vestimentas, nombres de calles, deportes, televisiones, películas, etc. Interpretar desde lo imaginario es escuchar sonidos, leer palabras, ver imágenes y percibir tendencias concretadas en textos (orales, escritos, audiovisuales, publicitarios), acciones institucionales (empresariales, políticas, educativas), modalidades del consumo (de los medios, del cine, de las tecnologías) o cambios en las costumbres tradicionales, entendidos como signos y como discursos desde los que se pueden interpretar los fenómenos sociales en sus dimensiones significantes.

Hablar de discurso implica considerarlo en sus relaciones de producción, de circulación y de consumo cultural, y estudiar los productos culturales tomando en cuenta el constante movimiento de la dimensión significativa de los fenómenos sociales, no siempre reducibles a los análisis de lo ya conocido. Las significaciones imaginarias sociales tienen su materialidad en los discursos y estos en el proceso de producción de sentido, de manera que es en ese proceso donde se construye la realidad de lo social. Así, el análisis de los productos culturales como discursos lleva a la comprensión de la institución social de la realidad a través de la descripción de las huellas de las condiciones sociales en las que se produjeron. Cada producto cultural es un hilo de una red significativa infinita donde es posible ubicar un discurso concreto en sus relaciones con los momentos de su producción y su recepción o interpretación. En la materialidad del discurso se encuentran las huellas de un momento u otro como un espacio de efectos posibles. La infinitud de la red y del proceso está determinada por el horizonte de temporalidad —la historia— y de la sociedad —la humanidad—.

Un discurso constituye un momento inmerso en la red de las significaciones en la cual se produce, se pone en circulación y se interpreta. En este proceso no hay linealidad, dado que la producción es un acto de interpretación y toda interpretación inicia las operaciones de producción de un nuevo discurso. La producción es interpretación, al menos en dos sentidos: primero, porque se basa, implícita o explícitamente, en discursos previos, y segundo, porque toda producción es simultáneamente una interpretación anticipada. Así, el productor participa del proceso social de interpretación.

El proceso de producción-interpretación es dual y asimétrico. La dualidad está determinada por la diferencia de los recorridos de la producción y de la interpretación, que no puede ser entendida como una simple reversibilidad, y así la asimetría es constitutiva del proceso. Por ello, se debe diferenciar el análisis de la producción del análisis de la interpretación.

El acto de interpretación requiere «sumergir» el producto cultural en la red infinita de los discursos entrelazados a fin de reconstruir las representaciones conectadas en su materialidad significativa en la producción. La red de significaciones es su contexto de producción y, por lo tanto, de interpretación. Ambos momentos suponen la referencia de productor e intérprete a la misma comunidad que entiende e institucionaliza un tipo de relación del signo con el objeto. Lo imaginario social es la fuente que opera en la institucionalización que liga signos con objetos en relación con una comunidad y que es el fundamento de la red discursiva.

El análisis que aquí se sugiere se centra en los productos culturales mediáticos como discursos o textos, porque en ellos y desde ellos se ponen en marcha unas significaciones que, aun siendo controladas en su producción, se insertan en la red discursiva de la sociedad iniciando una semiosis que no es controlada, porque es lo común a todos. De esta manera, se busca escapar de dos tendencias de moda. La primera es el funcionalismo —de derechas y de izquierdas— que, desde un diagnóstico de «pérdida de valores» o de «mala imagen de», se refugia en recetas individualistas y voluntaristas. La segunda son los análisis «imparciales» de las estrategias llamadas «hermenéuticas».

La interpretación y el pensamiento crítico

Interpretar o analizar no constituye solo una «exégesis» de un texto o un corpus; es ante todo un modo particular del pensar. Interpretar es seguir el camino abierto por el texto —el producto cultural—. Un camino entendido también como circulación discursiva, es decir, como comunicación.

Los llamados «medios» producen un conjunto complejo de mensajes realizados bajo presiones cruzadas (de la audiencia, de los anunciantes, de los promotores, etc.) que constituye un espacio compuesto de mutuas remisiones a través de múltiples mensajes y géneros. En este sentido, publicidad, televisión, cine, prensa, radio, estrategias de *marketing*, etc., son un conjunto, ante todo, en razón de sus «efectos»: la conformación de múltiples representaciones sociales, entre las que sobresale la autorrepresentación de la sociedad contemporánea como «sociedad del conocimiento y de la información».

La cuestión esencial de los medios de comunicación, tomados como conjunto o sistema, no es ya la medición de tal o cual efecto cognitivo o comportamental, o la representación de un grupo etario o de género, sino la configuración del mundo mental y afectivo en el que se enmarca la acción de los individuos. Los medios constituyen un espacio clave en la configuración de las significaciones imaginarias que, en tanto tales, son operantes y efectivas en la sociedad contemporánea. Los medios son el espacio de producción simbólica donde se construye la realidad social en la que vivimos.

¿Cuál sería, entonces, el lugar del analista comunicacional? El comunicólogo, como todo estudioso de las cuestiones sociales, es el encargado de preguntar y, preguntando, de ayudar a romper la clausura del mundo de significaciones que construye la especificidad de su sociedad. Todo ello partiendo del desequilibrio y la asimetría de la comunicación como expresión de la falta de equilibrio y de justicia de la realidad.

El sentido primero de la vocación del analista crítico y de su tarea reside en el hecho de la existencia de la miseria y del sufrimiento humano, y en la posibilidad de la búsqueda de una explicación. Hay en su actividad, en palabras de Bauman, una mezcla de desapego y esperanza, porque sabe que probablemente la teoría y la interpretación no cambien nada, pero, sin duda, pueden aportar una palabra esencial para pensar que el mundo puede ser diferente de lo que es. La teoría y el análisis social son siempre un discurso en marcha, un comentario constantemente transitorio que deja entrever el infinito potencial humano. El pensamiento crítico así entendido

presupone la creación de nuevas formas de pensamiento, nuevas maneras de estar juntos, nuevas posibilidades constructivas. Desde la inquietud es capaz de presentar el pensar como volver a pensar lo pensado, como reflexión y como re-vuelta. La realidad social, lo real presente en los contenidos de los medios, se caracteriza por la entropía y la injusticia. Toda interpretación crítica parte de estas convicciones.

El cuestionamiento es el camino del conocimiento que reconduce retrospectivamente al momento «líquido» del que las actuales verdades son la solidificación. Licuar lo naturalizado, lo dado por supuesto y lo instituido. Encontrar un lugar para interpretar la permanencia de la contradicción, la presencia de la ambigüedad, la contingencia y el riesgo, las consecuencias no deseadas y los deseos no conseguidos. Retornar para un nuevo porvenir, disolver para sedimentar, romper para construir. Así, el cuestionamiento se convierte en inquietud permanente en la que todo ser humano participa directa o indirectamente en la medida que se hace cargo de su existencia.

La crítica siempre ha exigido una cierta exterioridad y una cierta marginalidad desde la cual mirar el lugar de lo establecido. Un «afuera» casi imposible desde el que poder delinear el «adentro» y sus posibles transformaciones. «El exilio es para el pensador lo que el hogar es para el ingenuo; es en el exilio que el desapego de las personas pensantes, su forma de vida habitual, cobra valor de supervivencia» (Bauman, 2003, p. 48). La situación del crítico es una mezcla de intimidad y distancia que requiere «construir un hogar en una encrucijada cultural», mezclando el involucramiento con el distanciamiento, el estar en el lugar pero no siendo del lugar (Bauman, 2003, p. 217).

El pensamiento crítico es la búsqueda de aquellos que sienten la inquietud del que no es del lugar, de los que no se acomodan del todo, de los que, teniendo intimidad con lo actual, sostienen la distancia de lo potencial. Esbozar una interpretación desde lo imaginario significa, también, hacer pensables e imaginables otras posibilidades. Lo inimaginable y lo impensable es lo indeseable, lo que no se puede desear, lo que no se puede querer.

**NUEVAS TECNOLOGÍAS E IMAGINARIO SOCIAL:
UNA APROXIMACIÓN**

¿Qué es la nueva economía? Parece ser principalmente un estado mental: una convicción de que, a través de las maravillas de la tecnología, la economía ha entrado en un estado de permanente éxtasis. Todo es una promesa y no hay peligros. Esta superconfianza ha modificado, por sí misma, la conducta de la economía, provocando la bonanza en el mercado de valores y el frenesí de consumo.

Robert A. Samuelson, *The Washington Post*

A lo largo del presente texto me he referido una y otra vez a las «nuevas tecnologías» haciendo breves aclaraciones sobre lo que estaba mentando en el nombre, en particular, subrayando que las entiendo en relación con la noción/teoría del imaginario social. Aunque la interpretación de dicha relación la he desarrollado en otra parte (cfr. Cabrera, 2006), quisiera resumir lo indispensable para entender el enfoque del ensayo y análisis que he realizado aquí.

Tal vez convenga comenzar con una aclaración terminológica que nos permita entrar en el enfoque teórico. Utilizo la expresión «nuevas tecnologías» para abreviar la expresión «nuevas tecnologías de la comunicación y de la información», a la que comúnmente se refiere la sigla NTIC o TIC. No uso la sigla porque se la esgrime como un acrónimo y, de esta manera, se transforma en un *nombre*. La costumbre de utilizar la sigla como una palabra ha desatado su funcionamiento gramatical como *nombre propio*. Uso la expresión «nuevas tecnologías» tratando de dejar en evidencia este hecho relativamente oculto detrás de la aséptica apariencia de una sigla «técnica».

Que se considere a las «nuevas tecnologías» o las «TIC» como un nombre no necesita demasiada explicación porque, efectivamente, ellas hacen referencia a un conjunto de entidades técnicas. Sin embargo, puede parecer poco

evidente que también se trate un nombre propio, en el sentido lingüístico, en tanto designa algo singular, único en su especie. Creo que este hecho, puesto en contexto, tiene gran importancia en una interpretación de las tecnologías en relación con lo imaginario.

Las nuevas tecnologías son una institución imaginaria social, es decir, una creación de la sociedad cuya efectividad no solo se basa en los mecanismos, materiales y procedimientos propiamente técnicos, sino, sobre todo —esto es lo importante—, en las creencias, expectativas, recuerdos y simbolismos de la sociedad. Comprender las nuevas tecnologías implica considerar el marco y el horizonte de significaciones en el que se inscriben los componentes tecnológicos, los cuales los hacen posibles en su existencia y en su funcionamiento. En otras palabras, la eficacia tecnológica —no la de un aparato aislado, sino la del conjunto del sistema tecnológico— depende tanto de las creencias y expectativas que la enmarcan como de sus componentes materiales y lógicos.

El sistema tecnológico no podría funcionar sin significaciones imaginarias como «progreso», «novedad» o «desarrollo» (con sus múltiples adjetivos); el imaginario de que «todo es posible» o la temporalidad del advenimiento («ya llegan»); el moderno imaginario de la moda o la búsqueda de la facilidad de los usos, etc. Todo ello hace de las «nuevas tecnologías» un elemento central de las creencias y las promesas asociadas a los aparatos y los procedimientos.

Estas hipótesis requieren definir las nuevas tecnologías como institución imaginaria social: *conjunto heterogéneo de aparatos, instituciones y discursos* (Cabrera, 2006, p. 154) Es decir que las nuevas tecnologías pueden describirse como un *nombre* caracterizado por una doble *heterogeneidad*, la *externa* referida a un conjunto de aparatos, instituciones y discursos y, la *heterogeneidad radical* en tanto esa colección es creación de una sociedad (Cabrera, 2006, p. 156 y ss.).

En tanto creación o institución —acción y efecto de instituir— social, las nuevas tecnologías son *nombres propios*, que cumplen la función de sujeto lingüístico de las significaciones imaginarias sociales de la sociedad de la información y de la sociedad del conocimiento. En otras palabras, las «nuevas tecnologías» constituyen el sujeto discursivo de las promesas, las representaciones, las creencias y los procedimientos en función de los cuales se deben tomar decisiones y actuar tanto a nivel individual como social.

El nombre y sus referencias

En tanto nombre, las «nuevas tecnologías» se caracterizan por la heterogeneidad, es decir, por la reunión de lo diverso y lo distinto en diferentes niveles: material, lógico, procedimental, etc. En este sentido, constituyen un *conglomerado*: una realidad formada por fragmentos de múltiples materialidades unidas por la creación de la sociedad de manera tal que aparecen aunadas y armonizadas como materialidad coherente. Lo que en un momento de la historia tenía poca o ninguna relación aparece ahora como una asociación «natural», evidente y obvia.

¿Qué es lo que se ha unido con el nombre de nuevas tecnologías? Desde una perspectiva del imaginario, la respuesta hay que buscarla en aquellos medios que en la vida cotidiana de la gente sirven para (re)conocerlas, y no necesariamente en las definiciones de los manuales técnicos.

En primer lugar, se han reunido distintos *aparatos*. «Nuevas tecnologías» indica, por lo menos, tres conjuntos de técnicas desarrolladas fundamentalmente después de la Segunda Guerra Mundial y que resultan de la «integración» o «convergencia» de técnicas distintas. Aunque aquí me refiero exclusivamente a las *tecnologías de la información y de la comunicación*, la expresión «nuevas tecnologías» incluye, además, a las *tecnologías de los nuevos materiales*, así como a la *biotecnología* y la *genética* (cfr. por ejemplo, Castells 1996, p. 60).

La investigación que originó las *nuevas tecnologías de los materiales* puede ser percibida por el usuario en los materiales sintéticos como, por ejemplo, las telas sintéticas de la ropa; en múltiples objetos de diversos plásticos, cerámicas y nuevas aleaciones metálicas (sobre todo los utilizados en la cocina y en los automóviles), en el silicio de los chips y en la fibra óptica de las redes, entre otros muchos objetos.

Las *nuevas tecnologías de la vida* se hacen visibles en las noticias de nuevas terapias genéticas de tratamientos de salud y estéticos; en técnicas de investigación a través del ADN profusamente instaladas en las ficciones policiales (los famosos CSI); en las discusiones acerca de la clonación; en los productos químicos de la estética corporal; en nuevos alimentos transgénicos, entre otras áreas.

Lo que nos interesa aquí son las *nuevas tecnologías de la información y de la comunicación*, omnipresentes en la vida cotidiana a través de múltiples artefactos digitales, como la televisión, los reproductores de música, los videojuegos, la telefonía, la informática, internet, entre muchos otros.

Las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información resultan de la convergencia de la informática (máquinas y *software*), la microelectrónica, las telecomunicaciones, y los medios de comunicación y la optoelectrónica (cfr. Castells, 1996, p. 59 y ss.). Mientras que la informática se refiere a la técnica del *tratamiento de datos* o información, las telecomunicaciones hacen referencia a las *redes de comunicación*, y los medios electrónicos, a las tecnologías de *transmisión y recepción de imágenes*.

En segundo lugar, las «nuevas tecnologías» atañen a lo *institucional*. Esto se hace visible en las nuevas modalidades de producción y organización económica, en torno al sector de servicios, nuevos mercados, nuevas burocracias administrativas, nuevos modos de aprendizaje laboral y profesional, nuevas habilidades y conocimientos. En relación con el uso masivo de los aparatos, lo institucional implica nuevos sectores nacionales de desarrollo productivo y el uso de nuevos recursos y materias primas. En esta dimensión se habla de informatización de la empresa y de la institución y, sobre todo, de la «sociedad de la información».

En tercer lugar, las «nuevas tecnologías» tienen un componente *discursivo*: el conjunto de discursos técnico-científicos y publicitarios intrínsecos a la producción, circulación y consumo de los aparatos. Mucho antes de existir, aparatos e instituciones conquistan la imaginación y estimulan los deseos a través del cine, la televisión, los videojuegos, los libros de moda, las revistas, los artículos, las publicidades, etc. Precedidas por los discursos —en un sentido muy amplio de la palabra—, las nuevas tecnologías «llegan» a la vida cotidiana. Estas estrategias de conquista de la imaginación llenan las tácticas comunicacionales de políticos y empresarios con el objetivo de permitir la comprensión, aceptación, uso y funcionamiento real de los aparatos tecnológicos en el «aquí y ahora» de lo cotidiano.

Aparatos, instituciones y discursos componen las «nuevas tecnologías» cuya existencia aparece como obvia, natural y evidente, pero que, como toda creación o invención social, podría o puede ser de otra manera. Aceptarlas así como se dan no es solo una consecuencia de su eficacia y eficiencia tecnológicas. Funcionan efectivamente porque el sistema tecnológico se fundamenta en un imaginario social cuyas significaciones se encargan de modelar con toda precisión.

El nombre propio, las creencias y las promesas

La comprensión de las nuevas tecnologías parece manifestarse con toda profundidad cuando su nombre se usa como *nombre propio* y sujeto gramatical de promesas y esperanzas en textos muy diferentes entre sí. En su nombre se organizan las significaciones imaginarias del futuro y las promesas (cfr. Cabrera, 2006, p. 177 y ss.), la descripción de lo que no existe pero «llegará» (cfr. Cabrera, 2006, p. 182 y ss.), el destino inevitable de todos los que vivimos en esta sociedad (cfr. Cabrera, 2006, p. 184 y ss.), un conjunto de creencias que requieren confianza y fe (cfr. Cabrera, 2006, p. 190 y ss.). Como todo nombre propio, abre una posibilidad de generación ilimitada de significaciones porque es un *nombre vacío* aplicable a múltiples herramientas, procedimientos, usos e impactos tanto objetuales como sociales, presentes y futuros.

El nombre de «nuevas tecnologías» señala la verdad; es verdad porque funciona, porque da una visión de mundo, incita a la acción, da motivos para la esperanza y alimenta sueños colectivos, determina afectos y se convierte en objeto de deseo. Por ello, nos preguntamos en cada momento por el funcionamiento discursivo y hacemos referencias a textos de los más diversos formatos (publicidades, campañas, comentarios periodísticos, etc.), todas unidades de comunicación con referencia explícita a las «nuevas tecnologías» como sujeto u objeto de la construcción enunciativa. Por este motivo, lo decisivo del enfoque del presente ensayo no consiste en demostrar la verdad o la falsedad ontológica de los acontecimientos, sino su funcionamiento imaginario social y, por tanto, su verdad pragmática.

Las «nuevas tecnologías» son el nombre con que se *predestina* un conjunto de aparatos, prácticas sociales y nuevas realidades empresariales, políticas, profesionales, etc., que ocupan un lugar central en las representaciones sociales del mundo, en las esperanzas, los sueños y los deseos de la sociedad contemporánea. Un *nombre ambiguo* que se invoca como constituyente central de la llamada sociedad de la información y que, por ende, sirve tanto para el sostenimiento del orden social (en el sentido sociológico) como para el cambio de la sociedad (cfr. capítulo 10).

En términos generales, las promesas realizadas en nombre de las «nuevas tecnologías» remiten a la creencia de que el mañana es mejor por ser «más» que el hoy; la novedad es buena por el solo hecho de ser nueva, y la continuidad temporal entre el hoy de carencia perfectible y el mañana prometido aparece garantizada por el «milagro» de la tecnología.

En síntesis, las nuevas tecnologías designan, en tanto *nombre*, un conjunto heterogéneo de aparatos, instituciones y discursos; como *nombre propio* constituyen el sujeto de las creencias y las promesas de la sociedad contemporánea. En ambos sentidos, las nuevas tecnologías son institución de la sociedad y corazón de sus significaciones imaginarias.

ANTES DE CONTINUAR

ENSOÑACIÓN, CAOS Y ONIROMANCIA

*Hay una cosa confusamente formada,
Anterior al cielo y a la tierra.
¡Sin sonido, sin forma!
De nada depende y permanece inalterada,
Se la puede considerar el origen del mundo.
Yo no conozco su nombre,
La denomino dao.
Tao Te Ching, LXIX (XXV)*

*En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos
y confusión: la oscuridad cubría el abismo, y el viento de Dios ale-
teaba por encima de las aguas.
Génesis 1, 1-2*

*La interpretación, como el soñar, es un morir para el mundo
diurno al transformarlo de una realidad literal a una realidad
metafórica.
James Hillman*

En el comienzo era el caos, la confusión, la oscuridad, el viento, lo sin sonido, sin forma, sin nombre; luego, mucho después, vinieron los distingos y los nombres. El «mucho después» es ontológico, no hay referencia inicial, no hay comparación posible. A esas distinciones, al «echar luz», al salir del abismo, al poner sonido y forma, en definitiva, al nombrar, las llamamos realidad y conocimiento. Es el paso de lo indiferenciado a las diferencias, de la inconsciencia a la conciencia, de la oscuridad del seno materno a la luz de la realidad, de lo líquido —origen de la vida— a la «tierra firme».

Se ha convertido en un lugar común hablar de la modernidad líquida (Bauman) o incluso gaseosa o espumosa (Sloterdijk). La metáfora de los estados de

agregación de la materia también dice mucho del proceso de conocimiento y de su paso de la confusión y la oscuridad a la «claridad». O, mejor aún, a lo que se considera claridad de acuerdo con el esquema clasificatorio de la época.

La interpretación, como la creación, implica un cierto regreso al caos primigenio y una comunión con la oscura atmosfera de la sociedad. Hemos buscado adentrarnos en el sueño de la sociedad, en sus representaciones fantásticas, para interpretar algunos límites señalizados y algunos de sus caminos abiertos. La elucidación ha partido de la realidad «ordenada», considerándola como heterogénea, híbrida, mezclada; en definitiva, como indefinida, porque «el caos, el desorden, la anarquía, presagian la infinidad de posibilidades y lo ilimitado de la inclusión» (Bauman, 2005a, p. 47). Por el contrario, «el orden significa límites y finitud. En un espacio en orden (ordenado) no todo puede suceder» (Bauman, 2005a, p. 47). Los límites marcan el espacio de lo humano, y el reconocimiento y la discusión de esos límites inician el dominio de la libertad y de la imaginación. Sin embargo, el dominio de lo humano no se restringe a las representaciones e ideas, sino que abarca también los aspectos emocionales que acompañan a dichas representaciones e ideas convirtiéndolas en auténticas cosmovisiones o imaginarios sociales.

Entre las emociones sobresale el optimismo que de alguna manera guía la tarea de la educación y de la política, porque no se actúa sino a condición de esperar llegar a algún lado u obtener algún resultado. Pero el esperar y el optimismo no son lo mismo que la esperanza. En cuestión de nuevas tecnologías abunda el optimismo y la apuesta ciega de que el saber y la mercadotecnia trabajan en las mentes preparadas para que el uso de las tecnologías lo transforme todo. Sin sujetos deseantes, creyentes, expectantes, esperanzados y soñantes no hay tecnologías; pueden darse los aparatos, pero no el sistema tecnológico.

La batalla por los deseos, las creencias, las expectativas, la esperanza y los sueños que tradicionalmente estuvo a cargo de la religión hoy está en manos del *marketing* y sus estrategias de comunicación. Vivimos en un mundo cuyo espíritu solo puede ser interpretado en la comunicación; *en y a través* de la comunicación la sociedad moderna moldea su alma. Los medios de comunicación son instrumentos técnicos de la animación (de *anima*, alma) social, instrumentos técnicos de producción de atmósferas para la conspiración (*conspirare*: respirar con) de la sociedad. Una atmosfera que respiramos sin preguntarnos por la lógica que introduce un aparato con su sola presencia.

He escrito estos ensayos desde la ambivalencia entre la aceptación cotidiana de las tecnologías (computadoras, redes sociales, móvil, etc.) y la negación crítica de la sociedad tecnológica. Los padres, los educadores y los políticos no sabemos cuáles son las consecuencias y los riesgos de las tecnologías y, sin embargo, debemos tomar decisiones y actuar. Para no confundir el rumbo al que nos llevan unos pocos aparatos con el destino al que conduce la sociedad tecnológica se debe recuperar la energía creativa de la negatividad, porque hay dos maneras de aceptar una realidad: o porque es inevitable o porque es la mejor opción entre varias posibles. La primera es adaptación; la segunda, ejercicio de la libertad. En otras palabras, solo la posibilidad de la negación o el rechazo de una realidad muestran los caminos de la libertad y, con ello, el espacio de la política y de la educación en el sentido pleno de la palabra. La interpretación de las nuevas tecnologías tal como se ha presentado en este libro tiene como objetivo escapar del destino inevitable del sistema tecnológico para abrir un sendero para la acción.

Onirismo social y oniromancia

Cada época sueña la siguiente.

Jules Michelet

*Cada época no sólo sueña la siguiente, sino que se encamina
soñando hacia el despertar. Lleva su final consigo y lo despliega
— como ya supo ver Hegel — con astucia.*

Walter Benjamin

La palabra «sueño» en español tiene una historia curiosa (cfr. Hériz Ramón, 1998), destacada por Joan Corominas en su célebre diccionario etimológico: «*Sueño*, del lat. *somnus* ‘acto de dormir’, con el cual vino a confundirse en castellano el lat. *somnium* ‘representación de sucesos imaginados durmiendo’».

Las palabras derivadas de *somnus* destacan el aspecto fisiológico de sueño y las que provienen de *somnium*, la dimensión onírica, pero ambas significaciones parecen confundidas en la palabra española. En otras lenguas no sucede tal confusión porque mantienen dos palabras: *sogno/sonno* en italiano; *rêve/sommeil* en francés; *dream/sleep* en inglés o *Schlaf/Traum* en alemán. Una consecuencia interesante: *insomnium*, según el *DLE*, está detrás de las palabras *insomnio* y *ensueño*. Así, llegan a nosotros dos significaciones muy distintas de un solo étimo latino: ‘falta de sueño’ y ‘representación fantástica del que duerme’. Dato curioso el que nuestra lengua permita relacionar —y hasta confundir— el no poder dormir, la vigilia, y la fantasía. Esta casualidad resulta muy interesante en la interpretación de la cultura mediática contemporánea como representaciones fantásticas que se dan en la vigilia alimentada por los medios de comunicación.

El sueño ocupa, desde hace milenios, un lugar muy importante en la experiencia de la humanidad. Hay innumerables apariciones del fenómeno del soñar en las obras de la cultura: *La vida es sueño*, según Calderón de la Barca; *La interpretación de los sueños* de Freud; el sueño de Martin Luther King que, según sus propias palabras, se trataba de «un sueño profundamente enraizado en el mismo sueño americano»; los hermanos Wachowski que concibieron un mundo onírico en la trilogía fílmica *Matrix*, etc. Sin embargo, no es el sueño en sí mismo lo que me interesa, sino el fenómeno de la cultura y la comunicación como sueño social o, mejor aún, como ensoñación social.

Aprovechando el juego que nos permite el uso del nombre en español, me referiré a la palabra «ensoñación» como *representación fantástica del que duerme*, pero también como *la experiencia liminal y confusa donde la fantasía del durmiente y la realidad del despertar no se distinguen aún*, ese momento en el cual el durmiente aún tiene oportunidad de decidir terminar con el sueño —regresar al dormir y sus representaciones— o, por el contrario, cuando el que experimenta la vigilia entra en el mundo de la ensoñación diurna.

La ensoñación social remite a ese momento en que el límite entre la vigilia y el dormir no se aclara; donde la luz de la razón y la oscuridad del sueño no se definen. Ensoñación es una categoría de límites —en el sentido de un amanecer o un ocaso— y, por ello, creativa: ni solo orden y ley ni tampoco solo caos y sinsentido. Es el momento del tránsito donde lo histórico se confunde con lo arquetípico; la significación con el simbolismo; lo determinado con lo indeterminado.

La cultura actual, la «cultura de masas», puede ser entendida como una ensoñación social en los dos sentidos destacados: como *representación fantástica del que reposa relajadamente* y como *experiencia confusa de los límites de la realidad y la fantasía*. La ensoñación tiene como sujeto a los individuos, pero también a las instituciones y a las sociedades. La comunicación social es el espacio donde esas experiencias se producen y reproducen, es decir, el complejo formado por los medios masivos de comunicación y su lógica empresarial mercantil.

La comunicación social —el cine, la televisión, la publicidad, etc.— forma un conjunto heterogéneo de prácticas sistemáticas instrumentalizadas por estrategias mercadotécnicas que proponen modelos de conducta, pautas de creencias, objetos de deseo, etc., y que, junto con otros productos (como la autoayuda, los manuales para el éxito personal, las recetas para conseguir el amor deseado, las dietas para el cuerpo ideal, las revistas de consulta anímica, etc.), constituyen la materialización de creencias, deseos y anhelos sociales; un conjunto para reconstruir la memoria y, en definitiva, dar felicidad y optimismo «para vivir».

Manuel Castells, en *Comunicación y poder*, describe algo de esto en clave sociológica, con la ayuda de las ciencias cognitivas y en relación con la naturaleza del poder: «El poder se ejerce fundamentalmente construyendo significados en la mente humana mediante los procesos de comunicación que tienen lugar en las redes multimedia globales-locales de comunicación de masas» (Castells, 2009, p. 535). Según el autor, la descripción de la lógica

de los niveles más altos del poder (los «metaprogramadores») los resume claramente: «Maximizar beneficios en el mercado financiero global, aumentar el poder político de las empresas propiedad del gobierno, y atraer, crear y mantener una audiencia como medio para acumular capital financiero y capital cultural» (Castells, 2009, p. 540). La relación de esas esferas más altas del poder se relaciona con los actores sociales al transformar «a los seres humanos en audiencia vendiéndonos las imágenes de nuestras vidas» (p. 541, destacado en el original). La perspectiva sociológica de las estructuras y las dinámicas del sistema de comunicación contemporáneo, tal como la desarrolla Castells, muestra una de las dimensiones de lo que llamo ensoñación social.

La idea de ensoñación social la entiendo en relación con la teoría de los imaginarios sociales como un *estado mental y existencial* en el cual el *mundo de fantasías y ficciones* de los individuos y de la sociedad se entremezcla con el *mundo de la realidad cotidiana* interpersonal y social.

Me refiero a un «estado mental y existencial» para designar una manera de pensar, sentir y actuar que los individuos consideran propia, personal, «natural» y característica. Esa manera de pensar, sentir y actuar se entretiene de representaciones, emociones y deseos que toman la forma de anhelos, esperanzas, creencias y afectos, y que encuentran un «correlato» y una «fuente» en las relaciones familiares y laborales, la carrera profesional, el diseño, la arquitectura, las ciudades, etc. con sus formas, imágenes, colores, sonidos, olores, etc.

La sociedad da sentidos y significados a la psique para que esta pueda entrar en el mundo del sentido. Un mundo común que fundamenta ante todo el lenguaje y, con él, la «realidad» y la identidad. Mundo que desde siempre ha tenido en la educación y en la religión una dimensión fundamental y que hoy parece ocupado por la comunicación social. Y en medio de todo ello, he destacado el *marketing* porque parece pasar desapercibido para la mayoría de los análisis del sistema cultural y de la comunicación incluso en las más de 600 páginas del citado libro de Castells.

A lo largo del presente texto he reiterado una y otra vez la importancia de estas ideas que hace tiempo he analizado como el «imaginario neotecnológico» (cfr. Cabrera, 2006, pp. 177-221) y que podemos ilustrar con algunas ideas del famoso e influyente libro de *marketing* de Al Ries y Jack Trout (2002), *Posicionamiento: la batalla por su mente*, porque resume perfectamente lo que pretendo subrayar.

En la década de los ochenta del siglo pasado (el original es de 1981) estos autores retoman una idea clásica del *marketing*, el posicionamiento, para definirlo como el trabajo en la mente del consumidor (Ries y Trout, 2002, pp. 5-10). En ese sentido, no hablan de crear algo nuevo, sino de manipular lo que ya está en la mente (Ries y Trout, 2002, pp. 33-42). Hace años el *marketing* llama a esto «conquistar la mente del consumidor» y la clave de esta conquista está en la comunicación y en un mensaje definido no por lo que quiero decir, sino por lo que necesita escuchar la mente del potencial cliente (Ries y Trout, 2002, pp. 11-20). Se trata de «asaltar la mente» de la gente porque «la mente es el campo de batalla». Por ello los autores tienen claro cuál es «el objetivo último de toda comunicación: la mente humana» (Ries y Trout, 2002, p. 33) y desarrollan toda una estrategia para que esta idea sea eficaz. Evidentemente, esta comunicación, más que racional, es emocional; controla la expectativa y crea la ilusión de que el producto realizará el milagro que se espera.

Los manuales y libros de *marketing* de moda permiten entender con toda claridad lo que significa la comunicación como espacio clave para la formación de las creencias, los anhelos y las expectativas con los que la gente decide y hace su vida. Lo que sucede con el *marketing* en relación con la gente puede compararse con una famosa técnica usada por chamanes y terapeutas, conocida como «ensueño dirigido». En ella se crea un sueño en estado de vigilia conducido por otra persona con el fin de obtener a través de la imaginación una experiencia nueva.

La ensoñación social, aunque no se agota en las estrategias de comunicación y el *marketing*, tiene en ellos una de las dimensiones más transparentes de la construcción del imaginario social. Sin embargo, también he destacado que la capacidad de creación y de invención no se agota en sus producciones, por lo que siempre existen otras posibilidades que no son producto del cálculo o la previsión.

Por otra parte, queda claro que con ensoñación social no me refiero solamente a las imágenes y a la ficción, como propone Marc Augé en *La guerra de los sueños*, sino sobre todo a la organización general de la cultura y la comunicación, como lo hace Walter Benjamin (cfr. Benjamin, 2005), para quien la modernidad capitalista es un sueño colectivo que trae consigo la reactivación de poderes míticos de los que es necesario despertar. De ahí que Benjamin proponga abrir una perspectiva histórica en el análisis de las correspondencias que existen entre el moderno mundo de la técnica y el arcaico mundo simbólico de la mitología (cfr. Ibarlucía, 1998, p. 18).

Si la comunicación y la cultura constituyen un trabajo *de y en* la ensoñación social, las ciencias sociales deberían presentarse como una oniromancia que presta su atención a las imágenes, los deseos, las emociones y las fantasías que circulan en la vigilia bajo la forma de arquitectura, diseño industrial, diseño gráfico, publicidad, *marketing*, cine, televisión, ficciones, periodismo, internet, etc. La oniromancia social trata de una interpretación de la cultura, la comunicación y la sociedad y, a través de ellas, del alma de la sociedad. En tanto vivimos en esa ensoñación, el analista no puede tener una posición de exterioridad; puede *comparar* con otras culturas contemporáneas o pasadas o, llegado el caso, pensarlas en relación con existencias utópicas.

La oniromancia social se enfrenta a objetos, procedimientos, productos culturales y mediáticos como a creaciones sociales y, por lo tanto, significaciones instituidas. Como en toda ensoñación, no hay análisis cultural y comunicacional posible sin chamanes capaces de corporizar su relación con el otro mundo, el que late y reverbera en las cosas, los discursos y las instituciones sin llegar a aparecer. El imaginario social es ese conjunto de símbolos, mitos y arquetipos inseparables de la experiencia de los seres humanos en su encuentro con el mundo.

El analista social y el comunicador tienen más en común con el chamán de lo que les gustaría reconocer; todos ellos crean y conducen las ensoñaciones, imágenes y emociones que organizan el estado de vigilia de la sociedad. Frente a la organización social de la ensoñación, que lleva a los individuos sin conciencia de ello, el analista y el comunicador, en tanto creadores, deben señalar un viaje con nuevos rumbos y nuevos destinos. Como sostiene Gaston Bachelard:

El ensueño se contenta con transportarnos a otra parte sin que podamos realmente vivir todas las imágenes del recorrido. El soñador va a la deriva. Al verdadero poeta no le satisface esta imaginación evasiva. Quiere que la imaginación sea un *viaje*. Cada poeta nos debe, pues, su *invitación al viaje* (1972, p. 12).

La comunicación y la cultura pueden entenderse como deriva y como viaje. En el ensueño social de «la gente» todo parece una deriva divertida, libertaria, donde no hay conexiones de significados, sino multiplicidades de sentidos «incoherentes». El creador cultural y el comunicador, así como el analista social, organizan y/o interpretan un recorrido, un viaje donde las conexiones no son casuales y conducen a un destino.

Deriva y viaje se relacionan a la manera del soñar y el despertar. Sabemos que hay imágenes que provocan el despertar: gestos o palabras que apurando la ensoñación provocan la salida del sueño. El onirismo social del analista y del comunicador bien podría colaborar a buscar el despertar y el «caer en la cuenta», para que otras posibilidades de realización se liberen de la imaginación de la sociedad. Este libro se ha ofrecido a sus lectores como una invitación al viaje hacia los límites del ánimo de la sociedad en la que vivimos. Un viaje allí donde sueño y vigilia confunden sus límites.

AGRADECIMIENTO

Esta publicación recibió el aliento y el estímulo de Víctor Silva Echeto. No solo escribió el prólogo, sino que unió a las personas que lo hicieron posible.

Víctor, querido amigo, gracias por todas las conversaciones, por los mates y las cervezas compartidas, por la inteligencia de tu visión y el compromiso de tus posiciones políticas. Este texto es un pobre testimonio de cariño y un pequeño homenaje a tu legado.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad, R. y Altozano, M. (29 de septiembre de 2005). «Oí tiros, muchos tiros, y solo pensé en correr sin mirar atrás». *El País*, p. 17. https://elpais.com/diario/2005/09/30/espana/1128031205_850215.html
- Adorno, T. W. (2003). Introducción a los escritos de Benjamin y El Benjamin epistolar. En *Notas sobre literatura. Obra completa*, 11 (pp. 548-570). Akal.
- . (2004). *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada. Obra completa*, 4. Akal.
- Aguado, J. M. y Martínez, I. J. (coords.) (2008). *Sociedad móvil. Tecnología, identidad y cultura*. Biblioteca Nueva.
- Albrecht, M. (1995). Orfeo en Virgilio y Ovidio. *Myrtia*, (10), 17-33.
- Almiron, N. y Jarque, J. M. (2008). *El mito digital. Discursos hegemónicos sobre internet y periodismo*. Anthropos.
- Alonso, A. y Arzoz, I. (2002). *La Nueva Ciudad de Dios. Un juego cibercultural sobre el tecno-hermetismo*. Siruela.
- Anderson, B. (2005). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. (2006). Walter Benjamin 1892-1940. En *Hombres en tiempos de oscuridad* (pp. 139-192). Gedisa.
- Augé, M. (1998). *La guerra de los sueños*. Gedisa.
- Aymara.org (s.f.). <http://www.aymara.org>
- Bachelard, G. (1972). *El aire y los sueños*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2005). *El derecho a soñar*. Fondo de Cultura Económica.
- Baczko, B. (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión.
- Bajtín, M. M. (1993). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. (1974). *El placer del texto*. Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (1990). Videosfera y sujeto fractal. En G. Anceschi *et al.*, *Video-culturas de fin de siglo* (pp. 27-36). Cátedra.
- Bauman, Z. (1998). *Modernidad y Holocausto*. Sequitur.

- . (2000). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2002). *En busca de la política*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2005a). *Modernidad y ambivalencia*. Anthropos.
- . (2005b). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2005c). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Paidós.
- Beck, U. (1986). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Beltrán, L., Herrera, K., Pinto, E. y Torrico, V. (2008). *La comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*. CIBEC.
- Benjamin, W. (1973a). Sobre la fe en las cosas que nos predicán. En *Discursos interrumpidos I* (pp. 147-148). Taurus.
- . (1973b). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos interrumpidos I* (pp. 15-60). Taurus.
- . (1982). El hombrecillo jorobado. En *Infancia en Berlín hacia 1900* (pp. 136-139). Alfaguara.
- . (1987). *Calle de dirección única*. Alfaguara.
- . (1988). *Diario de Moscú*. Taurus.
- . (1991). La enseñanza de lo semejante. En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (pp. 85-89). Taurus.
- . (1996). Las afinidades electivas de Goethe. En *Dos ensayos sobre Goethe* (pp. 11-101). Gedisa.
- . (1998). Tentativas sobre Brecht. En *Iluminaciones III*. Taurus.
- . (2004). *Sobre el concepto de historia* (Bolívar Echeverría, trad.). Contrahistorias. http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/indice_tesis.html
- . (2005). *Libro de los pasajes* (L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, trads.). Akal.
- . (2006). Sobre el concepto de historia. En R. Mate, *Medianoche en la Historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»* (pp. 305-323). Trotta.
- Beriain, J. (2000). *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Anthropos.
- . (2005). *Modernidades en disputa*. Anthropos.
- . (2008). *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*. Anthropos.
- Beriain, J. y Aguiluz, M. (eds.) (2007). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Anthropos.
- Bloom, H. (2010). *Ensayistas y profetas. El canon del ensayo*. Páginas de espuma.
- Bolaño, C., Mastrini, G. y Sierra, F. (2005). *Economía política, comunicación y conocimiento*. La Crujía.
- Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal.
- Bourdieu, P. (dir.) (1999). *La miseria del mundo*. Akal.
- Buck Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. La Balsa de la Medusa.
- . (2004). *Mundo soñado y catástrofe: la desaparición de la utopía de masas en el este y el oeste*. La Balsa de la Medusa.
- Buxton, R. (2000). *El imaginario griego: los contextos de la mitología*. Akal.
- Cabrera, D. H. (2006). *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*. Biblos.
- . (coord.) (2008). *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Biblos.
- . (coord.) (2019). *Cosas confusas. Comprender las tecnologías y la comunicación* (pp. 35-48). Tirant lo Blanch.
- Casadesús Bordoy, F. (2010). El arte de tejer como paradigma del buen político en Platón. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 9-18.
- Castells, M. (1996). *La era de la información* (3 tomos). Alianza.
- . (2001). *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*. Areté y Plaza y Janés.
- . (2009). *Comunicación y poder*. Alianza.
- Castells, M., Fernández-Ardèvol, M., Linchuan Qiu, J. y Araba, S. (2007). *Comunicación móvil y sociedad. Una perspectiva global*. Ariel y Fundación Telefónica.
- Castells, M., Fernández-Ardèvol, M. y Galperín, H. (dirs.) (2011). *Comunicación móvil y desarrollo económico y social en América Latina*. Ariel y Fundación Telefónica.
- Castoriadis, C. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad* (2 vols.). Tusquets.
- . (1997a). *El mundo fragmentado*. Caronte.
- . (1997b). *El avance de la insignificancia*. Eudeba.
- . (1998a). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Gedisa.
- . (1998b). *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Nueva Visión.
- . (1998c). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*. Eudeba.
- . (1999a). *Figuras de lo pensable*. Frónesis-Cátedra y Universitat Valencia.

- . (1999b). *Sur Le Politique de Platon*. Seuil.
- . (1999c). *Dialogue*. Éditions de l'Aube.
- . (2000). *La exigencia revolucionaria. Reflexiones sobre filosofía política*. Acuarela.
- . (2003). *Sobre El Político de Platón*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2006a). *Lo que hace a Grecia. 1 De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2006b). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Katz.
- . (2007). *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Trotta.
- Corcuera, R. (2010). *Herencia textil andina*. CEPPA.
- Corporate Mobile Recycling (2020). <http://cmrecycling.co.uk>
- Couloubaritsis, L. (1995). Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe. *Revue de Philosophie Ancienne*, 13(2), 107-162.
- Cristiano, J. L. (2005). El «imperio de nadie»: sobre autoría y responsabilidad. *Revista Anthropos. Huellas del pensamiento*, (206), 184-195.
- . (2009) *Lo social como institución imaginaria. Cornelius Castoriadis y la teoría sociológica*. Eduvin.
- Davis, M. (2002). *La computadora universal. De Leibniz a Turing*. Debate.
- Deleuze, G. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. En Ch. Ferrer (comp.), *El lenguaje libertario*. Nordan.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Derrida, J. (1998). *De la Gramatología*. Siglo XXI.
- Detienne, M. y Vernant, J. P. (1988). *Las artimañas de la inteligencia. La mêtis en la Grecia antigua*. Taurus.
- Diez De Velasco, F. (2004). Imaginando el más allá en el mundo griego. En M. L. Sánchez León, *El más allá*. Universidad de La Laguna. <http://webpages.ull.es/users/fradive/artic/masallapalma.pdf>
- Dodds, E. R. (1999). *Los griegos y lo irracional*. Alianza.
- Durand, G. (1971). *La imaginación simbólica*. Amorrortu.
- . (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana.
- . (1997). La noción de límite en la morfología religiosa. En E. Neumann, M. Eliade, G. Durand, H. Kawai y V. Zuckerkandl, *Los dioses ocultos. Círculo Eranos, II* (pp. 95-140). Anthropos.
- . (2000). *Lo imaginario*. Ediciones del Bronce.
- . (2004). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario: introducción a la arquetipología general*. Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, B. (comp.) (2005). *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. Era.
- Echeverría, J. (2003). *La revolución tecnocientífica*. Fondo de Cultura Económica.
- Eiroa, J. J. (1994). *Historia de la ciencia y de la técnica, tomo 1: La prehistoria*. Akal.
- Ellul, J. (1960). *El siglo xx y la técnica. Análisis de las conquistas y peligros de la técnica de nuestro tiempo*. Labor.
- Fairphone (2021). <http://www.fairphone.com>
- Fernández Vitores, R. (1997). *Teoría del residuo*. Endymion.
- Ferraris, M. (2008). *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*. Marbot.
- Finkelde, D., Webels, E., De la Garza Camino, T. y Mancera, F. (coords.) (2007). *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin*. Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Iberoamericana y Goethe-Institut Mexiko.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Tusquets.
- . (1995). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- . (1998). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Forster, R. (2003). *Walter Benjamin y el problema del mal*. Altamira.
- Flichy, P. (2003). *Lo imaginario de Internet*. Tecnos.
- Franco, Y. (2003). *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Biblos.
- Freud, S. (2006). *La interpretación de los sueños*. Biblioteca Nueva.
- Frontisi-Ducroux, F. (2006). *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de la metamorfosis*. Abada.
- Gaber, K. (1986). Étapes de la réception de Benjamin. En H. Wisman (ed.), *Walter Benjamin et Paris* (pp. 918-984). Cerf.
- García Selgas, F. J. (2002). Preámbulo para una ontología política de la fluidez social. *Athenea Digital*, (1), 31-66. <https://atheneadigital.net/article/view/n1-garcia/24-pdf-es>
- González, J. A. (2007). *Cibercultura e iniciación en la investigación*. Conaculta.
- González Delgado, R. (2003). Interpretaciones alegóricas del mito de Orfeo y Eurídice por Fulgencio y Boecio y su pervivencia en la Patrología Latina. *Faventia*, 25(2), 7-35.
- González Escudero, S. (2007). El paradigma de *El Político* en Platón. *Eikasia. Revista de Filosofía*, Extraordinario I, 69-86.

- González González, M. (2008). La mētis de Procne. Acerca de Esquilo. *Suplicantes* 57-61. *Revista Minerva*, 21, 15-31.
- Gleick, J. (2012). *La información: historia y realidad*. Crítica.
- Gozzi, R. (1999). *The Power of Metaphor in the Age of Electronic Media*. Hampton Press.
- Gutiérrez-Rubí, A. (2015). *La transformación digital y móvil de la comunicación política*. Ariel y Fundación Telefónica.
- Habermas, J. (1989a). *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos.
- . (1989b). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Hall, S. y Du Gay, P. (comp.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.
- Harfoush, R. (2009). Yes we did. *Cómo construimos la marca Obama a través de las redes sociales*. Gestión.
- Harley, J. B. (2005). *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1984). La pregunta por la técnica. En *Ciencia y técnica* (pp. 11-148). Universitaria.
- Heller, A. (1999). *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Gedisa.
- Martín-Barbero, J. y Herlinghaus, H. (2000). *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural. Conversaciones al encuentro de Walter Benjamin*. Iberoamericana Vervuert.
- Hériz Ramón, A. L. (1998). Viaje por el sueño en la lexicografía española. En *Acti del XVII Convegno (AISPI)*, vol. 2, *Lo spagnolo d'oggi: forme della comunicazione* (pp. 23-36). Bulzoni. https://cvc.cervantes.es/literatura/aispi/pdf/10/10_021.pdf
- Hillis, W. D. (2000). *Magia en la piedra. Las sencillas ideas que hacen funcionar a los computadores*. Debate.
- Hillman, J. (1994). El sueño y el inframundo. En K. Kerényi, E. Neumann, G. Scholem y J. Hillman, *Arquetipos y símbolos colectivos*. Círculo Eranos I. Anthropos.
- Himanen, P. (2002). *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. Destino.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Ibarlucía, R. (1998). *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*. Manantial.
- Idel, M. (2006). *Cábala. Nuevas perspectivas*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2008). *El Golem. Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial*. Siruela.
- Ihde, D. (2004). *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*. UOC.
- Innis, H. A. (2007). *Empire and Communications*. Rowman & Littlefield Publishers.
- . (2012). *The Bias of Communication*. University of Toronto Press.
- Iriarte, A. (1990). *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Taurus.
- Ito, M. (2004). *Intimate Connections: Contextualizing Japanese Youth and Mobile Messaging*. <http://www.itofisher.com/mito/archives/itookabe.texting.pdf>
- Ito, M., Okabe, D. y Matsuda, M. (2005). *Personal, Portable, Pedestrian: Mobile Phones in Japanese Life*. MIT Press. <http://www.itofisher.com/mito/archives/pppintro.pdf>
- Joas, H. (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. CIS.
- Jung, C. G. (1957). *Psicología y Alquimia*. Santiago Rueda.
- . (1990). *Símbolos de transformación*. Paidós.
- . (1991). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós.
- Jung, C. G. et al. (1985). *El hombre y sus símbolos*. Caralt.
- Katz, J. E. y Aakhus, M. (eds.) (2002). *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk and Public Performance*. Cambridge University Press.
- Kristeva, J. (1978). *Semiótica (1 y 2)*. Fundamentos.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Lanz, R. (ed.) (2004). *Posmodernidades: La obra de Michel Maffesoli revisitada*. Monte Ávila.
- Löwy, M. (1997). *Redención y utopía. El judaísmo en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Ediciones El Cielo por Asalto.
- Lúcacs, G. (1985). *Historia y conciencia de clase (2 vols.)*. Sarpe.
- Luhmann, N. (1987). *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Paidós.
- Lyon, D. (1995). *El ojo electrónico, el auge de la sociedad de la vigilancia*. Alianza.
- Maffesoli, M. (1987). La hipótesis de la centralidad subterránea. *Revista de Occidente*, (73), 63-74. <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/La%20centralidad%20subterranea.pdf>
- . (1990). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Icaria.
- . (1993). *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. Fondo de Cultura Económica.

- . (2001). *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Paidós.
- . (2004). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2005a). *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*. Siglo XXI.
- . (2005b). *La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*. Herder.
- Maldonado, T. (1998). *Crítica de la razón informática*. Paidós.
- . (comp.) (2002). *Técnica y cultura. El debate alemán entre Bismarck y Weimar*. Infinito.
- Mannheim, K. (1993). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1984). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ariel.
- Martínez Miguélez, M. (s./f.). *Base epistemológica de una sociología posmoderna (con referencia a la obra de Michel Maffesoli)*. <http://miguelmartinezm.atspace.com/baseepistemologicamaffesoli.html>
- Martínez Nicolás, M. (coord.) (2008). *Para investigar la comunicación. Propuestas teórico-metodológicas*. Tecnos.
- Marx, K. (1995). *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza.
- Mate, R. (2006). *Medianoche en la Historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de Historia»*. Trotta.
- . (2008). *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*. Errata Naturae.
- Mattelart, A. (1995). *La invención de la comunicación*. Bosch.
- . (2000). *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*. Paidós.
- . (2002). *Historia de la sociedad de la información*. Paidós.
- . (2005). *Diversidad cultural y mundialización*. Paidós.
- McGuigan, J. (2005). Towards a Sociology of the Mobile Phone. *Human Technology*, 1, 45-57. www.humantechnology.jyu.fi/articles/volume1/2005/mcguigan.pdf
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación*. Paidós.
- McLuhan, M. y McLuhan, E. (1988). *Las leyes de los medios*. Grijalbo.
- Melic, A. (2002). De Madre Araña a Demonio Escorpión: Los arácnidos en la Mitología. *Revista Ibérica de Aracnología (boletín)*, 5, 112-124.
- Minois, G. (2004). *Historia del infierno. De la Antigüedad hasta nuestros días*. Taurus.
- Morley, D. (2008). *Medios, modernidad y tecnología. Hacia una teoría interdisciplinaria de la cultura*. Gedisa.
- Myerson, G. (2001). *Heidegger, Habermas and the Mobile Phone (Postmodern Encounters)*. Totems Books.
- Mumford, L. (1998). *Técnica y civilización*. Alianza.
- Neumann, E., Eliade, M., Durand, G., Kawai, H. y Zuckerkandl, V. (1997). *Los dioses ocultos. Círculo Eranos, II*. Anthropos.
- Noble, D. F. (1999). *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*. Paidós Transiciones.
- . (2000). *Una visión diferente del progreso. En defensa del luddismo*. Alikornio.
- . (2001). *La locura de la automatización*. Alikornio.
- Núñez, R. E. y Sweetser, E. (2006). With the future behind them: convergent evidence from aymara language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of time. *Cognitive Science: A Multidisciplinary Journal*, 30(3), 401-450.
- Ong, W. (2006). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, J. (1997). *Meditación de la técnica*. Santillana.
- Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (dirs.) (1997). *Diccionario de hermenéutica*. Universidad de Deusto.
- Papadopoulou-Belmehdi, I. (1996). Tejidos griegos o lo femenino en antítesis. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, (26), 25-39.
- Peirano, M. y Bueno Gómez-Tejedor, S. (eds.) (2009). *El rival de Prometeo. Vidas de autómatas ilustres*. Impedimenta.
- Pintos, J. L. (1995). *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Sal Terrae.
- Pisani, F. y Piotet, D. (2009). *La alquimia de las multitudes. Cómo la web está cambiando el mundo*. Paidós.
- Piscitelli, A. (2005). *Internet, la imprenta del siglo XXI*. Gedisa.
- Plant, S. (2002). *On the Mobile. The Effects of Mobile Telephones on Social and Individual Life*. <http://classes.dma.ucla.edu/Winter03/104/docs/splant.pdf>
- Poscente, V. (2008). *La era de la velocidad. Ganar en un mundo cada vez más rápido*. Empresa Activa.
- Prados, L. (29 de marzo de 2009). América Latina teme una vuelta atrás. *El País*. https://elpais.com/diario/2009/03/30/internacional/1238364001_850215.html

- Rheingold, H. (2004). *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*. Gedisa.
- Ricœur, P. (1980). *La metáfora viva*. Cristiandad.
- . (1994). *Ideología y utopía*. Gedisa.
- . (2002a). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI.
- . (2002b). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta.
- Ries, A. y Trout, J. (1986). *La guerra de la mercadotecnia*. McGraw-Hill.
- . (2002). *Posicionamiento: la batalla por su mente*. McGraw-Hill.
- Ross, L. (2007). *The imaginary (Self-)Creation of the «Human Being»*. Cornelius Castoriadis' Ontology of the Radical and Social Imaginaries. Melbourne University Honours Thesis.
- Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Paidós.
- Sánchez Capdequí, C. (1999). *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*. Tecnos y Universidad Pública de Navarra.
- . (2004). *Las máscaras del dinero. El simbolismo social de la riqueza*. Anthropos.
- . (2010). *En los límites de la con-fusión. Miedos, riesgos y urgencias de la sociedad de la información*. Catarata.
- Sarlo, B. (2000). *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Fondo de Cultura Económica.
- Sartori, G. (2005). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Punto de Lectura.
- Scholem, G. (2003). *Walter Benjamin y su ángel*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2005). *La cábala y su simbolismo*. Siglo XXI.
- . (2007). *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. De Bolsillo.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama.
- Sibila, P. (2005). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.
- Simmel, G. (2001). *Ensayos de crítica cultural*. Península.
- Schmucler, H. (1997). *Memorias de la comunicación*. Biblos.
- Slaughter, S. y Leslie, L. L. (1997). *Academic Capitalism: Politics, Policies and the Entrepreneurial University*. Johns Hopkins University Press.
- Sloterdijk, P. (2000). Reglas para el parque humano. En respuesta a la «Carta sobre el humanismo». *Pensamiento de los Confines*, (8), 9-22.
- Smith, G. (1979). Walter Benjamin: A Bibliography of Secondary Literature. *New German Critique* (special Walter Benjamin), 17, 189-208.
- Spinney, L. (24 de febrero de 2005). How Time Flies. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/science/2005/feb/24/4>
- Thompson, J. (1998). *Los media y la modernidad: una teoría de los medios de comunicación*. Paidós.
- Todorov, T. (2003). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI.
- Ugarte, D. (ed.). (2004). *11M: Redes para ganar una guerra*. Icaria.
- UNESCO (1997). *Declaración sobre las responsabilidades de las generaciones actuales para con las generaciones futuras*. 29.ª Reunión de la Conferencia General.
- United Nations (2009). *The Information Economy Report 2009: Trends and Outlook in Turbulent Times*. United Nations.
- Verón, E. (1993). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Gedisa.
- Virilio, P. (1990). El último vehículo. En G. Anceschi et al., *Videoculturas de fin de siglo* (pp. 37-45). Cátedra.
- . (1995a). *La velocidad de la liberación*. Manantial.
- . (1995b). *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*. Manantial.
- . (2000). *La inseguridad del territorio*. La Marca.
- Volpi, F. (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y neoaristotelismo. *Anuario Filosófico*, XXXII(1), 315-342.
- Weizenbaum, J. (1975). *La frontera entre el ordenador y la mente*. Pirámide.
- Wiener, N. (1988). *Cibernética y sociedad*. Sudamericana.
- . (1995). *Inventar. Sobre la gestación y el cultivo de las ideas*. Tusquets.
- . (1998). *Dios & Golem, S. A.* Siglo XXI.
- Winner, L. (1983). ¿Tienen política los artefactos? <https://www.oei.es/historico/salactsi/winner.htm>
- Witte, B. (2002). *Walter Benjamin. Una biografía*. Gedisa.
- Zielinski, Th. (1987). *Historia de la civilización antigua*. Aguilar.



Este libro fue compuesto por el equipo de Ediciones Universidad de La Frontera durante el confinamiento de 2021.

Para los textos del interior se utilizó la fuente Skolar Latin, diseñada por David Březina. En la portada se usó Libertad, del tipógrafo Fernando Díaz.

