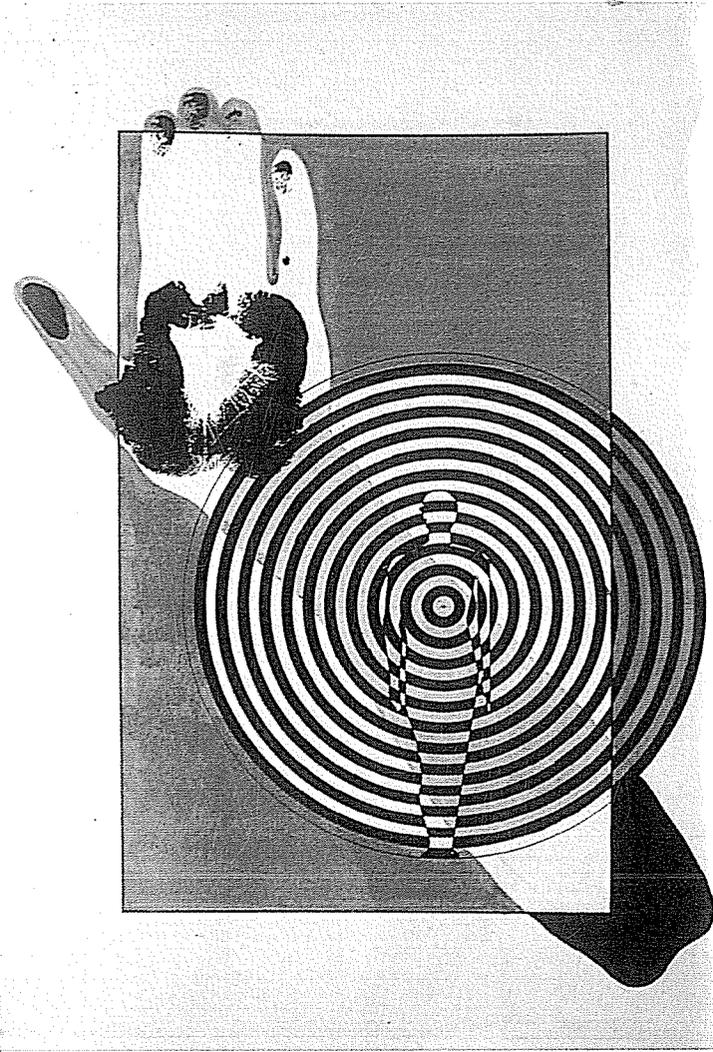
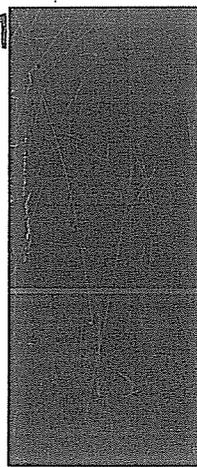


Scott Lash
Crítica de la
información

sociología



Amorrortu/editores

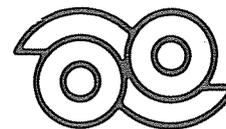
Instalados ya en el marco de un orden global de la información que logró consumir con llamativa rapidez el desplazamiento de la antigua sociedad industrial nacional, este nuevo libro del sociólogo Scott Lash examina la posibilidad de una teoría crítica de la sociedad de la información contemporánea. Hasta aquí, dice el autor, la crítica siempre supuso un espacio trascendental e independiente en el cual el observador podía dedicarse a reflexionar sobre las cosas y el mundo. Y supuso, asimismo, un tiempo para esa reflexión. Esta situación ya no tiene vigencia. No hay espacio exterior ni tiempo para llevar a cabo la tarea crítica. El orden de la información se nos impone con una presencia ineludible. La crítica de la información, entonces, deberá hacerse desde el interior mismo de la información.

En apoyo de su tesis, Lash comienza por exponer los elementos básicos del orden de la información, con especial hincapié en las «formas tecnológicas de vida». Aborda luego la crucial cuestión del poder. En el orden actual, este ya no actúa sobre la base de la explotación, como lo hacía en la vieja sociedad industrial, sino de la exclusión: exclusión del circuito, de los medios, de los flujos globales de información y comunicación. Hoy, el poder es informacional, nómada, está en los flujos: de dinero, imágenes, comunicaciones. Es ubicuo y lábil, y ha perdido el carácter férreamente centralizado que tenía en la era de los Estados naciones. Para adquirir pleno sentido, dice el autor, la crítica de la información debe ser al mismo tiempo una crítica del poder.

En un mundo donde el movimiento y los flujos cobran una relevancia inédita, los viejos paradigmas se derrumban. En ese sentido, resulta interesante advertir que la cultura global de la información atestigua una nueva autonomía de los objetos, que en su circulación planetaria a través de las redes escapan a las intenciones y la soberanía del sujeto. Hoy, este debe compartir su reino con ellos, sean materiales o virtuales, y en ese aspecto puede decirse que se abre a una comprensión fenomenológica del mundo: deja de ser el observador distanciado y desapegado de la actitud científica para actuar en el mismo plano inmanente con los objetos y

(Continúa en la segunda solapa.)

Crítica de la información



De Scott Lash en esta biblioteca

Sociología del posmodernismo

Economías de signos y espacio. Sobre
el capitalismo de la posorganización
Scott Lash y John Urry

Crítica de la información

Scott Lash

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

303.4833

L17C

9.1

2006-11-22 (solapós)

npr

BLAA

Biblioteca de sociología
Critique of Information, Scott Lash

© Scott Lash, 2002 (edición original Sage Publications de Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi)

Traducción, Horacio Pons

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S. A., Paraguay 1225, 7º piso (1057) Buenos Aires
www.amorrortueditores.com

Amorrortu editores España SL
C/San Andrés, 28 - 28004 Madrid

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723
Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-188-4

ISBN 0-7619-5269-1, Londres, edición original

Lash, Scott

Crítica de la información. - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2005.
384 p. ; 23x14 cm.- (Sociología)

Traducción de: Horacio Pons

ISBN 950-518-188-4

I. Teoría de la información. 2. Sociología I. Pons, Horacio, trad.

II. Título

CDD 306.42

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en enero de 2005.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

- 9 Agradecimientos
- 11 Introducción
- 21 1. Crítica-de-la-información

- 37 Primera parte. Información
- 39 2. Formas tecnológicas de vida
- 59 3. Zonas vivas, zonas muertas: hacia una cultura global de la información
- 79 4. Desorganizaciones
- 95 5. Objetos indóciles: las consecuencias de la reflexividad
- 119 6. Teoría mediática

- 139 Segunda parte. Crítica
- 141 7. Crítica y socialidad: un reexamen de la teoría del signo
- 163 8. La tradición y los límites de la diferencia
- 195 9. Crítica de la representación: el materialismo espacial de Henri Lefebvre
- 219 10. El ser después del tiempo

- 237 Tercera parte. Crítica de la información
- 239 11. La sociedad desinformada de la información
- 263 12. Fenomenología tecnológica
- 295 13. Poder no lineal: McLuhan y Haraway

337 14. Conclusiones: comunicación, código y crisis de la reproducción

365 Bibliografía

Agradecimientos

Estoy agradecido a Dan Shapiro, Jeremy Valentine, Andreas Wittel y Jakob Arnoldi por las conversaciones que mantuvimos. Quiero agradecer en especial a Celia Lury nuestras discusiones sobre la propiedad intelectual, la marca, las formas de vida y la naturaleza de la información en general. La idea de las «formas patentadas de vida» se explora con mayor profundidad en Franklin, Lury y Stacey (2000). Tengo una deuda de gratitud con la añorada Dede Boden, por iniciarme en los vericuetos de la fenomenología y de Marshall McLuhan y, en general, por todo cuanto conversamos sobre el verdadero significado de la «reflexividad». Trabajé con Lury y Boden durante más de cinco años en proyectos de investigación sobre productos culturales globales y nuevos medios. Quiero agradecer a Mike Featherstone las innumerables discusiones acerca de una serie de cuestiones del campo de la cultura tecnológica, que ha sido uno de nuestros principales focos de interés en *Theory, Culture & Society* a lo largo del último lustro. Agradezco los comentarios de Mark Poster, Nigel Thrift y Alain Touraine, que se desempeñaron como lectores editoriales del libro. Quiero dedicar este libro a mi hija Eva.

Introducción

«Un espejo haría bien en reflexionar antes de darnos sus imágenes».

Jean Cocteau, *Le sang d'un poète*

Este libro plantea la siguiente pregunta: ¿es posible una teoría crítica en la sociedad de la información contemporánea? Los capítulos iniciales abordan las dimensiones centrales de este orden global de la información que ha llegado a desplazar rápidamente a la antigua sociedad industrial nacional. Los capítulos centrales se ocupan del tópico de la crítica y la teoría crítica. Y los capítulos finales tienen su foco en una posible reconfiguración de la teoría crítica para enfrentar este orden de la información. Mi interés es plantear que la crítica siempre implicó un trascendental, otro espacio independiente desde el cual podía lanzarse la reflexión crítica. El argumento de este libro es que esa crítica ya no es posible. A mi entender, el propio orden global de la información ha borrado y devorado todos los trascendentales. Ya no existe espacio exterior alguno para dicha reflexión crítica. Y tampoco hay tiempo. No hay escape del orden de la información, por lo cual la crítica de esta deberá provenir del interior de la información misma.

El capítulo 1 representa una introducción bastante acabada a lo que quiero decir con crítica de la información. El capítulo 2 expone los elementos básicos del orden de la información. Titulado «Formas tecnológicas de vida», comienza por examinar la noción de «formas de vida», para preguntarse luego qué pasa cuando estas se convierten en tecnológicas. El capítulo 3 sostiene que en el orden de la información el poder no funciona tanto a partir de un princi-

pio de explotación como de exclusión. Actúa sobre la base de principios de exclusión e inclusión en lo que podemos llamar «zonas vivas y zonas muertas», «zonas domesticadas» y «zonas silvestres». La sociedad industrial nacional implica el poder como explotación. La cultura global de la información depende del poder como exclusión. En lo fundamental, se trata de exclusión con respecto al «circuito», a los medios de información, a los flujos globales de información y comunicación. En la sociedad industrial nacional, los principales actores eran las naciones, las instituciones y las organizaciones. En el orden de la información, las relaciones clave se dan menos dentro de un país que entre ciudades globales de diferentes países. La importancia de las relaciones de producción internas a las organizaciones tiene hoy un paralelo en las nuevas relaciones de producción y comunicación entre «desorganizaciones» más pequeñas y amorfas. A esas desorganizaciones se consagra el capítulo 4. Una teoría crítica, con trascendental o sin él, debe ser también una teoría del poder. Demasiados analistas se limitan a entusiasmarse con la expansión de los horizontes posindustriales de la innovación y la elección. Una de las metas fundamentales de este libro es explorar los perfiles de un régimen informacional emergente de poder.

Los capítulos 5 y 6 se ocupan de los productos de la sociedad de la información. La sociedad industrial nacional centra su atención en «el sujeto». Por su parte, la cultura global de la información da testimonio de una nueva autonomía de los *objetos*, que en su flujo global tienden a escapar de las intenciones y la soberanía del sujeto. Esto vale para los movimientos globales de objetos tan variados como las imágenes, las comunicaciones y las finanzas. En su carácter efímero, elevada rotación, impacto inmediato y veloz movimiento, los bienes de consumo con mucha presencia de marca y movilidad acelerada también comparten cualidades informacionales. Asimismo, en su movimiento a través de las redes globales escapan al control de los sujetos. De tal modo, el capítulo 5 estudia estos objetos mientras se mueven con velocidad a través de dichas redes globales. Como sostiene Manuel Castells (1996), la sociedad de la información es una «sociedad red», y este libro toca repetidas veces la cuestión de las redes. El argumento básico, tanto en este caso como en el resto del volumen, es que al convertirse

en informacionales, las formas de vida se desprenden de sus cualidades «orgánicas» y se conforman como redes. Esto es: en la sociedad red, las formas de vida están de algún modo en el aire, desarraigadas. El ser-en-el-mundo se transforma, por decirlo así, en «ser-en-el-planeta». Sin lugar a dudas, actúa en ello la lógica de la mercantilización. Pero la difusión y ubicuidad de las redes de información y comunicación no pueden reducirse a ella. En un sentido muy importante, tanto las formas orgánicas de vida como la mercancía están subsumidas en la informacionalización* general de las redes. El orden de la información es al mismo tiempo una «sociedad mediática». Este es el tema del capítulo 6. Los medios trabajan a través de interfaces, y la sociedad mediática atestigua la difusión general de estas, al extremo de que los mismos bienes de consumo llegan a adquirir ese carácter (Manzini, 1989).¹ La unidad cultural paradigmática en la sociedad mediática es la «comunicación», que con su brevedad, velocidad y carácter efímero comienza a imponerse a la narración y el discurso como principio cardinal de la cultura. En rigor, esta lógica de la comunicación barre con la propia teoría, que en un sentido importante se convierte en «teoría mediática».

Los capítulos 7 a 10 dejan por el momento el ruido y las operaciones del orden de la información y abordan la cuestión de la *crítica*. Este libro está dedicado tanto a ella como a la información. Para una generación más antigua, la teoría crítica significaba «teoría alemana» de la Escuela de Frankfurt: la obra de Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas. Para una generación un poco más joven, significa «teoría francesa»: Michel Foucault, Jacques Lacan, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida. El hilo que conecta a ambas generaciones es Martin Heidegger, y cierta dimensión del «ser» que es trascendental al orden empírico de la mercantilización, la linealidad y la racionalidad instrumental. Así, para la Escuela de Frankfurt,

* Utilizaremos este término para traducir el *informationalization* del original. Lo preferimos a «informatización», de empleo frecuente pero alcance más restringido, ya que según el *Diccionario de la Real Academia Española* se refiere al «tratamiento automático de la información por medio de ordenadores». De igual manera, hablaremos de «informacionalizar» y no de «informatizar». (N. del T.)

¹ La idea de la interfaz es de Celia Lury, que me introdujo en la obra de Manzini.

«sistema», identidad y racionalidad instrumental constituyen el reino de lo empírico, mientras que mundo de la vida, negación y racionalidad comunicativa comprenden lo trascendental. Para la teoría francesa, lo empírico es «lo mismo» o «presencia», y la metanarrativa y lo trascendental es «lo otro» o *différance*.

Dicho esto, hay dos tipos de teoría crítica, la «aporética» y la «dialéctica». En la primera, lo trascendental y lo empírico son inconciliables, incommunicables, indecibles. La aporética tiene su origen en Kant. El otro tipo de teoría crítica insiste en fundar lo trascendental en lo empírico. En un sentido significativo, este segundo tipo de teoría crítica es hegeliana. Lo es, sin embargo, no por prometer resolución alguna en un absoluto o el triunfo de la razón, sino por dar fundamento a todos los trascendentales. Así, el capítulo 7 señala un desacuerdo con la aporética de Emmanuel Lévinas y su ética del otro incognoscible. Esa ética, a mi entender, se niega a fundar lo trascendental en una noción de tradición o comunidad y por lo tanto se mantiene en un nivel de abstracción incomprensible. Por mi parte, creo necesaria alguna forma de traducibilidad para cualquier tipo de vivir con el otro. El capítulo 6 examina los límites de la noción de *différance* de Jacques Derrida. Su concepto de «signo», sostengo, depende de una *différance* trascendental, sin fundamento alguno en lo empírico. Necesitamos, en cambio, una semiótica más situada, basada especialmente en formas de socialidad. De manera similar, el capítulo 8 es un desafío a la teoría crítica de Emmanuel Lévinas y específicamente a su noción infundada (y subsocializada) del «otro».

El capítulo 9 prosigue con estas exploraciones de la teoría crítica y considera la obra de Henri Lefebvre. Este planteó una crítica del racionalismo abstracto tanto del espacio cartesiano como de la semiótica estructural, desde el punto de vista de un materialismo radical de la vida cotidiana. Su metafísica materialista se inicia con la metáfora del cuerpo de «la araña», que a través de la mimesis teje una malla en la producción del espacio. Pregunto: ¿a qué tipo de producción del espacio conduciría esa metáfora en el corazón de la sociedad global de la información? Conduciría, al parecer, a una espacialización en la cual la araña adoptaría atributos de la máquina, del sistema tecnológico, y la malla asumiría los atributos de una red. «Malla» y «red» están

yuxtapuestas en una crítica materialista lefebvriana, potencialmente radical. Se trata de una crítica del capitalismo informacional desde la perspectiva de una noción muy fundada del espacio urbano. El capítulo 10 comienza donde termina el capítulo 9, otra vez con la «malla», ya no la de la araña mimética y táctil de Lefebvre sino del «narrador» de Walter Benjamin. La malla del narrador empieza «allá lejos y hace tiempo». Como una escalera, sus peldaños se extienden desde muy arriba hasta muy abajo. El narrador y sus recuerdos son perturbados por la temporalidad moderna —la del tiempo newtoniano, la de la novela—, cuyo ritmo pone el ser del protagonista en brutal yuxtaposición con su propia mortalidad. Pero ¿qué pasa con el ser de este protagonista en una era después del tiempo, una era de velocidad, de experiencia de choque (*Chockerlebnis*)? ¿Qué pasa con el ser cuando hay poco tiempo para pensar? ¿Qué sucede cuando la muerte ya no se consigna en el reino de lo otro sino que ocupa el mismo plano inmanente de la tecnología y la cultura profana, en el cual el ser se convierte simplemente en otra terminal de la red, otro ente? Para Benjamin, el tiempo contemporáneo se aplanan en el espacio inmanente de la tecnología y la *Chockerlebnis*. No obstante, su teoría crítica deja lugar para el materialismo dialéctico: un materialismo dialéctico en el cual el mundo empírico de la tecnología, la experiencia de choque y la velocidad ha nivelado el ser y la razón en una tierra baldía, pero el momento trascendental se preserva como memoria y duelo.

Los capítulos 11 a 13 vuelven a la inmanencia, la indiferencia de la información. El capítulo 11 explora la naturaleza dual de la sociedad de la información. Por un lado, en ella hay producción, consistente en trabajo con un uso intensivo del diseño y la información, así como fuerzas informacionales de producción y productos digitales. Por otro, circulación de bienes informacionales. Ahora, la producción más extremadamente racional puede llevar a la circulación y distribución más irracionales. En este contexto es lícito hablar de una «sociedad des-informada de la información». La contradicción radica en que así como la sociedad de la información conduce a un «espabilamiento» creciente, al mismo tiempo acarrea cierta «estupidización» inevitable. Estos bienes informacionales son tipos particulares de bienes culturales. A diferencia de la narración, la información com-

prime el comienzo, el medio y el final en la inmediatez presente de un «ahora-aquí».* A diferencia del discurso, no necesita argumentos legitimadores ni adopta la forma de enunciados proposicionales, sino que trabaja con una violencia comunicacional inmediata.

El orden global de la información es una «cultura tecnológica». En ella, los dualismos previamente existentes de la tecnología, por un lado, y la cultura, por otro, se disuelven en el mismo plano inmanente. Lo que antes era una cultura representacional de la narración, el discurso y la imagen que el lector, el espectador o la audiencia enfrentaban en una relación dualista, hoy se convierte en una cultura tecnológica. La cultura ya no está compuesta primordialmente de esas representaciones sino de objetos culturales como las tecnologías, que hoy ocupan el mismo espacio con quien ahora no es tanto el lector, el espectador o la audiencia como el usuario, el actor. El capítulo 12 aborda esta disolución de la representación. En él consideramos ante todo la idea de «juego» como un mundo inmanente de intercambios simbólicos, un mundo, a decir verdad, más «primordial»: más antiguo que la cultura dualista de la representación emergente con las religiones mundiales y sus herederos racionalistas y humanistas, y una condición de existencia de esa cultura. En este aspecto, la actividad inmanente del intercambio simbólico se endurece hasta alcanzar la rigidez de una esfera separada de lo simbólico, amputada de las prácticas profanas de la vida cotidiana y trascendental a ellas. Si McLuhan y Baudrillard tienen razón y la lenta expansión de un orden lineal previo sufre una repentina implosión de «reversibilidad», tal vez el juego vuelva entonces una vez más al primer plano como una actividad modal de la cultura tecnológica.

La disolución de la representación en la inmanencia del orden de la información también se refleja en el desafío fenomenológico al dualismo positivista. Husserl rompió con el pensamiento positivista de sujeto y objeto al resituarse al sujeto en el mundo con una intencionalidad, una actitud hacia los objetos. Sin embargo, permitió que lo trascendental volviera a entrar por la ventana, al plantear un tipo especial de

* *Now-here*, que sin el guión se transforma en *nowhere*, ningún lugar. (N. del T.)

puesta entre paréntesis de una reducción trascendental que revelaría las estructuras ontológicas de las cosas en sí. El sociólogo Harold Garfinkel llevó la revolución fenomenológica hasta sus conclusiones extremas. Garfinkel rompe con la actitud y la ontología trascendentales a favor de un empirismo radical de la «actitud natural». También desestima el mentalismo de la filosofía de la conciencia de Husserl. Para él, la entidad que tiene intencionalidad, la entidad que da sentido al mundo, no es la conciencia sino las formas de la vida social. Se trata de formas de vida que tienen actitudes y poseen intencionalidad. La comprensión del mundo se produce al margen de un sujeto trascendental, a través de las comunicaciones externas y *empíricas* entre los integrantes de una forma dada de vida. En el capítulo 12 trataremos esta fenomenología de las comunicaciones de un empirismo radical pero resueltamente antipositivista. En ella, la «reflexividad» con la desaparición del espacio y el tiempo para la reflexión es el vínculo inmediato de la comprensión con las formas de vida. Este modo de reflexividad tiene su paralelo, como veremos, en la cibernética de los sistemas tecnológicos. Hablamos de una fenomenología de las comunicaciones (Luhmann, 1997); en rigor, de una «fenomenología tecnológica».

Las implicaciones de todos estos planteos son un nuevo régimen de poder no lineal. Ese es el tema del capítulo 13. Abordamos la no linealidad a través de la obra de Marshall McLuhan. Para McLuhan, el sujeto no sólo es inmanente y está en el mundo con los objetos tecnológicos, sino que se fusiona con ellos y se transforma en sus «extensiones». En el marco pos-societal contemporáneo de movimiento y flujos (Urry, 2000) el centro del escenario es ocupado por las tecnologías, menos de producción que de comunicación. Hablamos de una comunicación en su sentido más amplio, incluyendo toda clase de movimiento de personas y cosas. Las tecnologías de la comunicación, ya sean de transporte de personas, bienes o mensajes y otras cosas inmateriales, presuponen su propio sustrato. Estos sustratos —sostenía McLuhan— tendían antaño a ser lineales y continuos y a tomar la forma de «camino». Hoy suelen ser no lineales y discontinuos y adoptan la forma de «puertos», desde los aeropuertos internacionales hasta los telepuertos móviles. La antigua «comunidad imaginada» nacional trabajaba con co-

municaciones lineales y jerárquicas del tipo de «carreteras» desde el centro hacia las provincias, por ejemplo al «convertir a los campesinos en franceses», y con instituciones de una comunicación lineal centro-periferia, desde los tendidos telefónicos nacionales hasta las empresas burocráticas jerárquicas. En contraste, la comunicación «reticulada» contemporánea, por ejemplo entre ciudades globales, es no lineal y discontinua. En rigor, las redes, a diferencia de las instituciones o los estados clásicos, son por definición discontinuas y no lineales.

Este cambio trae aparejadas nuevas constelaciones de poder que cualquier crítica de la información debe tener en cuenta. La teoría posestructuralista (Foucault, Derrida, Lyotard) tiende a tratar el poder —ya sea en cuanto discurso, «metafísica de la presencia» o metanarraciones— como lineal y continuo. La resistencia, por su parte, es no lineal y compleja. Aun para Foucault, que constata la circulación del poder en el micronivel de los capilares de la sociedad, en ese nivel local actúa un régimen de poder y saber lineal y discursivo. A mi entender, en el orden de la información el poder se ha vuelto mucho más elusivo: ahora es no lineal y discontinuo. Para examinar este aspecto, abrevio en la obra de Donna Haraway. Según esta autora, estaríamos moviéndonos hacia un régimen de poder y saber cuyo *ethos* no es discursivo sino informacional, en el cual la «vida» ya no es una cuestión de sistemas orgánicos sino de sistemas tecnológicos. Y la acumulación de capital también se convierte literalmente en acumulación de formas de vida como información en las bases de datos de, por ejemplo, el proyecto del genoma humano. Hoy, no sólo la tecnología de la información y las comunicaciones (TIC) sino la vida misma está cada vez más «patentada», cada vez más inscrita en tipos de propiedad intelectual.

En la antigua cultura representacional de la sociedad industrial, el principio de causalidad predomina en la vinculación recíproca de los objetos e incluso de los sujetos. En la cultura tecnológica, esa causalidad es desplazada por la «aditividad». La adición no lineal desplaza la causa lineal.²

² Esa «adición» es al mismo tiempo una hipercausalidad: más causal que lo causal, una autocausalidad autopoiética y recurrente. Esto también es reflexividad.

Esta situación tiene consecuencias cruciales para la crítica. Ahora, ella misma debe conectarse con las formas de vida sociales y tecnológicas de nuestros días a través de la aditividad. Con la desaparición de los trascendentales, la crítica y el crítico ya no pueden ocupar la posición trascendental y deben, en cambio, adicionarse, ser un «complemento» de las redes de actores globales e inmanentes de la era de la información. La desaparición de lo trascendental deja sólo lo empírico: la era de la información es radicalmente empirista. La crítica ya no puede ser trascendental; aunque igualmente antipositivista, debe convertirse en empirista. En esa condición, llega a ser *humilde*. El crítico del tercer milenio es el «testigo humilde» de Haraway. En lugar del otro o la diferencia trascendentales está la humildad del «y», lo que Gilles Deleuze llama «la conjunción». El orden de la información es ineludible. Ya no nos proporciona un lugar externo donde situarnos. Pero como complemento y con su actuación ineludible en los medios de información, la crítica puede contribuir a reconfigurar la información, a remodelar el objeto tecnológico y sus límites, a reelaborar las fronteras de la propiedad y el dominio público. En una época de indiferencia informacional generalizada, el crítico puede marcar una diferencia. A modo de conclusión, el capítulo 14 vincula varios de los temas del libro. Comienza por sugerir que la sociedad de la información tal vez sea sobre todo un orden de *comunicaciones*. Utiliza la idea de las comunicaciones para entender la desterritorialización de las instituciones, estructuras, organizaciones y sistemas del orden industrial nacional. Luego considera cómo se reterritorializa la lógica de los flujos de informaciones en la nueva formación de la marca, la plataforma, la norma, la propiedad intelectual y la red. Interpreta después el orden de la información desde el punto de vista de la crisis de reproducción de lo social y el orden simbólico. Como veremos, los flujos de informaciones se contraponen a todas las lógicas de la reproducción y las abandonan en beneficio del consumo, el exceso y la producción crónica.

1. Crítica-de-la-información

¿Cómo es posible la ciencia social crítica, la teoría crítica o la crítica en la sociedad de la información? En la Alemania de las décadas de 1960, 1970 y 1980, la teoría crítica solía entenderse sobre todo como *Ideologiekritik*: una teoría crítica ampliada para abarcar a Adorno, Habermas y el marxismo. Pero ¿qué pasa en una era en la cual el poder simbólico ya no es ideológico, esto es, ya no toma las formas de los sistemas de ideas que constituyen las ideologías? ¿Qué pasa cuando el poder simbólico, en cambio, es principalmente *informacional*? Las ideologías se extendían en el tiempo y el espacio. Tenían pretensiones de universalidad. A menudo se ampliaban en la forma temporal de «metanarraciones». Entrañaban «sistemas de creencias». Incorporaban la reflexión y, en verdad, necesitaban tiempo para ella. La información está comprimida en el tiempo y el espacio. No reivindica universalidad alguna y está contenida, en cambio, en la inmediatez de lo particular. La información reduce o comprime las metanarraciones hasta un mero punto, una señal, un simple acontecimiento en el tiempo. Hay en ella una inmediatez que tiene poco en común con sistemas de creencias como el cristianismo o la Ilustración. Su velocidad y su carácter efímero casi no dejan tiempo para la reflexión. La pregunta, es, entonces, qué tipo de futuro hay para la teoría crítica en una época con escaso margen para la reflexión. La ciencia social crítica se desarrolló en la era de la *Ideologiekritik*. ¿Qué pasará con ella en una era de *Informationskritik*? En rigor, ¿es posible esa crítica-de-la-información? ¿Puede el pensamiento crítico actuar en una era de la información?

* Traducimos como «crítica-de-la-información» el *informationcritique* del original, construido según el modelo del término alemán *Informationskritik*. (N. del T.)

Información

¿Qué es la información?

Permítanme comenzar examinando cuáles podrían ser los principales parámetros de la era de la información. Querría interpretar época contemporánea en términos de sociedad de la información, y no de posmodernismo, sociedad del riesgo, capitalismo tardío, etc. En primer lugar, la expresión «sociedad de la información» es preferible a «posmodernismo» porque dice cuál es el principio de la sociedad en vez de limitarse a indicar después de qué viene. En este sentido, el posmodernismo es lo que viene después del modernismo. En segundo lugar, el posmodernismo se ocupa sobre todo del desorden, la fragmentación, la irracionalidad, mientras que el concepto de información explica a la vez el (nuevo) orden y desorden que experimentamos. Como veremos más adelante, el desorden (irracionalidad) es en gran medida la consecuencia imprevista del orden (racionalidad). En tercer lugar, arquitectos como Robert Venturi entienden el posmodernismo en términos de «complejidad» y «contradicción» y, en particular, a partir de las contradicciones en la yuxtaposición de elementos estilísticos y entre la decoración y la estructura. En comparación, la información resulta un concepto preferible y más eficaz porque actúa sobre la base de un principio unificado. Así, una «arquitectura informacional» es una arquitectura de flujos y movimientos y alienta las relaciones en tiempo real por encima de las distancias; es una arquitectura de la descontextualización, de la compresión de tiempo y espacio (Koolhaas *et al.*, 1997).

En contraste con otros análisis, por ejemplo los de Bell (1973), Touraine (1974) y Castells (1996), creo que debemos entender la sociedad de la información concentrándonos en las cualidades primarias de la propia información. Esta debe interpretarse aquí en marcada distinción de otras categorías socioculturales anteriores, como la narrativa, el discurso, el monumento o la institución. Las cualidades primarias de la información son el flujo, el desarraigo, la compresión espacial y temporal y las relaciones en tiempo real. En este sentido, no excluyente pero sí fundamental, vivimos en una era de la información. Algunos autores calificaron

varias de estas cualidades de tardo-modernas (Giddens, 1990), y otros las llamaron posmodernas (Harvey, 1989), pero estos conceptos me parecen demasiado amorfos. La información no lo es.

Querría concebir la sociedad de la información de una manera un tanto diferente de lo que ha sido habitual entre los sociólogos.¹ Con frecuencia se la ha entendido en términos de producción con uso intensivo del conocimiento y de una serie posindustrial de bienes y servicios. Es preciso ampliar este punto de vista. Antes que nada, tal vez sea necesario considerar la paradoja de la sociedad de la información. Esto es, cómo una producción tan racional puede resultar en la increíble irracionalidad de las sobrecargas de información, la información errónea, la desinformación y la información descontrolada. Se juega aquí una sociedad *desinformada* de la información. La clave para entenderlo es examinar lo que se elabora en la producción de información no como bienes y servicios con abundante contenido informacional, sino como *bytes* de información más o menos fuera de control. Se plantea así una teoría de las consecuencias imprevistas (Beck *et al.*, 1994).

La producción de información implica una importante compresión o, mejor, varias importantes compresiones. Acaso sería cardinal hacer una lectura perversa de la sentencia de McLuhan e interpretar «el medio es el mensaje» en el sentido de que el mensaje es el medio paradigmático de la era de la información. Antes, el medio predominante era la narración, la poesía lírica, el discurso, la pintura. Pero hoy es el mensaje: el mensaje o la «comunicación». Y hoy el medio se asemeja mucho a un *byte*. Está comprimido. El diario ya nos proporcionó el modelo para la era de la información. Con la salvedad de que ahora esta ha alcanzado una penetración mucho más grande y se ha extendido a toda una serie de interfaces maquinales. A diferencia de la narración, el discurso o la pintura, la información contenida en los diarios aparece en mensajes muy breves.² Está comprimida.

¹ La interfaz de lo posindustrial y lo posmoderno se aborda en la obra de Mark Poster (1990, 1995), Kevin Robins (1996), Andrew Feenberg (1993) y Frank Webster (1995).

² Al mismo tiempo, los diarios son cada vez más el ámbito de la opinión experta discursivamente justificada y analítica. De tal modo, nuestro marco informacional incluye proporciones crecientes de experiencia trillada y experiencia discursiva. También esta situación forma parte del

Literalmente comprimida. La narrativa, tal como se presenta en las novelas, funciona con un comienzo, un medio y un final. Las intenciones subjetivas del protagonista son el motor de la trama y los acontecimientos se suceden unos a otros como causas y efectos. El discurso —por ejemplo en los textos filosóficos o de las ciencias sociales— está compuesto de marcos conceptuales, una lógica proposicional y actos de habla serios y respaldados por argumentos legitimadores. La información no es nada de esto. Una vez que el medio se convierte en el mensaje o el *byte* (muy breve pero de diversas longitudes) de información, las apuestas se modifican de manera radical. La influencia de un libro discursivo se extenderá durante veinte o más años; el mensaje informacional del diario sólo tendrá valor durante 24 horas. Al día siguiente lo tiramos a la basura. Como lo mostró Knorr-Cetina (2000), sociólogo alemán de la ciencia, para los cambistas de divisas internacionales el mensaje sólo tiene a veces una validez (o un valor) de veinte segundos. Transcurrido ese lapso, su interlocutor tiene derecho a modificar la tasa de cambio de la divisa en cuestión. El discurso, la novela narrativa o la pintura se elaboran con mucho tiempo para la reflexión, digamos unos tres o cuatro años en el caso de un texto discursivo de ciencias sociales. El mensaje, el *bit* de información, el artículo escrito para el *Sun* una vez terminado el partido entre el Manchester United y el Arsenal, deben estar listos para transmitirse en unos noventa minutos. No hay tiempo para la reflexión. Deben producirse prácticamente en tiempo real, un tiempo contiguo al acontecimiento y, en rigor, difícil de separar de este, y por ello «indicativo». Esta es otra de las maneras de comprimir el tiempo en la informacionalización. Es muy diferente de la narración o el discurso. El *bit* de información nos afecta sin el tipo de argumento legitimador que se nos presenta en el discurso. En este caso, la información está al margen de un marco conceptual sistemático.

fenómeno de una sociedad desinformada de la información. Agradezco a Jakob Arnoldi por este argumento. Su trabajo empírico sobre el tema se incluye en una tesis de doctorado en filosofía de la Universidad de Londres, presentada en 2002.

Poder

Acabo de aludir a la naturaleza no discursiva, ilegítima y preconsciente del poder informacional. En este sentido, la obra de Michel Foucault ya no puede tener tanta influencia como antes en el mundo social. El poder era por entonces sobre todo discursivo; hoy es sobre todo informacional. Aún tiene, como señaló Foucault, lazos muy fuertes con el conocimiento, pero el conocimiento informacional desplaza cada vez más el conocimiento narrativo y discursivo. A decir verdad, el poder todavía está vinculado de manera muy significativa a la mercancía, en una era que es más capitalista que nunca. Pero en un sentido muy importante, bien puede ser que la mercantilización ya no impulse la informacionalización sino a la inversa. La información hace soltar en pedazos la distinción entre valor de uso y valor de cambio, como sugiere Mark Poster (1995) en *The Second Media Age*. Pero luego el capital la recaptura para una nueva mercantilización. Los bienes de consumo de alta rotación y los productos de marca también son informacionales por su rápida obsolescencia, sus flujos globales, su regulación a través de la propiedad intelectual y su índole sobre todo inmaterial, en la que el diseño y marca ocupan un lugar central, mientras que la producción concreta se traslada a Malasia o Tailandia.

En la era de las manufacturas, el poder se asociaba a la propiedad como medio mecánico de producción. En la era de la información, se asocia a la propiedad intelectual. Esta, especialmente en forma de patente, *copyright* y marca registrada, impone su orden a la anarquía de *bits* y *bytes* de información, para que adquieran valor y generen ganancias. Por ejemplo, en la biotecnología, las patentes que amparan las técnicas de investigación del genoma y las formas de modificación genética conceden a empresas específicas los derechos exclusivos a poner en valor la información genética (Rabinow, 1999; Franklin *et al.*, 2000). En el propio sector de la tecnología de la información, el *copyright* (el derecho a mantener al margen a todos los demás) correspondiente al *software* de sistemas operativos autoriza a las compañías a obtener enormes ganancias. En los bienes de consumo y de diseño de acelerada rotación, el registro de marcas comerciales que ya están en el dominio público, co-

mo McDonald's y Nike, pero también Versace y Boss, establece otros monopolios y reconfiguraciones del poder en torno de lo que sería, de lo contrario, una anarquía informacional. En la sociedad de la información hay una especie de dialéctica que siempre da una vuelta más: pasa del orden al desorden y de ahí a un nuevo orden. La producción altamente racional y con uso intensivo del conocimiento resulta en la proliferación y los flujos casi anárquicos de información. Este desorden informacional genera sus propias relaciones de poder: por un lado, el poder y conocimiento inmediato de los *bytes* de información, y por otro, el reordenamiento de la información en categorías de propiedad intelectual. En la era de la información, tal parece ser el contexto de la acumulación de capital en una escala planetaria.

Desigualdad: de la explotación a la exclusión

En el orden de la información, la desigualdad tiende a definirse cada vez menos por las relaciones de producción entre capitalistas y trabajadores en una empresa o fábrica determinada. Ese era el paradigma de la desigualdad en el orden industrial. En el orden de la información es más central la *exclusión* que la explotación. Y la exclusión es en primerísimo lugar algo definido en conjunción con los flujos y estructuras informacionales y comunicacionales. Lo que surge aquí es un «circuito» de elites relativamente desarraigadas (y por lo tanto cada vez más globales). El orden de la información es una sociedad del «y» conectada por redes. Como terminales, estas redes tienen interfaces móviles entre humanos y máquinas, conectadas por líneas de comunicación. A través de esas interfaces circulan las finanzas, la tecnología, los medios, la cultura, la información, las comunicaciones, etc. La inclusión en el circuito de esas redes tiene algo de «genérico» (esto es, no nacional, acontextual y no identitario). Las interfaces hombre-máquina en cuestión son interfaces de comunicación, incluidos sobre todo, tal vez, los viajes aéreos regulares de negocios que facilitan la comunicación cara a cara. En este aspecto es importante la ocupación de un espacio costoso en los distritos centrales de las ciudades globales crecientemente genéricas, lo cual da acceso, otra vez, a toda la gama de comunicaciones y tran-

sacciones cara a cara (Koolhaas *et al.*, 1997). En la ciudad global podemos conocernos personalmente sin volar. Y compartir las redes genéricas que suelen hacer de interfaz para otros.

La consecuencia es el surgimiento de una elite global, cuyo punto de identificación es la elite global de otras ciudades semejantes. Así, en las industrias de la cultura global, la elite de San Pablo (periodistas, presentadores de televisión, curadores, arquitectos, distribuidores cinematográficos, productores de televisión paga, profesionales de la publicidad, integrantes del sector de la música *pop*, etc.) tiene más en común con sus pares de Tokio, Nueva York, Londres, París, Milán y Los Angeles que con sus compatriotas brasileños. Su identificación tiende a orientarse hacia el exterior y compiten cada vez más en mercados laborales internacionales o transnacionales. Autoincluirse y autoidentificarse en el contexto de los flujos *globales* de información y comunicación es *autoexcluirse* y *desidentificarse* de los flujos *nacionales*. Y el resultado, por ejemplo en el Reino Unido, es lo que Will Hutton (1998) llama «supraclase» y «autoexclusión». Donde había atención médica, escolaridad, pensiones y seguridad social públicas hoy hay «contratación externa» de escuelas, seguros de salud, pensiones y policías privados. Ulrich Beck (2000) da el nombre de «brasileñización» a este proceso. En igualdad de condiciones, cuanto más cercano al centro esté el país —digamos Alemania, Francia, Japón—, menos autoexclusión habrá. Y menos conducirá esta a grandes desigualdades. Las mayores desigualdades se producen en la periferia. Si lo que Samir Amin (1970) llamó «acumulación a escala mundial» generó la explotación de excedentes, la «informatización» a escala planetaria provoca un masivo excedente de exclusión. En Estados Unidos, el Reino Unido, Japón, Alemania y Holanda, sobre todo en las empresas informatizadas y con mucha presencia de marca, el trabajo de diseño se lleva a cabo en el centro y el trabajo de producción se deja cada vez más en manos de contratistas externos de, digamos, Indonesia o Tailandia. En el centro, los trabajadores semicalificados y de las minorías étnicas, antes explotados, son cada vez menos relevantes para la acumulación informacional, que hoy no se hace a su costa sino a sus espaldas. Una supraclase autoexcluida lleva a una infraclase excluida por la fuerza. Así son las co-

sas en el orden global de la información: el poder y la desigualdad son quizá más detestables y violentos, y la crítica-de-la-información debe lidiar con ello.

En la era de la información, una teoría crítica debe ser afirmativa y no sólo negativa. Este es el quid de la teoría «poscolonial». El poscolonialismo va más allá del simple dualismo de concepciones anteriores del sistema mundial y el desarrollo. La oposición nunca se da entre las meras «raíces» por un lado y la dominación por otro. Antes bien, estas raíces [roots] son al mismo tiempo «rutas» [routes] (Gilroy, 1993, 2000; Clifford, 1997). En la teoría poscolonial están en discusión los «terceros espacios» (Bhabha, 1994; Soja, 1996; Spivak, 1999) que son diásporas de «performatividad» y no «pedagogía», sea esta una pedagogía de la simple dominación o una contrapedagogía de la resistencia. No obstante, hay algo inmóvil en estas ideas de un tercer espacio, algo que tiene que ver demasiado con una cultura acaso sin orígenes, pero que es, empero, una suerte de estratificación estática. Eso es lo que nos muestra el multiculturalismo norteamericano en las etnicidades estratificadas (Hall, 1999). Aun cuando estas ocupen un tercer espacio (fronterizo o limítrofe) de hibridez y participen de la performatividad en él, tenemos, no obstante, una estratificación de etnicidades híbridas. El problema es la fijeza, la inmovilidad. La crítica-de-la-información está mucho más basada sobre el movimiento: la diáspora antes que la hibridez, porque la primera implica movimiento. Se trata de una diáspora radicalizada y sin término fijo, saturada en cambio de contingencias, accidentes, espacios tanto para desidentificarse como para reidentificarse. Estamos ante un poscolonialismo del movimiento, de la contingencia, de los flujos (Appadurai, 1996), de las articulaciones y las desarticulaciones, de los objetos y los sujetos, de las comunicaciones. Un orden de la información que es al mismo tiempo un desorden: una dialéctica crónica de desorden, reordenamiento y nuevo desorden.

Crítica

¿Lo universal o lo trascendental?

La crítica es con seguridad algo que sucede en el pensamiento. Integra la teoría y la práctica, pero en cierto modo implica primordialmente la dimensión del pensamiento. Por lo común, la crítica ha adoptado dos formas. Una es la crítica de lo particular por medio de lo universal. Es el tipo de crítica del último Marx, que ve el capitalismo como un particular criticado desde el universalismo de la teoría marxista. Es también la idea que encontramos en Habermas (1984), quien critica el particularismo de la «racionalidad estratégica» desde el universalismo de la racionalidad comunicativa. Habermas hace crítica a través del discurso; a través de la legitimación de actos de habla que son al mismo tiempo pretensiones de validez, por medio de un conjunto de argumentos legitimadores. A mi juicio, esto es difícil en la era de la información, debido a la velocidad e inmediatez de los procesos socioculturales. En gran parte, el universalismo implica lo opuesto de la comprensión del espacio y el tiempo de la era de la información. No implica comprensión sino *extensión* espacio-temporal, que adopta, entre otras, la forma de las metanarraciones. La era de la información comprime no sólo las metanarraciones, sino también las narraciones.

La noción más difundida de la crítica no es la de lo particular por lo universal. Es la crítica del par mismo universal-particular. En este caso, la razón o el pensamiento se convierten en algo que elude la lógica de lo universal y lo particular, es decir, algo que se mueve al margen de la lógica proposicional. Rechaza esta lógica proposicional como el espacio de «lo mismo», y actúa en cambio desde un espacio crítico de «lo otro». Así, la crítica kantiana establece límites al funcionamiento de la razón pura. La esfera de la razón pura, de la lógica, es la esfera de la necesidad. En ella tenemos una comprensión de la naturaleza. Fuera de los límites de este reino y de la condición de su posibilidad se encuentra el ámbito de la razón práctica, la esfera de la libertad. Sus reglas no son en absoluto las reglas de la lógica. Dentro de la esfera de la razón pura actúan las leyes de la naturaleza, de

la necesidad: causa, efecto, silogismo, identidad. Fuera de ella queda la incognoscibilidad de la ley moral, de la libertad, de Dios, del infinito y de la cosa en sí. Podemos conocer las cosas, dijo Kant, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, pero no como son en sí mismas. No podemos conocerlas de acuerdo con sus estructuras ontológicas. Todo esto se dice no en el lenguaje del entendimiento sino de la praxis, la razón práctica.

Este es el concepto dominante de crítica del cual provienen las ciencias sociales y humanas críticas. La lógica de la necesidad, de la razón pura, es asimismo para Kant, y luego para Hegel, la lógica de la razón instrumental, en la cual la naturaleza se convierte en un medio y no un fin. También es positivismo, y de allí los incómodos ecos positivistas en el último Marx y el último Habermas, ausentes en el Habermas de *Teoría y praxis* (1963) o en los primeros escritos de Marx. Así, para Hegel, la razón sólo se identifica en sus inicios con la razón pura kantiana. Para Kant, los conceptos del entendimiento (*Verstand*) tenían que ver con el conocimiento matemático y el conocimiento físico de la naturaleza, mientras que las ideas de la razón (*Vernunft*) eran inasibles por medio de la lógica: la libertad, el infinito y las cosas en sí. Hegel comenzó su *Enciclopedia* con la naturaleza (esto es, el entendimiento y la razón pura) antes de pasar al espíritu —que debe explorarse de otra manera— y finalmente al Estado, la religión, el arte y la filosofía. En última instancia, entonces, la razón no apunta tanto a la ciencia (en el sentido anglosajón) como a la crítica de la ciencia.

Descartes nos legó —en lugar de la religión y el *Ancien Régime*— el carácter central del sujeto y el pensamiento sujeto-objeto. La Ilustración lo amplió al ámbito moral y político en el cual la ciencia —según el modelo de las ciencias naturales— sería el motor universalista de la historia en su camino hacia la sociedad moral y políticamente buena. Kant, un *Aufklärer*, fue en la misma medida un crítico de la Ilustración. Quería preservar un lugar muy importante para la razón. La crítica kantiana es en primera instancia una crítica del *Ancien Régime*, la razón especulativa y el escepticismo de Hume, con el objeto de establecer una esfera de la razón como conocimiento según el modelo de la física, la matemática y la lógica. Pero, aún más importante, la crítica se erigió en crítica de la razón instrumental. A

diferencia de la Ilustración (el último Marx, Durkheim y el positivismo sociológico), la moralidad y la política implicadas aquí no tienen que ver con la aplicación de la ciencia a particulares existentes, sino con la ley moral, algo que está al margen de lo cognoscible, del entendimiento y de la relación de lo universal con lo particular.

Aporética y dialéctica

Ulteriormente nos encontramos con dos tradiciones de la crítica: una, la dialéctica y otra, la aporética. La dialéctica incluye la mayor parte de la tradición alemana desde Hegel hasta el primer Marx, Lukács, Adorno, Marcuse, el joven Habermas y hoy, por ejemplo, Seyla Benhabib (1986), Gillian Rose (1981) y Fredric Jameson. La aporética procede de Kant e informa a Heidegger y el grueso de la tradición post-estructuralista francesa. La aporética habla de una «aporía de la razón». Esto corresponde a la distinción kantiana entre dos tipos de razón. Una es el entendimiento, la ciencia y la lógica. La otra es la «razón pura práctica», concentrada en la ley moral, la condición de posibilidad de la acción moral. La primera esfera es la de «lo mismo» y la racionalidad instrumental. Y la segunda, el «afuera», aunque gobierna la esfera de la práctica y las relaciones entre los seres humanos, es más que eso. Incluye a Dios (la religión), los noúmenos —vale decir, el conocimiento de las cosas, no según los principios de la ciencia (naturaleza) sino en sí mismas, de acuerdo con sus estructuras ontológicas—, el infinito (incluida la muerte) y por último la estética. Algunos teóricos críticos han entendido esta «esfera de la libertad» no en términos de racionalidad instrumental sino de racionalidad sustantiva. Sea como fuere, para Kant y Hegel no sólo el adentro es razón, sino también el afuera. El afuera, el reino de la razón sustantiva/práctica, es en cierto modo más fundamental (más «primordial») que el adentro. Es la condición de posibilidad de este último. La ilustración, diferenciada de la Ilustración y seguramente crítica, comienza a identificarse sobre todo con ese «afuera». Estos dos tipos de razón subyacen a las ulteriores batallas entre el positivismo y la hermenéutica (ciencia social interpretativa) en sociología.

Esta distinción kantiana entre las dos esferas de la razón, en la cual la segunda se define por una gran dimensión de incognoscibilidad, sirve de base a las tradiciones dialéctica y aporética de la crítica. La tradición «aporética» habla de inconciliables, mientras que en la «dialéctica» hay una resolución o, al menos, una interpenetración de ambas esferas. La dialéctica, en su mejor expresión, tiene poco que ver con la *resolución* de lo particular en lo absoluto, sea este el Estado prusiano o la filosofía. Está más relacionada con una corrección de la desdichada abstracción de la aporética. En su máximo nivel, la dialéctica no se refiere a la conciliación o a los absolutos sino a un reconocimiento de que el modo de vivir nuestra vida —experiencia cultural, actividades éticas, relaciones sociales, relaciones con el lugar, la vivencia de nuestro cuerpo— no puede abordarse a través de esa abstracción. La mayor parte de la *Filosofía del derecho* de Hegel (1967) no se dirige a la resolución en lo absoluto, sino a la necesaria aparición de la ley moral (esto es, la esfera de «lo otro», de la libertad, de la razón sustantiva) en la fibra de la vida social, en «lo mismo». No se trata de una relación entre universal y particular, sino entre lo *trascendental* y lo particular. El modo como «lo Otro» (o «ser») se manifiesta en lo particular.

La aporética kantiana pondría la ontología, por una parte, y las cosas, por otra, como antinomias comunicables. Si Husserl y Heidegger pueden hablar de la estructura ontológica de las cosas, en este sentido están del lado de la dialéctica. De manera similar, la «dialéctica negativa» de Adorno quiere entender lo estético de un modo mucho más fundado que la estética kantiana, desde el punto de vista de la materialidad del arte. No obstante, para Adorno este momento trascendental fundado en lo particular no conduce a ningún tipo de conciliación. Así deben entenderse también las incursiones de Gillian Rose (1981, 1992) y Seyla Benhabib (1986) en la teoría crítica. Tampoco en ellas hay una conciliación necesaria. Pero el momento trascendental de la razón o el «ser» se manifiesta en las convenciones de la práctica ética cotidiana (Benhabib) o el derecho, el amor y la religión (Rose).

Crítica-de-la-información

Lo que sostengo es que tanto la dialéctica alemana como la aporética posestructuralista francesa son herederas legítimas del manto de la teoría crítica. Ambas son crítica legítima. Las dos —que son formas de la teoría crítica— se basan sobre un *dualismo*, una binariedad fundamental de los dos tipos de razón. Una habla de fundamento y conciliación, la otra, de incompatibilidad. Pero ambas lo hacen en términos de ese dualismo básico. Ambas suponen una esfera de trascendencia. En la crítica, este ámbito trascendental es ocupado por el *pensamiento*, ya sea filosófico, sociológico hermenéutico, o se manifieste en el arte, el cine o la novela. Pero en la medida en que tenemos un ámbito trascendental de pensamiento y ese ámbito se identifica con la verdad, el ser, lo primordial y cosas similares (y esto vale para Heidegger como para Marx, para Gadamer como para Habermas), aún nos encontramos en el reino de la *Ideologiekritik*. Esta crítica-de-la-ideología ha sido eficaz. Pero conviene mucho más a los dualismos constitutivos de la era de la sociedad industrial nacional. El problema es que la cultura global de la información tiende a destruir esos dualismos y borrar la posibilidad de un ámbito trascendental. Tiende a destruir la textura del terreno cuando nos elevamos de la fibra de las relaciones sociales a las redes. Tiende a borrar las diferencias entre lo mismo y lo otro, cuando se cuestionan los límites nacionales y se ponen en tela de juicio las fronteras entre la naturaleza humana, y no humana, y la cultura. El quid es que la crítica-de-la-información debe ser crítica sin trascendentales.

Antes que nada, la *Ideologiekritik* y la crítica-de-la-información son una cuestión de pensamiento. ¿Y qué pasa con el pensamiento en la sociedad de la información? Con la desaparición de los trascendentales, el pensamiento es barrido junto con todo lo demás al plano general de la *inmanencia*. En la era de la información, la experiencia cultural se aparta de los dualismos trascendentales anteriormente existentes del lector y el libro, el concierto y el auditorio, la pintura y el espectador. La cultura se desplaza a un plano inmanente de actores asociados o conectados en interfaz por máquinas. Ahora experimentamos las cosas culturales no como representaciones trascendentales, sino como cosas in-

manentes: como objetos, como tecnologías. En esta inmanencia generalizada, las superestructuras se derrumban cuando la economía se culturaliza e informacionaliza.

El antiguo capitalismo industrial era impulsado en gran parte por la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio, en la cual el primero ocupaba el espacio de «lo trascendental» (razón sustantiva/práctica) y el segundo, el espacio de «lo empírico» (racionalidad instrumental). El par valor de uso/valor de cambio es la objetivación del par trascendental/empírico en los bienes. El capitalismo manufacturero se movía según la lógica de la mercantilización (valor de cambio) y su crítica (valor de uso). Por momentos, la mercantilización debe haber parecido subsumir por completo la crítica (Marcuse). Pero la lógica de la informacionalización es totalmente distinta. A diferencia de la lógica de la mercantilización, no es dualista sino inmanentista. Hace estallar y margina en parte el par valor de cambio/valor de uso. En su lugar hay un plano inmanente de redes de actores: de humanos y no-humanos, objetos culturales y objetos materiales, que en general están desarraigados y no vuelven necesariamente a arraigarse. Los actores, las redes, los no-humanos y la interfaz de humanos y máquinas están desarraigados. La información está desarraigada. Estamos en una sociedad del «y», no una sociedad del «ahí». Una sociedad de la «conjunción», no del «adverbio». La *Ideologiekritik*, como crítica cartesiana del *Ancien Régime*, puso en primer plano una problemática del «yo» [*I*], de lo sustantivo, del sujeto por un lado y el objeto por otro. Era una problemática de entes, de nombres. La *Ideologiekritik* como crítica, no del *Ancien Régime* sino de la razón instrumental, postula una problemática del «ahí» (mundo o mundo de la vida), lo adverbial. Pero ahora tenemos la sociedad red, la sociedad del «y», no denotada por el sustantivo o el adverbio sino por la conjunción.

¿Cómo funciona la teoría crítica en esta inmanencia informacional general en la cual ya no hay afuera, en la cual nada es la condición de posibilidad primordial o trascendente de ninguna otra cosa? Esta inmanencia general de la informacionalización no es el antiguo «mismo» de la racionalidad instrumental y la mercancía. Al erosionar lo trascendente, también erosiona lo instrumental (empírico). Es algo completamente distinto. El antiguo «mismo» suponía el

«otro» de la crítica y la razón práctica. Hoy todo esto desaparece. Sin lo otro no hay lo mismo. Todo lo que estaba en el otro es hoy parte integrante de esta inmanencia general informacionalizada y reticulada. Aun la muerte; aun lo que Max Weber llamaba teodicea; aun, ya que estamos, la «vida». Así pues, ¿cuál es el camino de la crítica-de-la-información, de la ciencia social crítica, en la era de la información? En primer lugar, sólo la ciencia social crítica podrá problematizar la era de la información. Mientras los filósofos, los antropólogos y los especialistas en estética hablan en términos de absolutos, ignorando la centralidad del cambio sociocultural, el estudio propio de los sociólogos es la comprensión del cambio social y la transición a la cultura global de la información. Segundo, necesitamos romper con las nociones dualistas de la crítica. Y aquí podríamos inspirarnos en Nietzsche y su idea del *amor fati*. Esto significa abrazar el propio destino. Y no ocuparse más del dualismo de la necesidad y la libertad sino del destino más primordial. No es vivir el destino como un hábito, sino apoderarse de él. Para Nietzsche, todos los dualismos (desde Platón hasta el espíritu y la materia cristianos y la aporía de Kant, y siguiendo lógicamente con Adorno, la dialéctica de Hegel y Marx y la infranqueable «diferencia ontológica» de Heidegger entre los entes y el ser) serían de manera constitutiva «moralidades de esclavos». La verdad, por su parte, es inmanente. No está ni «ahí afuera» ni «aquí». El «ahí afuera» y el «aquí» ya no tienen sentido en la problemática nietzscheana de la inmanencia de la era de la información.

La informacionalización inaugura un nuevo paradigma del poder y la desigualdad. Abre también infinitas oportunidades para toda una gama de innovaciones y creatividad. La crítica de la información debe ocuparse de estas constelaciones emergentes de poder y desigualdad. Pero acaso sea más importante que en la era de la informacionalización general, la propia crítica se vuelva informacional. Debe haber necesariamente una informacionalización de la crítica. Esto es muy diferente de la antigua *Ideologiekritik*. De algún modo, la *Ideologiekritik* tenía que estar fuera de la ideología. Con la desaparición de un afuera constitutivo, la crítica-de-la-información debe estar dentro de la información. Ya no hay afuera. La crítica, y los textos de teoría crítica, deben ser parte integrante de esa informacionalización general.

En este caso, el texto de teoría crítica se convierte en un objeto más, un objeto cultural más, consumido menos reflexivamente que antes, escrito (y a menudo no sólo escrito, a medida que cobran creciente preponderancia el CD-ROM, la instalación y la presentación en formato *web*) en condiciones temporales y presupuestarias mucho más restringidas que en el pasado. La misma crítica-de-la-información tiene marca y constituye un objeto más de la propiedad intelectual, mediatizado por máquinas: a través de nuestra *laptop*, nuestra computadora de bolsillo, nuestro movimiento desde la interfaz con el auto y el teléfono celular hasta el avión, la televisión, el buscapersonas y el *software* básico para la circulación de imágenes de nuestro conversor digital. Los textos de crítica-de-la-información forman parte de estos flujos, estas «economías de signos y espacio». Tal vez con un poco más de duración, un poco más de tiempo para la reflexión, pero participan, no obstante, de la información y los paisajes mediáticos globales.

Primera parte. Información

2. Formas tecnológicas de vida

Formas de vida

Pensamos con tanta naturalidad en términos de la noción de «formas de vida» que es difícil distanciarse de ella. Ludwig Wittgenstein transformó este concepto en moneda corriente en una serie de disciplinas. Tanto en la conversación académica como en la charla cotidiana hablamos sin cesar de vida y formas de vida. Hablamos de «ciencias de la vida» y los psicólogos examinan el «curso de la vida»; organizamos nuestra identidad en términos de «historias de vida». «Llevamos» tal o cual vida. Los filósofos políticos se refieren a la «vida buena»; los biólogos moleculares, a la «vida artificial». En los debates sobre el aborto, los conservadores no se dicen a favor de Dios o Cristo, sino «pro-vida». Hablamos de estilos de vida y, con una acepción bastante diferente, del «sentido de la vida». Nos preguntamos si hay formas de vida en tal o cual planeta, tal o cual desierto, en el fondo de tal o cual océano. Estamos obsesionados con la vida y *lo orgánico*. Nos preocupamos por la alteración de lo orgánico en los alimentos genéticamente modificados. Si pueden darse en lujo, los progresistas de clase media compran en la sección *orgánica* de nuestros supermercados. Otros progresistas menos adinerados podrán aspirar a una medicina *orgánica*, holista. Y los conservadores considerarán la nación como un todo *orgánico*: un organismo.

Así, nos topamos con mucho palabrerío y preocupaciones sobre la «vida». La «vida», sin embargo, es diferente de las «formas de vida». ¿Qué podrán ser estas? Una forma de vida es un «modo de vida», una manera de hacer cosas. Una cultura, en el sentido antropológico y cotidiano, es una forma de vida, una manera de hacer cosas. Por eso algunos ven en el *multiculturalismo*, que promueve una pluralidad de formas de vida, una amenaza a la integridad de la cultura

francesa o británica, alemana o austríaca. Y una amenaza al «modo de vida norteamericano». Las formas de vida incluyen por una parte las naturales o biológicas y, por otra, las sociales o culturales.

Pensamos con tanta naturalidad en términos de «vida» y formas de vida que es extraño considerar que no siempre fue así. En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault (1966) señaló que recién empezamos a entender la naturaleza y la sociedad en términos de «vida» durante la modernidad, los siglos XIX y XX. Antes considerábamos las cosas en función de las «clasificaciones». De allí que, con referencia al mundo natural, hubiera un predominio de la historia natural, cuya idea era *clasificar* las cosas naturales en géneros y especies. En lo concerniente a la cultura y el estudio del lenguaje, la intención era usar las categorías de clasificación de la gramática. En la ciencia económica premoderna existía el mercantilismo, el «análisis de las riquezas», en el cual las cosas también se clasificaban por palabras. Pero donde antaño hubo una clasificación, en la modernidad decimonónica están la «vida» y el organismo. En las ciencias de la vida ya no hay primordialmente una clasificación anatómica y en géneros y especies; el organismo —el organismo viviente y sus funciones— pasa a ser el campo de estudio de la biología moderna. En el lenguaje ya no predomina una clasificación conforme a los elementos de la gramática. Se impone ahora el estudio filológico de los lenguajes naturales, que examina una lengua como un organismo vivo en la raíz de una cultura nacional. En la economía, se pasa de los principios de clasificación del antiguo mercantilismo a la economía política moderna y la teoría laboral del valor de Ricardo y Marx. En este caso, la economía es un organismo cuyo corazón es el trabajo. La apuesta es la «reproducción» de una unidad económica o, como lo expresó Marx, la «acumulación», que es la reproducción expandida de la economía como organismo.

La adopción de la vida o la metáfora orgánica se extendió en el siglo XX a la sociología y la antropología recién surgidas. Así, el funcionalismo de Talcott Parsons y el primer Emile Durkheim veía la sociedad como un organismo; y Radcliffe-Brown y Malinowski consideraban la cultura como un sistema fisiológico autorreproductor. Este modelo orgánico era una reafirmación de la tradición positivista. Pero la idea de formas de vida —el linaje de la noción de Witt-

genstein— es intrínsecamente antipositivista. En ella, la vida no es organicista sino vitalista; es fenomenológica. De allí el lugar central de la «vida» o la fuerza vital en la *Lebensphilosophie*: Nietzsche, Bergson, Dilthey y Simmel (y en la novela, Proust y Joyce). Se pasa aquí del yo cartesiano desencarnado a la «vida» del cuerpo, de la cognición a la percepción, del tiempo newtoniano al tiempo de la experiencia. El concepto rector es la noción de *intencionalidad* de Husserl. En la fenomenología, no comprendemos las cosas por la neutralidad sino por la «intencionalidad». No conocemos ya desde la posición neutral del observador objetivo sino desde una posición de «interés», una «actitud» hacia algo. Dotados de intencionalidad y una actitud estamos en el mundo, en el «mundo de la vida», junto con lo que investigamos. La indagación fenomenológica comprende el mundo no tanto a través de la «intelección» como de lo que Husserl y Bergson llamaron «intuición». No alcanzamos el conocimiento gracias a la abstracción del juicio sino a la inmediatez de la experiencia. La intuición es más corporal y orgánica que la intelección; la experiencia (*Erlebnis* en alemán), más similar a la vida que el juicio. El tiempo del juicio es abstracto —tiempo newtoniano—, mientras que el tiempo de la experiencia es la corriente (el flujo) de las impresiones de los sentidos; la corriente de la conciencia o el inconsciente. Sabemos e imponemos un orden a las cosas, pero no lo hacemos por medio del juicio y la clasificación desde arriba. El conocimiento proviene, en cambio, de la experiencia, de «abajo», en un mundo de la vida compartido con personas y cosas.

Comprender las cosas (naturales y sociales) es adscribir significado. En el régimen de la clasificación (que aún nos acompaña bajo las diversas máscaras del positivismo), el creador de sentido atribuía significado lógico a las cosas. Así sucedía no sólo en las ciencias humanas sino también en la narrativa clásica y la pintura perspectivista. De ese modo, el régimen de la clasificación daba sentido al mundo a través de la *epistemología*. Como señala Hans-Georg Gadamer (1976), la «epistemología» se ocupa del estatus del conocimiento y los elementos que denotan un conocimiento científico válido; en rigor, del conocimiento objetivo y la correspondencia entre las representaciones y las cosas. Pero en la empresa fenomenológica comprendemos menos por medio

de la lógica y la epistemología que por medio de la *ontología*. Experimentamos e interrogamos a personas y cosas no tanto con referencia a su significado lógico como a su significado *existencial*. Buscamos un significado ontológico. El espacio neutral y desasido del observador científico puede producir, como indicó Kant, conocimiento epistemológico, de la *apariencia* de las cosas, esto es, causas y efectos y explicaciones. Pero su vivencia, al compartir con ellas el mundo de la vida, puede dar acceso al conocimiento de las *cosas en sí*. Conocer las cosas en sí es conocerlas no epistemológicamente sino en sus estructuras ontológicas. Este tipo de conocimiento de las estructuras ontológicas más profundas también resulta central en Freud, para quien la cosa en sí era el inconsciente, y en Marx, para quien es la clase social (*Klasse-an-sich*). De tal modo, en las formas de vida el conocimiento tiene lugar en el mundo de la vida, a través del sujeto entendido como vida (el cuerpo, el interés de clase, el inconsciente, la voluntad de poder). Al ubicarnos, con las cosas, en el mundo, y ya no por encima de ellas, nos enfrentamos a las estructuras ontológicas más profundas y no a la epistemología y las apariencias.

Formas tecnológicas de vida

¿Qué pasa cuando las formas de vida se convierten en tecnológicas? En las formas tecnológicas de vida comprendemos el mundo por medio de sistemas tecnológicos. Como creadores de sentido, actuamos menos como *cyborgs* y más como interfaces de humanos y máquinas: conjunciones de sistemas orgánicos y tecnológicos. Los sistemas orgánicos trabajan según un modelo fisiológico. Los sistemas tecnológicos, según un modelo cibernético. Los sistemas cibernéticos autorreguladores actúan mediante el ejercicio de las funciones de inteligencia, comando, control y comunicación. No nos fusionamos con ellos, pero enfrentamos nuestro medio ambiente en interfaz con los sistemas tecnológicos. En mi condición de interfaz orgánico-tecnológica, digo: «No puedo funcionar sin mi teléfono móvil inalámbrico. No puedo vivir sin *laptop*, videocámara digital, fax, automóvil. No

puedo funcionar sin Ryanair, Amazon.com y mis canales digitales satelitales y de cable».

Opero como interfaz hombre-máquina —como una forma tecnológica de vida natural— porque debo navegar necesariamente por las formas tecnológicas de la vida social. Como naturaleza tecnológica, debo navegar por la cultura tecnológica. Y la cultura tecnológica existe, constitutivamente, a *distancia*.¹ Las formas de vida se convierten en formas a distancia. Como mis formas de vida social están tan normal y crónicamente a distancia, no puedo navegar esas distancias ni desarrollar la socialidad al margen de mi interfaz maquina. No puedo lograr esa socialidad en ausencia de sistemas tecnológicos, al margen de mi interfaz con las máquinas de comunicación y transporte. Las formas tecnológicas de vida son vida a distancia: no sólo cultura sino también *naturaleza* a distancia. El Proyecto del Genoma Humano y las distintas bases de datos del ADN humano son naturaleza a distancia. Lo que antes era interno y próximo al organismo se almacena en una base de datos externa y distante como información genética. Lo que antes era interno a mi vida mental también es almacenable en una base de datos remota. En las formas tecnológicas de vida, los sistemas otrora más o menos cerrados, mi cuerpo, el cuerpo social, se convierten en constelaciones más o menos abiertas. Mi cuerpo sólo puede hacer interfaz con los sistemas tecnológicos si está más o menos abierto. Los cuerpos sociales sólo pueden hacer interfaz entre sí si tienen cierto grado de apertura. Cuando los cuerpos individuales o sociales se abren, sus órganos a menudo se externalizan a distancia. Esto también es válido para las instituciones de los Estados-naciones. Las formas tecnológicas de vida, sean naturales o sociales, son como el «cuerpo sin órganos» de Deleuze y Guattari (1983). Al abrirse, externalizan sus órganos y se entregan a los flujos de información y comunicación.

En las páginas siguientes argumentaré que con la tecnología las formas de vida *se aplanan*. Sostendré que se vuelven *no lineales*. Sostendré que las formas de vida *se elevan en el aire*.

¹ Estoy en deuda con Kevin Robins por este concepto.

Aplanamiento

Harold Garfinkel es un teórico de las formas tecnológicas de vida, que toma el «temor reverencial» del adentro, de la interioridad, y lo lleva al «afuera» de la cotidianidad, lo técnico y lo práctico. Despoja de profundidad a las estructuras ontológicas y las aplanan en un empirismo radical de las formas tecnológicas de vida. Tanto en la clasificación como en las formas de vida hay una concentración en lo vertical. Una y otras muestran cierta verticalidad. En la clasificación tenemos la verticalidad del sujeto y el objeto, el clasificador y el clasificado, lo universal y lo particular. Las formas de vida, en cambio, nos dan una nueva verticalidad, nuevos dualismos. El dualismo ontológico sustituye al dualismo epistemológico. Ambos modelos de verticalidad se basan en un término trascendental, por un lado, y un término empírico, por otro. El precursor de esta división es, desde luego, el dualismo de la religión, con lo sagrado como término trascendental y lo profano como término empírico. Ya en el terreno de la clasificación laica, lo trascendental comprende las categorías clasificatorias. Y lo empírico comprende las cosas que deben clasificarse. En la clasificación (o la epistemología), lo trascendental está «por encima» de lo empírico, como el sujeto sobre el objeto. En las formas de vida y la ontología, el término trascendental se sitúa «por debajo» del término empírico (por ejemplo, el inconsciente, el significado ontológico, la infraestructura de Marx). El dualismo «desde arriba» es desplazado por el dualismo «desde abajo». Un dualismo de la altura, por un dualismo de la profundidad (de allí «ontología profunda», «estructuras profundas»). En las formas tecnológicas de vida, el término trascendental pierde sus relieves en el término empírico. El dualismo de la epistemología y la ontología los pierde en el monismo radical de la tecnología.

En las religiones mundiales, de lo trascendental se deducía el privilegio cosmológico del sacerdote (Parsons, 1968). En la clasificación, lo trascendental implicaba el privilegio epistemológico del científico y el filósofo (Durkheim y Mauss, 1963). En las formas de vida tenemos el privilegio ontológico del psicoanalista, el partido proletario y el artista. En las formas tecnológicas de vida, esos privilegios entran en crisis. Ahora, el inconsciente sale a la superficie en

lo cotidiano, así como lo trascendental de la economía se disuelve en la cultura de la vida diaria y el arte se convierte en un modo más de comunicación. Las formas tecnológicas de vida no sugieren positivismo, que es el pensamiento clasificatorio del tipo sujeto-objeto, sino *empirismo*, en el cual el observador no es, en principio, fundamentalmente diferente del observado. Consideremos con más detenimiento la fenomenología: el paso de la fenomenología trascendental y fenomenológica de Husserl y Heidegger a la fenomenología sociotécnica y empirista de Garfinkel. En primer lugar, desaparece la reducción trascendental. El propio filósofo reductor trascendental se aplanan al papel de un actor observador empírico, que no es mejor que los procesos sociales que observa ni se diferencia fundamentalmente de ellos. Por definición, la intencionalidad requiere un yo y un objeto. Con la desaparición de un yo trascendental (y el *Dasein* de Heidegger es una variante de ello), las estructuras ontológicas ya no tienen sentido. El significado profundo desaparece. Lo que queda es el significado empírico. Y este no es lógico (como en la clasificación) ni ontológico, sino cotidiano y contingente.

Esto ocasiona una transformación de la reflexividad, que siempre consistió en ir más allá de la clasificación y la epistemología, a fin de obtener algún tipo de conocimiento de las estructuras ontológicas, aunque fuera opaco. Así, Kant habló de «juicio reflexionante», que a diferencia del juicio determinado apuntaba al significado ontológico profundo; de manera similar, Hegel habló de «reflexión» y Husserl, de la «actitud reflexiva». En cada uno de estos casos hay un distanciamiento del «reflexionador» con respecto a lo cotidiano, el traslado a una esfera independiente para la reflexión. El conocimiento significativo (en contraste con el conocimiento trivial), por un lado, y las formas de vida, por otro, aún están separados. Ahora bien, consideremos la fenomenología empirista de Garfinkel. La reflexividad ya no está separada sino «encarnada» en las actividades. El conocimiento está «reflexivamente atado» a las actividades, expresiones y acontecimientos. En esa fenomenología empirista ya no hay distancia alguna entre el conocimiento y la práctica; el conocer ya no reflexiona sobre el hacer; antes bien, el hacer es al mismo tiempo conocer. El conocimiento lógico y ontológico deja de tener un estatus independiente del conocimiento tri-

vial cotidiano o empírico. Esa reflexividad está más próxima a un «reflejo» que a la distancia de la reflexión. En las formas tecnológicas de vida, la reflexividad no implica una dialéctica de la teoría y la práctica. La dialéctica supone dos niveles. La reflexividad tecnológica presume una *fusión* de la teoría y la práctica. La teoría «se encarna» en la práctica.

En esta fenomenología empirista, la creación de sentido pierde su interioridad. Hay un aplanamiento de la interioridad del sujeto. La subjetividad expresiva del artista, el analizante, el filósofo, la interioridad de la conciencia proletaria, sufren una erosión. La subjetividad expresiva suponía la conciencia como un monólogo interior. En cierto modo, el significado estaba en la conciencia. Uno lo construía para sí. En las formas tecnológicas de vida, la creación de sentido es para *otros*. Significa dar cuenta, «glosar»: es *comunicación*. La creación de sentido o el conocimiento es la glosa, el comentario de actividades cotidianas, y resulta inseparable de ellas. En la cultura tecnológica, la reflexividad no es un proceso de reflexión independiente. Faltan el tiempo y el espacio para esa reflexión. Hay una fusión de las palabras y las cosas, el pensamiento y la práctica. Pensar no sólo es al mismo tiempo hacer; también es comunicar. En la cultura tecnológica, la reflexividad se convierte en práctica: se convierte en comunicación.

No linealidad

Las formas tecnológicas de vida son no lineales. Esto implica:

1. *Compresión*. Son no lineales, en primer lugar, como unidades de sentido. Esto supone una compresión. En la era tecnológica, las unidades lineales de sentido, como la narración y el discurso, se comprimen en formas de significado abreviadas, no extendidas y no lineales, como las unidades de información y comunicación. Comprendemos por conducto de unidades abreviadas de información. Adviértase que no hablo de sobrecargas de información. No digo que la información circulante es tanta que no podemos atribuir significado a la totalidad. El bombardeo constante de señales, los anuncios de la cultura de consumo y cosas por el esti-

lo no constituyen información. Son caos, ruido. Sólo se convierten en información cuando se les atribuye un significado. La información sólo se plasma en la interfaz del creador de sentido y su medio ambiente. O en la interfaz del medio ambiente, por una parte, y la interfaz del creador de sentido y sus máquinas asociadas de información y comunicación, por otra. Si no hay significado, no hay información. En ese caso, ahí afuera no hay más que caos o ruido. Richard Sennett (1998) sostuvo que la declinación de los relatos de vida vació a esta de significado. No estoy de acuerdo. El significado no hace sino cambiar. Se convierte en informacional.

2. *Aceleración*. En lo concerniente al tiempo, la ruptura con la linealidad implica una aceleración. En las formas «simples» de vida tenemos narraciones y metanarraciones. Cierta ritmo del movimiento temporal les es propicio. Justamente el apropiado para la reflexión. Las formas tecnológicas de vida son demasiado rápidas para la reflexión y demasiado veloces para la linealidad. No sólo comprimen la linealidad, la sobrepasan. En la aceleración, la cultura es cada vez más efímera. El monumento dura siglos, si no milenios; la novela, generaciones; un texto académico, una década. El artículo periodístico sólo tiene valor durante un día. Las pirámides tardaron siglos en construirse; el discurso académico de un tratado —que implica reflexión— requiere unos cuatro años. El comentario periodístico sobre el último partido de fútbol debe escribirse y transmitirse dentro de los noventa minutos posteriores a su finalización. Ese plazo no deja tiempo para la reflexión y apenas hay espacio para ella, dado que redactamos los mensajes en trenes y aviones y leemos nuestros *e-mails* en teléfonos celulares.

Superman, un extraterrestre, era más rápido que una bala. Las formas tecnológicas de vida también son rápidas. A veces alcanzan la velocidad de la luz. Son más rápidas que una metanarración. El tiempo cíclico, como señaló Max Weber, es realmente lento. El tiempo narrativo —sea el de una novela, el de una historia de vida o el metarrelato del progreso— es mucho más rápido. El tiempo tecnológico no rechaza los metarrelatos; los sobrepasa. Y no cuestiona el progreso; es demasiado rápido para él. Cree en el progreso, pero para este su velocidad es excesiva. Hoy mejoramos cada vez más, aún más rápido que en la concepción *whig* de la

historia. En el tiempo tecnológico avanzamos con tanta rapidez que el avance mismo queda en entredicho.

El tiempo tecnológico es demasiado veloz para la causa y el efecto del tiempo newtoniano. La invención es tan rápida que superamos la lógica de la causa y el efecto. La aletargada lentitud del tiempo cíclico significó mucha seguridad. El tiempo más rápido de la causa y el efecto nos obligó a organizar nuestra propia seguridad. El tiempo tecnológico supera la determinación de la causalidad; conduce a una indeterminación radical, a una contingencia radical; a una inseguridad crónica. El resultado de esa descomposición del tiempo lineal es la sociedad del riesgo. Cuando la linealidad del modelo marxista desaparece en Europa oriental, hay una repentina inseguridad. Al sobrepasar la previsibilidad de la lógica causal, nos lanzamos a la impredecible lógica de las consecuencias. En la tradición de Weber, Marx y Durkheim, la sociología se obsesionaba con las causas de la modernidad. La aceleración tecnológica se centra en las *consecuencias* de la modernidad. El lenguaje de las consecuencias es no lineal; si fueran lineales, no nos preocuparíamos por ellas. Y el culpable no es el fracaso sino el éxito de la linealidad.

En la causa, buscamos el pasado para explicar el presente. En las consecuencias, vemos el presente como causante de riesgos en el futuro (Arnoldi, 2000). En las formas tecnológicas de vida, nuestra mirada se posa con firmeza en el futuro. En un pasado distante invertíamos en tierras, que eran la base de la seguridad y la continuidad (*Blut und Boden*) a lo largo de las generaciones. En ese caso, el valor constituía un lazo con el pasado. Más recientemente, invertimos en acciones de empresas manufactureras cuyos activos y producción eran aproximadamente iguales a su capitalización bursátil. En ese momento, el valor estaba en el presente. En la era tecnológica, el valor está en el futuro. Buscamos nuestra seguridad invirtiendo en la inseguridad más radical, en la contingencia. Por eso Microsoft, con un movimiento comercial de aproximadamente 23 mil millones de dólares, ha tenido una capitalización bursátil de alrededor de 225 mil millones, unas diez veces el valor de sus activos y producción.² En la era tecnológica, el capital se acu-

² Los datos corresponden a junio de 2001, quince meses *después* del derrumbe del Nasdaq.

mula en el futuro. Lo que es cierto para el capitalismo es cierto para el bienestar. El Estado benefactor clásico apuntaba a una ingeniería social para mejorar la vida en el presente. La ingeniería genética se orienta al bienestar en el futuro. La nueva generación no es la «generación de hoy», sino la «generación que aún no es».

3. *Expansión: discontinuidad.* Las formas tecnológicas de vida están expandidas. En la ciudad medieval había lazos sociales orgánicos, casi naturales y familiares, entre el aprendiz, el oficial y el maestro artesano. Había calles serpenteantes y sinuosas, que seguían el paso natural de vacas y ovejas. El Estado-nación moderno tiene lazos lineales. Las relaciones, y por lo tanto el lazo social, son más específicas de los roles que difusas, dado que el contrato lineal reemplaza el estatus orgánico. Ya hay una expansión y una dilución de los lazos orgánicos. La «comunidad imaginada» del Estado-nación moderno desplaza la comunidad real de la Edad Media. Se trata de una comunidad imaginada porque es imposible que sus miembros se conozcan unos a otros cara a cara. La comunidad imaginada del Estado-nación ya es el esbozo de una cultura a distancia. No sólo los lazos sociales sino también los vínculos espaciales se desenredan y adquieren linealidad: en las rutas nacionales, los ferrocarriles, los cableados telefónicos y las redes eléctricas. Aunque expandidos y lineales, hay una continuidad, sin embargo, de los vínculos espaciales y los lazos sociales.

Pero las formas tecnológicas de vida están *realmente* expandidas. Son demasiado largas y se extienden en exceso para la linealidad. Tan expandidas que se hacen pedazos. El vínculo espacial y el lazo social se rompen. Luego se reconstituyen como enlaces de *redes* no lineales y discontinuas. La cultura tecnológica es una sociedad red. Los enlaces de las redes son tan tenues que prácticamente no ocupan extensión alguna. Para decirlo con Bruno Latour (1993, pág. 119), son más «topológicos» que «topográficos». Las redes no están conectadas por el lazo social *per se* sino por ligazones *sociotécnicas*. Están unidas por enlaces que son tan técnicos como sociales. En cierto modo, las redes son *inorgánicas* al mismo tiempo que orgánicas. Hay en ellas algo artificial, en nada semejante a la vida. Son cultura a una distancia mucho más grande. Si los lazos sociales (de la nación) se mantienen unidos gracias a los mitos de origen, los enlaces

sociotécnicos de las redes están vinculados por unidades de significado mucho más tenues. Los unen las *comunicaciones* (Luhmann, 1997): el llamado telefónico, el partido de fútbol televisado para todo el planeta, el último intercambio de *e-mails*.

En cierto sentido, el transporte es una forma más de comunicación a distancia. En cada caso hay un intercambio simbólico a distancia de A y B. En la era de la tecnología, las formas de vida están tan expandidas que la linealidad de rutas y líneas ya no es suficientemente extensa. Por lo tanto, las comunicaciones se realizan cada vez más por medio de «puertos» no lineales y discontinuos: aeropuertos, «telepuertos» de telefonía móvil, puertos de módems, portales de Internet. Moverse de puerto en puerto no es desplazarse en línea recta sino saltar de un lado a otro, moverse discontinuamente. En este sentido, las redes son no lineales y discontinuas. El movimiento a lo largo de ellas se realiza a menudo en varias direcciones a la vez y no por un camino recto. A través de las redes, las cosas se tornan «difusas». La sociedad red es una sociedad de flujos, una sociedad de comunicaciones globales. Los flujos transportan muchas cosas, y sobre todo información. Pero los flujos son también flujos de comunicaciones. La sociedad industrial de Marx se basaba sobre las máquinas transformadoras de la naturaleza. Las máquinas de nuestros días no se ocupan tanto de transformar la naturaleza, y ni siquiera la cultura (información), como de *transmitir* cultura (comunicaciones). La sociedad de flujos, la sociedad red, es menos una sociedad de la información que una sociedad de las *comunicaciones*.

Las comunidades nacionales son lineales y continuas. Los vínculos entre las ciudades globales son no lineales. El multiculturalismo y el cosmopolitismo son no lineales. La idea de integración en una comunidad imaginada nacional —ya sea en el «crisol de razas» norteamericano, el republicanismo francés o el patriotismo constitucional alemán (el *Verfassungspatriotismus* de Habermas)— es lineal. Funciona a partir de los relatos pedagógicos de la integración. Pero las formas tecnológicas de vida son menos lineales que «en mosaico». Implican un mosaico de comunidades reticuladas. El cosmopolitismo es una cuestión de ciudadanía y derechos universales. Pero también una cuestión de cultura, de *multicultura*, en vez de la cultura uniforme del crisol de

razas. La asimilación implica la fabricación de lo mismo, es decir, cierto «endotismo». El multiculturalismo y el cosmopolitismo suponen un exotismo mutuo y, no obstante, la apertura de una conversación. Suponen una «nativización» mutua. No implican la asimilación a una norma occidental, sino el ponerse en el lugar del otro concreto y particular, según la idea de Hannah Arendt. El multiculturalismo alude aquí no sólo al carácter (en mosaico) de un territorio geográfico dado. También se refiere a la identificación plural de individuos móviles y contenidos en redes transnacionales. Cuando la diáspora turca se extiende de Ankara a Berlín y al Hackney de Londres, y las comunicaciones a todos estos lugares se abaratan cada vez más, la identificación plural supone un vínculo más tenue con cualquier cultura en particular.³ Significa más espacio para fuertes elementos de *desidentificación* con la diáspora en general. La tenuidad de las redes de las formas tecnológicas de vida da cabida al individualismo, la contingencia, la subjetividad nómada. El multiculturalismo es también cultura a distancia. Es una cultura singular dada, difundida o expandida en una distancia. Significa, asimismo, el encuentro cara a cara de diferentes culturas, antes distanciadas.

En el aire

Las formas tecnológicas de vida están desarraigadas y, en cierto modo, «elevadas en el aire». En esa condición, adoptan cada vez menos la característica de un lugar en particular y pueden ser cualquiera o, en rigor, ninguno. Este espacio elevado de deslocalidad es un espacio genérico. No es ningún espacio en particular, sino un espacio genérico (Koolhaas *et al.*, 1997). No se caracteriza tanto por una multiplicidad de identidades sino por la ausencia de identidad (Augé, 1995). Su contexto es ningún contexto en absoluto. Su diferencia es la indiferencia. Los aeropuertos y, sin duda, los aviones son espacios genéricos. También lo son los espacios de las marcas en las grandes tiendas: una sección de Ralph Lauren es intercambiable con otra, y lo mismo vale

³ Esta idea surgió de conversaciones con Kevin Robins, con quien estoy en deuda.

para una sección de Boss o de Tommy Hilfiger. La gran tienda podría estar en Tokio, Londres o Chicago, al igual que el aeropuerto. Muchos parques temáticos —Disney, Universal— son espacios genéricos. Un McDonald's es intercambiable con otro, un Benetton, con otro; una Warner Village, con otra (Franklin *et al.*, 2000). La Internet es un espacio genérico. No es un espacio en particular. A decir verdad, las redes mismas son por definición espacios elevados en el aire. La CNN y el mundo de los Teletubbies son espacios genéricos. Estos están desarraigados y nunca vuelven a arraigarse (Knorr-Cetina, 2000). A veces esto implica estar literalmente en el aire, como en el caso del transporte aéreo, la telefonía móvil y la televisión satelital digital. A veces significa estar «bajo tierra», como sucede con las conexiones subterráneas de televisión por cable y banda ancha de Internet. En todos los casos, la interacción social se da en un nivel diferente de las formas corrientes de vida.

El «laboratorio» es otro de esos espacios genéricos: se levanta «en el aire» con respecto a la vida normal. No está compuesto de hombres con overoles azules, sino de personas con guardapolvos blancos. En la vida normal, la gente hace cosas rutinarias. En la vida del laboratorio, descubre e inventa cosas. El laboratorio no produce ni bienes ni servicios, sino conocimiento; produce investigaciones. Es un espacio genérico. Ya se encuentre en Tokio, París o Los Angeles, su personal usa guardapolvos blancos. Los laboratorios están llenos de equipos similares y las mismas publicaciones académicas y profesionales. En ellos, la gente debe saber inglés y conocer la tecnología digital. En el laboratorio hay cierta descontextualidad. Hace más de veinte años, Bruno Latour y Steve Woolgar (1979) escribieron *Laboratory Life*. Veintitrés años después, más y más elementos de la vida normal comienzan a asemejarse a la vida en el laboratorio. En la época del libro de Latour y Woolgar, el laboratorio producía artículos académicos. Hoy produce con igual frecuencia *prototipos*. La investigación es cada vez más investigación y *desarrollo*. La ciencia de laboratorio es crecientemente tecnológica, a medida que los especialistas en biotecnología y los jóvenes monstruos de la computación de las universidades producen prototipos e instalan sus propias pequeñas empresas. Hay aquí un doble movimiento. En primer lugar, la ciencia «desciende», por así decirlo, de su autonomía pura

para convertirse en tecnociencia. Segundo, constatamos el ascenso de las relaciones sociales cotidianas para transformarse, también ellas, en formas de vida de laboratorio. Al mismo tiempo, la ciencia y la sociedad se vuelven tecnológicas.

Otro tanto pasa en las artes con el fenómeno del «estudio». El estudio era un espacio de creatividad, elevado con respecto a las formas rutinarias de vida en su condición de arte puro. En él se hacían pintura, escultura y música puras. Pero en nuestros días, los sectores de nuevos medios de un editor global como Bertelsmann se han convertido en «Estudios Bertelsmann». AMX Digital, una firma de multimedia de Londres, ha sido rebautizada como AMX Studios. La exitosa firma de arquitectos Libeskind de Berlín es hoy Estudio Libeskind. El mayor centro universitario de Europa para la capacitación e investigación en medios digitales son los Estudios Malmö, en la nueva Universidad de Malmö. Lo que se produce en los nuevos estudios (y laboratorios) pone seriamente en entredicho la idea de genio del artista y el científico autónomos. Esto se debe a que la producción es colectiva. El modelo de los nuevos estudios de «tecnarte» es, por supuesto, el cine de Hollywood. El laboratorio y el (nuevo) estudio (hollywoodense) hacen *prototipos*. En este aspecto se diferencian de la fábrica, que hace copias, y de la oficina, que las pone en circulación. El laboratorio y el estudio producen prototipos. Y cuando el consumo se especializa cada vez más y los mercados de productos son cada vez más imprevisibles, la competencia se convierte no tanto en una cuestión de «copias» como de prototipos. De manera progresiva, más personas trabajan en su fabricación. Los «laboratorios» y los «estudios» se extienden a más y más sectores económicos. La vida misma se asemeja cada vez más a la vida de laboratorio. Como la ciencia, el arte desciende de su autonomía para convertirse en tecnoarte y vender sus prototipos en el mercado.

Insistamos: los laboratorios y estudios producen prototipos. La diferencia es que los laboratorios patentan sus prototipos. Los estudios (incluidas, desde luego, las empresas de *software*) amparan los suyos en el *copyright*. La patente y el *copyright* son formas de propiedad intelectual. Los prototipos materiales se patentan. Los prototipos simbólicos se registran en el *copyright*. Los laboratorios hacen pro-

totipos de bienes materiales para patentarlos. Los estudios hacen prototipos de bienes simbólicos para obtener su *copyright*. Adviértase: los estudios no sólo implican trabajo simbólico, como las oficinas. Inventan bienes simbólicos. Toda la propiedad intelectual está elevada en el aire, desarraigada en comparación con la propiedad real. Esta última se basa en la acumulación de capital; la propiedad intelectual, en la acumulación de información. La propiedad real se basa en la acumulación de lo mismo: como dijo Marx, «tiempo de trabajo coagulado homólogo». La propiedad intelectual se basa en la acumulación de diferencia. Todo prototipo debe ser diferente del anterior. La propiedad intelectual se basa en la acumulación de símbolos y significado. Para que haya significado, debe haber una diferencia inteligible. Hoy, la producción de prototipos (de propiedad intelectual) se ha vuelto rutinaria. Hoy, la producción implica la invención crónica, la repetición crónica de la diferencia. La patente es la invención crónica de lo real; el *copyright*, la invención rutinaria de lo imaginario.

Los entornos creados por las marcas son espacios genéricos, como elevados en el aire. Aquí entra en juego la tercera categoría de propiedad intelectual, la marca registrada (Lury, 1993). Si usted obtiene el *copyright* de un bien material (tecnológico o natural) y de un bien simbólico, ¿qué registra, entonces, como marca? Un logo o un nombre (como McDonald's o, ahora, Mick Jagger). Se registran *marcas*, sean colores, nombres o logos (Franklin *et al.*, 2000). Registrar marcas comerciales es hacer de estas una propiedad intelectual. Es otorgar derechos exclusivos a ellas. Estas marcas [*marks*] y el significado asociado a ellas se conocen como «marcas» [*brands*]. Y en efecto, en francés y alemán «marca» [*brand*] se dice *marque* y *Marke*, respectivamente. Y en inglés, o al menos en el inglés norteamericano, marcamos [*brand*] a un novillo con el logo de nuestro rancho. Mientras la patente y el *copyright* suponen la invención de un prototipo, no es así en el caso de la marca registrada. Para estar registradas, las marcas (como las de Boots the Chemist, Virgin o Ford) —y los bienes y servicios asociados a ellas— ya deben tener una presencia en el ámbito público. En algunos casos se concede la protección de la marca registrada a una marca que aún no individualiza una serie de bienes y servicios. Por ejemplo, Mick Jagger, que al parecer tiene hoy la

intención de presentar una gama de productos con su marca. En tanto que obtenemos el *copyright* de un libro, disco o fragmento de *software* de una aplicación que son nuevos y queremos *lanzarlos* al ámbito público, la marca registrada ya pertenece a este dominio.⁴ Permítanme dar un ejemplo. Cuando gano un poco de dinero por haber escrito un libro maravilloso e innovador, lo debo al *copyright*. Cuando escribo ulteriormente un mal libro que pese a ello se vende, esto sucede tal vez porque mi nombre se ha impuesto como marca y marca registrada vigente. Si escribo un tercer libro que, aunque bastante bueno, no se vende en absoluto, la situación puede deberse a que mi valor de marca ha caído.

La marca registrada es propiedad intelectual, y el trabajo de creación de marcas parece ocupar un lugar cada vez más fundamental en los «estudios». Como otras tareas realizadas en ellos, no es tanto un trabajo de producción como de *diseño*. Sin embargo, a diferencia de otros trabajos de diseño, este no crea nuevas unidades de propiedad intelectual. *Valoriza* las unidades existentes. Estas unidades existentes son las marcas [*marks*] o marcas comerciales [*brands*] (Lury, 1999). En los estudios de nuevos medios parece haberse producido un cambio de rumbo del trabajo y la creación orientados hacia la marca registrada. En una época, las empresas de nuevos medios se dedicaban sobre todo a la producción de CD-ROMs, gráficas para la *web* y juegos de computadora, es decir, prototipos con el carácter de bienes simbólicos que quedarían protegidos por el *copyright*. Producían nuevos fragmentos de propiedad intelectual. Ahora parecen consagrar mucho más tiempo a trabajar en la mejora de las marcas de otras firmas. Se convierten cada vez más en un servicio comercial que pone en valor la marca registrada como propiedad intelectual existente. Las compañías de nuevos medios crecen en su condición de sitios de diseño y lugares de comercio electrónico (esto es, constituyen un mercado). Además, la publicidad clásica se dedica hoy a la valorización de marcas en línea. El comercio electrónico es compra a distancia; cultura de consumo a distancia. Formas de vida a distancia. Lo que sucede aquí es la

⁴ Las ideas de este párrafo son de Celia Lury. Soy responsable de cualquier interpretación errónea.

valorización terrenal de marcas de formas tecnológicas de vida.⁵

Las «plataformas» son espacios elevados en el aire. El sistema operativo Windows de Microsoft es una de esas plataformas. Está amparado por la ley de propiedad intelectual, la ley de *copyright*. Pero las plataformas no son necesariamente una propiedad. La principal plataforma europea para las comunicaciones por telefonía móvil no lo es. Nadie tiene derechos de propiedad intelectual sobre ella. Tampoco lo son el sistema operativo Linux o el Unix como sistema operativo para servidores. Las plataformas son tipos muy especiales de propiedad intelectual. Sin ellas, uno no puede tener acceso a la participación en diversas formas de vida tecnológica. Las plataformas pueden o no ser «normas». Todavía no hay norma para los conversores de televisión digital. La plataforma para las comunicaciones de voz de la telefonía móvil europea es una norma. En Estados Unidos hay plataformas rivales y aún no existe una norma. Cuando hay plataformas rivales, la cuestión de la propiedad o el dominio público es importante. Cuando hay una norma, es crucial. Si poseemos una norma amparada por los derechos de propiedad, actuamos de hecho como guardabarreras ante el mundo. A menos que nos paguen una tarifa por la licencia, los demás quedarán excluidos de las formas tecnológicas de vida. Otras plataformas para las formas tecnológicas de vida son los aeropuertos y el espacio en los distritos apropiados de las ciudades globales. A menudo se necesita capital para tener acceso a esas plataformas y esos espacios genéricos: son costosos. Además de capital económico, se necesita capital cultural. Se requiere el «capital social» de las redes adecuadas (Leadbeater, 1999). Tal vez se juegue aquí un nuevo tipo de estratificación social, en la cual la clase social dependa de las relaciones con la propiedad intelectual y los derechos de acceso a los espacios elevados en el aire de las formas tecnológicas de vida.

⁵ Agradezco a Andreas Wittel por esta observación. Este capítulo y el libro en general están informados por las investigaciones sobre nuevos medios realizadas con Wittel, Lury, Deirdre Boden y Dan Shapiro como parte del Programa de Sociedad Virtual del Consejo de Investigación Económica y Social.

Conclusiones, política

Ya he iniciado mi conclusión. Pasé de lo que podría parecer una celebración a la crítica. En el capitalismo tecnológico, el poder quizás actúa menos a través de la explotación que de la exclusión. La propiedad real de los medios de producción trae aparejado el derecho a explotar. La propiedad intelectual acarrea el derecho a excluir. La propiedad de una marca registrada prohíbe a todos los demás valorizarla. Así funciona el patrocinio moderno. La valorización de las patentes de ADN humano y vegetal procedente del Tercer Mundo es el motivo de las luchas en torno de la globalización en la conferencia de la Organización Mundial del Comercio en Seattle. La propiedad del *copyright* de una plataforma que es una norma motiva las constantes luchas de poder entre el Departamento de Justicia de Estados Unidos y Microsoft. Estos conflictos no sólo implican la cuestión de quién es propietario de las bases de datos de ADN y quién es dueño de las plataformas, sino la de ampliar el campo de la propiedad como tal. La clase social se convierte en una cuestión de acceso a las plataformas y a la condición «en el aire» de las formas tecnológicas de vida. Se convierte en una cuestión de acceso, no sólo a los medios de producción, sino a los medios de invención.

En las formas tecnológicas de vida, la falta de linealidad no sólo es una característica de la resistencia, sino del poder. En sí mismo, este ya no es primordialmente pedagógico o narrativo sino performativo. La «nación» no actúa hoy tanto a través del «relato» o la «pedagogía» como a través de la performatividad de la información y la comunicación. El poder actúa menos por conducto de la linealidad y el argumento reflexivo del discurso o la ideología que en virtud de la inmediatez de la información y las comunicaciones. Y tal vez no actúe principalmente en el nivel del intelecto reflexivo o el inconsciente, sino en el plano del conocimiento tácito. El poder puede ser menos disciplinario de lo que es en sí mismo, nómada en la forma de las multinacionales, sin trabas para moverse de país en país. En la vida tecnológica, la política es también una política en la cual quienes se encuentran en la interfaz de la tecnología y las formas de vida —el número ya significativo y creciente de personas empleadas en los laboratorios y estudios— jugarán un papel

cada vez más importante. Por último, en las formas tecnológicas de vida la política problematizará crecientemente el futuro. Así sucede, desde luego, en la política de la naturaleza: en la política ambiental y la política del ADN y los organismos genéticamente modificados. El capital mismo se acumula cada vez más en el futuro.

3. Zonas vivas, zonas muertas: hacia una cultura global de la información¹

Hacia una cultura global de la información

¿Cuáles son las nuevas apuestas políticas en la transición actual de una sociedad industrial nacional a una cultura informacional global? ¿Cuáles son las consecuencias para la política en una era cuyos principios fundamentales y cardinales comienzan a ser reemplazados por tres nuevas lógicas rectoras? Una era en la cual: 1) el principio de lo nacional es desplazado por el principio de lo global; 2) la lógica de la información desplaza la lógica industrial, y 3) la lógica de lo cultural desplaza la lógica de lo social. Consideremos uno por uno estos tres puntos.

1. *De lo nacional a lo global.* Las relaciones económicas, políticas y culturales nacionales han entrado en declinación y son desplazadas por los flujos globales. Estos incluyen los flujos de las finanzas, la tecnología, la información, la comunicación, las imágenes, las ideas, los inmigrantes, los turistas y los viajeros de negocios. En el plano político, las instituciones supranacionales y subnacionales comienzan a amenazar la hegemonía de las instituciones del Estado nacional.

2. *La lógica industrial da paso a una lógica de la información.* En la economía, los objetos producidos adoptan un carácter crecientemente informacional. Así sucede tanto en los servicios como en la composición de los objetos materiales, por ejemplo los juegos de computadora para niños, los artículos electrónicos de consumo y su respectivo *software*. Los medios de producción se informatizan de manera paulatina, con una proporción cada vez más grande de com-

¹ El origen de este capítulo fue un trabajo presentado en un congreso sobre la posmodernización, celebrado en la Universidad Nacional de Seúl, Corea del Sur.

ponentes microelectrónicos. Por último, el proceso mismo de producción deja de ser mano de obra intensiva y hay un mayor uso de la información o el conocimiento; el proceso es más «diseño-intensivo». Esto es especialmente cierto en el caso de sectores de punta como la microelectrónica y la biotecnología. Sus productos, de flexible elaboración, asumen cada vez más la condición de entidades construidas: ya no parecen «objetos» sino «artefactos».

3. *Lo social es desplazado por lo cultural.* Este proceso se deduce de la erosión de la «sociedad» nacional por la lógica de los flujos. Casi todos estos flujos están compuestos de bienes simbólicos o *culturales*, desde las imágenes hasta el dinero, las ideas, las comunicaciones y las «culturas viajeras» que se trasladan con los inmigrantes. La «desintegración» o decadencia de lo social incluye, por una parte, una declinación de las instituciones sociales y, por otra, una caída progresiva de las estructuras sociales. La declinación de las instituciones implica un lugar menos importante para organizaciones como el partido político e instituciones como la iglesia, y un mayor lugar para formas menos permanentes y más intensas de relaciones sociales. Implica una menor preeminencia de las normas sociales y una mayor importancia de los valores culturales. Lo social se ha referido siempre a la *Gesellschaft*, mientras que lo cultural conserva significativas huellas de la *Gemeinschaft*. Considérese, por ejemplo, la yuxtaposición de Max Weber de la «secta», que es *gemeinschaftlich*, y la «iglesia» *gesellschaftlich*. Los nuevos movimientos sociales contemporáneos —en los cuales predominan las clases medias— guardan, en los aspectos más positivos, una fuerte semejanza con la secta. La iglesia, como el partido político organizado o burocrático de Michels, es gobernada por reglas formales y de procedimiento. Estas son medios para fines en una situación en la cual, como se señaló a menudo, los primeros tenderán a convertirse en los segundos. En la secta y el nuevo movimiento social, de redes informales e intensidad afectiva, no es tan fácil separar los medios de los fines. Con seguridad, en la secta y el movimiento social de raíces populares no están en juego normas de procedimiento, sino valores culturales. El tipo de valores que informan la «vida buena».²

² En *Situating the Self* (1992), Seyla Benhabib contrasta en este contexto valores sustantivos y normas procesales. Creo que con ello, la autora

La cuestión no se refiere tanto a los valores posmateriales como a los valores a secas. Y es exactamente lo opuesto del tipo de intersubjetividad promovida por Jürgen Habermas en la acción comunicativa o la formación de la voluntad discursiva. La acción comunicativa habermasiana está muy fundada en normas procesales y *gesellschaftlich*. Por propia confesión, no abordará ni podrá abordar el problema de los valores culturales. La crítica de la modernidad ya no vuelve a poner en la agenda las normas sociales y procesales, sino lisa y llanamente los valores culturales. Este libro se ocupa de la era contemporánea, menos en términos de posmodernidad que, en líneas más generales, como un orden informacional. No obstante, es útil pensar en términos de un contraste de la modernización y la «posmodernización». En este caso, la posmodernización es testigo de la declinación de las instituciones, que son *gesellschaftlich* por definición. Aun la familia, en cuanto es contractual y está regulada por el derecho, es una institución *gesellschaftlich*. La posmodernización constata el ascenso de formas de socialidad que guardan una mayor semejanza con las *Gemeinschaften*. Con la salvedad de que, en cierto modo, se trata de *Gemeinschaften* «postradicionales» (Berking y Neckel, 1990). Son agrupamientos pequeños, móviles y flexibles —a veces duraderos, a menudo de fácil disolución—, constituidos por un lazo afectivo intensivo, aun cuando esté electrónicamente mediatizado. Y la mayoría de las redes globales de comunicación e intercambio son en verdad extraorganizacionales, dado que las relaciones de producción se inscriben de manera creciente entre empresas y no dentro de la empresa; y las comunicaciones se efectúan cada vez más entre empresas y entre individuos en redes.

rompe de manera fundamental con las concepciones de Habermas y se inclina por un punto de vista más comunitario. Benhabib discreparía con esta opinión y se vería a sí misma como una habermasiana. Sin embargo, ya se apartó sustancialmente de Habermas en beneficio de una especie de posición neoaristotélica en su *Critique, Norm, and Utopia* (1986), libro en el que utilizó la *Sittlichkeit* hegeliana como base para lanzar la crítica contra los excesos del pensamiento identitario iluminista. Habermas parece intentar en *El discurso filosófico de la modernidad* (1987), pero a mi entender no logra situar con suficiente pertinencia su versión más abstracta de la intersubjetividad.

Debería señalarse, sin embargo, que muchas de estas «comunidades electrónicas» no son, de hecho, comunidades en absoluto. Y habría que agregar que en muchas de ellas las relaciones sociales son aún más *gesellschaftlich*, impersonales y distanciadas que las existentes en la clásica empresa industrial burocrática y «modernista». ¿Qué clase de comunidad electrónica hay en las redes internacionalmente vinculadas de corredores de futuros y materias primas de las grandes bolsas del mundo? ¿Qué tipo de esfera pública está en juego en ellas? Por un lado, el desplazamiento posmoderno de las instituciones modernas conduce a formas de relaciones sociales aún más vaciadas de significado que en la modernidad. Origina un estado de cosas que Heidegger, en su crítica de la tecnología, habría visto como aún más tecnológico que la modernidad. Por otro lado, la posmodernización supone el desplazamiento de instituciones y organizaciones societales normativamente reguladas y más o menos difíciles de manejar (en la economía, la política, el esparcimiento), en beneficio de formas culturales de vida más flexibles y pequeñas, inscriptas en valores y con lazos intensivos. Heidegger representaba una corriente del pensamiento alemán que se complacía en contraponer la *Kultur* a la civilización tecnológica. En este sentido, la posmodernidad habla en gran parte el idioma de la *Kultur*. Estas formas sociales intensivas de menor escala pueden constituir, como sostendré más adelante, la base de una cultura política contemporánea verdaderamente radical.

Estructuras de información: las zonas

Dije recién que la desintegración de lo social también implica una menor importancia de la estructura social. A decir verdad, la posmodernización parecería ocasionar la declinación de las estructuras sociales y su reemplazo por una estructura de flujos. La posmodernización significa el reemplazo de esas estructuras sociales por *estructuras de información y comunicación*. Estas últimas dan forma a los flujos antes mencionados de información, comunicaciones, imágenes, dinero, ideas y tecnología (Lash y Urry, 1994). Es posible cartografiar literalmente estos flujos, como lo hacen

algunos geógrafos de las comunicaciones. Se pueden rastrear los flujos de dinero, libros, otros productos culturales e imágenes mientras se mueven en una escala mundial. Es posible observar su intensa concentración y los niveles desusadamente altos de «conectividad» en lugares como la City de Londres, el Silicon Valley, los parques científicos de Alemania y Japón, y las cercanías de selectas y dinámicas instituciones de educación superior. Pero la estructura de los flujos y el desplazamiento de las estructuras sociales por estructuras de información y comunicación generan nuevos patrones de desigualdad. Hoy la clase social ya no está determinada por el acceso al modo de producción, sino al «modo de información» (Poster, 1990). De manera decisiva, la desigualdad social es, entonces, una cuestión de acceso a los flujos globales. Ahora determinada por los flujos, la desigualdad social adopta una forma decididamente espacial. La determinación de las clases sociales del presente puede relacionarse menos con una ubicación en la producción que con una ubicación en el espacio. Y puede ser, en especial, un asunto de *zonas*. Cuando los flujos son particularmente pesados, hay lo que Tim Luke (1995) ha denominado «zonas vivas». Cuando son relativamente livianos, tenemos «zonas muertas». Cuando los flujos tienen una densidad elevada, solemos encontrar «zonas domesticadas». Cuando esa densidad es menor, solemos dar con «zonas silvestres». Pero las «zonas vivas» y las «zonas muertas» no se superponen exactamente con las «zonas domesticadas» y las «zonas silvestres». Las dos primeras se refieren sobre todo a los espacios económicos (aunque se trata, por supuesto, de una economía cada vez más «semiótica»), mientras que las segundas aluden principalmente a «espacios identitarios». En cierto e importante sentido, las zonas vivas y muertas de los espacios económicos remiten a la presencia (o ausencia relativa) de los flujos, y los espacios identitarios remiten a lo que los actores sociales hacen con ellos.

Así, a riesgo de ser francamente formalistas, podemos distinguir cuatro tipos de zonas. En primer lugar están las zonas «vivas» y «domesticadas». Al respecto, muchos de los espacios de los servicios desarrollados para el productor y consumidor del sector avanzado de las manufacturas, en los suburbios de clase alta y clase media, están en el espacio económico de las zonas vivas debido a la ubicuidad de los

flujos. Pero al mismo tiempo, en términos de espacio identitario, son zonas domesticadas porque las identidades son relativamente estables. Estas zonas vivas y domesticadas son el espacio de una fracción de la «nueva clase media». Se trata de la clase media posindustrial, la «burguesía informacional» en el sentido de Pierre Bourdieu (1984), la nueva fracción con «capital económico» de la burguesía. Si las zonas vivas y domesticadas están ocupadas por este sector más utilitario de la burguesía posmoderna, las zonas vivas y *silvestres* tienden a incluir a los «intelectuales» de Bourdieu —aunque hoy tal vez hablemos de los intelectuales de la cultura de los nuevos medios—, como fracción con «capital cultural» de las clases medias posindustriales. En este caso, los espacios están ejemplificados por los barrios de Chelsea y el *downtown* neoyorquino, en contraposición a la «cultura de los barrios residenciales», viva pero domesticada. Se trata de gente que vive en edificios abandonados y otros «espacios encontrados», a menudo también con «objetos encontrados». Las zonas vivas y *silvestres* suelen estar situadas en torno de universidades, escuelas de arte, cines y restaurantes alternativos, locales de danza y música *pop* de vanguardia y lugares similares. Estas zonas incluyen espacios en partes del este y, de manera creciente, el sur de Londres, en comparación con la alta cultura más ortodoxa de Westminster, Bloomsbury y el West End. En ellas, la fibra óptica puede ralear un poco y los edificios tal vez no sean tan «inteligentes». Pero los flujos —y en especial las ideas e imágenes— son más fugaces, contingentes e impredecibles, la mezcla demográfica es más multiétnica y la formación de la identidad, mucho menos estable.

De manera similar, hay dos tipos de «zonas muertas» en la cultura informacional global. En primer lugar, tenemos las zonas muertas y *silvestres*. En ellas viven muchas personas de movilidad descendente a causa de los flujos, por ejemplo los miembros de la clase obrera industrial de la anterior sociedad manufacturera, que están desempleados o subempleados o carecen de techo en la cultura informacional global. Estos individuos —entre ellos hay tanto blancos como negros y otras minorías étnicas— llenan los lugares de lo que empieza a conocerse como «infraclase». En ella las identidades son fluidas y desintegradas y la desorganización social es la regla. Estas zonas, en comparación

con las de las clases medias expresivas antes mencionadas, son *seriamente* *silvestres*, en varios de los sentidos de la palabra. El otro conjunto de zonas muertas es el de los individuos menos excluidos que ignorados por las estructuras de información y comunicación. En este caso encontramos identidades estables: identidades que se sienten *amenazadas* por todos estos cambios. Estas zonas muertas y domesticadas están con frecuencia en suburbios poco elegantes, pequeñas ciudades y el campo. En ellas residen granjeros y empleados administrativos y trabajadores manuales calificados de nivel medio, casi siempre pertenecientes al grupo étnico mayoritario. Las ideologías suelen ser tradicionalistas, y esta es de manera sistemática la más conservadora de nuestras cuatro clases socioespaciales posindustriales.

Debemos recordar que la emergente cultura informacional global, hoy cada vez más establecida, es un sistema *mundial*. Es un (des)orden mundial. Y acaso también sea posible hablar de centros, semiperiferias y periferias de este orden mundial en términos de zonas vivas y muertas. Es cierto que a menudo habrá más similitudes entre las ciudades globales del centro y la periferia que entre los espacios «construidos» y «vacíos» de cualquier país central o periférico en particular (Sassen, 1991). No obstante, quizá sea pertinente hablar todavía de las naciones del sistema mundial en términos de zonas. Así, Estados Unidos y, digamos, Japón, son desde hace mucho países centrales y por lo tanto zonas vivas: el primero, una mezcla de zona *silvestre* y domesticada y el segundo, una zona predominantemente domesticada, pero con un creciente descentramiento identitario y un multiculturalismo cada vez más *silvestre*. Un país como Arabia Saudita sería principalmente muerto y domesticado, mientras que los espacios palestinos de Jordania, Siria e Israel tienden a ser muertos en términos de exclusión económica de los flujos de información pero *silvestres* en función del cambio identitario, los flujos de etnicidad y la disrupción causada por los movimientos de armas. A menudo hay una especie de «movilidad socioespacial»: un movimiento de zona en zona en la historia reciente de un país. Es decir, algunas zonas antes muertas cobran vida o se «vifican», y otras zonas antes vivas se convierten en zonas muertas. Las zonas vivas que mueren pueden encontrarse tal vez en partes importantes de Gran Bretaña, pero

también de Rusia y, por el momento, en Alemania oriental, en la cual ha habido una acelerada marginación económica y un rápido crecimiento de una infraclase desocupada y subocupada. Con frecuencia, los resultados han sido el racismo, la desorganización social y la cultura *skinhead* de las tribunas de los estadios de fútbol. Otros países como Corea del Sur, quizás algunos países de industrialización reciente, como Brasil, y naciones como Polonia, la República Checa y Hungría, embarcadas en una transición pos-socialista más exitosa, pasarán de las zonas muertas a otras de una densidad relativamente alta de estructuras de información y comunicación. En estos casos cabría esperar que, al cabo de un tiempo de crecimiento económico en gran escala, se produjera un descentramiento identitario de magnitud significativa.

¿«Desarrollo» cultural?

¿Cuáles son las implicaciones para todas estas naciones: países de industrialización reciente, «pequeños dragones» de orientación exportadora y sus pares más grandes que sustituyen importaciones? ¿Cuáles son las implicaciones para las naciones que hoy son en igual medida «semicentrales» y semiperiféricas: países como Brasil, Corea del Sur,³ Taiwán, Singapur, la Argentina y Turquía? ¿Qué clase de «desarrollo cultural» será paralelo al desarrollo económico y político? Es interesante comprobar que una literatura científico-social antes basada en el desarrollo económico —desde la vieja teoría de la modernización predominante en la sociología norteamericana hasta Gunder Frank y Wallerstein— puede recurrir a Habermas y la teoría crítica al hablar de «desarrollo político»: la creación política de esferas públicas. La cuestión es saber qué pasa si comenzamos a considerar el desarrollo *cultural*. ¿No nos referimos a un modelo de desarrollo cultural cuando hablamos del paso de una cultura tradicional a la modernización y luego a la «posmodernización»?

³ Un informe de 2001 de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) mostró que Corea del Sur tenía la mayor densidad mundial de conexiones de banda ancha.

Hay algunas divergencias muy importantes entre el desarrollo económico y político, por un lado, y el desarrollo cultural, por otro. Así como el cambio económico y político puede entenderse en términos de desarrollo —de un «proceso de aprendizaje», según las palabras de Habermas—, el cambio cultural, en esta era de «diferencia global» y negociación reflexiva de las identidades entre los centros y las periferias y dentro de ellos, dista mucho, con toda seguridad, de ser un proceso de aprendizaje. Con el rechazo de las «metanarraciones» —y en especial las del marxismo, Occidente, la razón *versus* la naturaleza, etc.—, el cambio cultural bien puede ser tanto un «proceso de olvido» como un proceso de aprendizaje. En efecto, disuelve instituciones con igual o mayor frecuencia que se apoya en ellas para construir. Desintegra y reconfigura bloques de poder en vez de construir a partir de sus cimientos o aprender de ellos. En rigor, tal vez no tenga mucho sentido hablar de *desarrollo* cultural. El cambio cultural implica quizá tanta *Abwicklung* (disolución, liquidación) como *Entwicklung* (desarrollo). No parece seguir los ritmos, la temporalidad del tiempo homogéneo de los relojes, el tiempo de los ciclos económicos y las olas prolongadas. No sigue una temporalidad de la acumulación, ya sea la del crecimiento económico a través de la acumulación de capital o la del crecimiento de la esfera pública, por medio del proceso de aprendizaje y el acopio de recursos políticos democráticos. Sigue un tipo diferente de temporalidad, que se mueve a tontas y a locas, sin momentos claros y distintos y, en cambio, con instantes de imágenes confusas y superpuestas. El cambio cultural no comprende ideas claras y distintas, elecciones racionales o actos de habla legitimados por el discurso, sino un arsenal de símbolos, a veces vacíos, a veces afectivamente cargados, que a menudo actúan en el nivel del inconsciente o, a lo sumo, de un preconsciente de supuestos de fondo tácitos en un horizonte implícito. Su lógica es enormemente diferente de la lógica del cambio económico y político. A decir verdad, tal vez no sea en absoluto una lógica; tiene más cosas en común con la *retórica*, en el sentido más positivo de esta palabra. Esto es, el «desarrollo» cultural se guía menos por el lenguaje lógico de la identidad, la diferencia, el silogismo, la causa y la sustancia, y más por el lenguaje retórico de la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y el oxímoron.

Así, mientras el desarrollo económico y político se siente cómodo en el lenguaje de la elección racional, las decisiones, los programas de preferencias, los intereses estratégicos, los mecanismos de dirección, las acciones racionales y cosas semejantes, el cambio cultural no puede hablar ese tipo de jerga. La cultura no actúa en ese nivel. Sus símbolos proveen las imágenes de los sueños, los mitos implícitos de las identidades comunitarias y nacionales, el horizonte no enunciado de las acciones, los hábitos y las tecnologías tácitas de los cuerpos. La cultura constituye, en efecto, un telón de fondo de la vida económica y política. El cambio económico y político está imbricado en prácticas culturales y en el conocimiento tácito y los supuestos no enunciados de la cultura.

¿Qué ha pasado entonces con el *cambio* cultural en este caso? Con referencia a este argumento específico, definamos la cultura en términos de prácticas simbólicas, y una cultura como un conjunto de prácticas simbólicas más o menos coherentes y más o menos laxamente unidas. Permítaseme destacar estos dos términos: en primer lugar «simbólica» y luego «práctica». Aquí utilizo «simbólico» en contraste con «semiótico», y «símbolo» en contraposición a «signo». Una práctica simbólica también es, como veremos, enormemente diferente de una «acción comunicativa», y tal vez opuesta a ella. Al hablar de simbólico me refiero a símbolos plenos, símbolos con una carga de afecto, preñados de significado; a lo que podría denominarse «símbolos pesados». «Semiótico», por su parte, alude a los símbolos más livianos, esos símbolos vaciados que son los signos. En las sociedades tradicionales encontramos prácticas simbólicas. Sólo más adelante damos con los signos semióticos, más vacíos. Los símbolos siempre se inscriben en prácticas, formas de vida, un «mundo», un «ser-en-el-mundo». Los signos, en contraste, suelen estar asociados a referentes, entidades, cosas que se han diferenciado y separado de las prácticas de las formas de vida. Con la modernización y la diferenciación, los signos se distinguen de las formas de vida, del ser-en-el-mundo, y se asocian a cosas y entidades. Como el capital, los signos se convierten en una más de toda una serie de abstracciones de las sociedades modernas (Baudrillard, 1994a). En lo concerniente a los signos y los símbolos, así como antes vivimos en un orden principalmente local y

simbólico, hoy vivimos en un (des)orden global y, sobre todo, semiótico.

Las prácticas simbólicas también son ampliamente diferentes de las «acciones comunicativas». El intercambio simbólico —y aquí apelaré a la interpretación que Bourdieu y Baudrillard hacen de la idea de intercambio de dones de Mauss— puede ser un fenómeno más rico que la «acción comunicativa» (Baudrillard, 1994b; M. Gane, 1991). En esta se comunica un enunciado, un acto de habla, una proposición, una idea «clara y distinta» cuya validez puede aceptarse o rechazarse a la luz del mejor argumento legitimador; en el primero, lo que se intercambia está cargado de afecto: es un don o un agravio que gobernarán el ritmo de la vida hasta ser compensados. El intercambio simbólico actúa en un nivel más preconsciente e inconsciente que la acción comunicativa, y afecta nuestro cuerpo. Gobierna las formas de vida. Establece en las prácticas la norma de la vida buena. Esto tiene implicaciones políticas en lo que no es una sociedad industrial nacional sino una cultura informacional global. Sugiere una política, no de la acción comunicativa, la sociedad civil y la esfera pública sino, antes bien, de las prácticas simbólicas que se ejercen en los márgenes de los espacios públicos y privados.

Definir la cultura como una práctica simbólica es hacer hincapié en la *práctica* en contraposición a la *acción*. La acción es individualista: una cuestión del «yo» [*I*] o, a lo sumo, de «yos» atomizados. La práctica es comunal: cosa del «nosotros». La acción se produce en el nivel de la conciencia, la práctica pone en primer plano lo inconsciente y preconsciente. La acción es mental; la práctica, corporal. La acción esgrime ideas claras y distintas, la práctica trabaja con referencia a símbolos. La acción se ocupa de programas de preferencias y elección en el mercado, la práctica, de supuestos de fondo, horizontes y *habitus*. La acción adopta los supuestos del positivismo; la práctica, los de la hermenéutica. La acción habla de la toma de decisiones políticas; la práctica, de cultura política. La acción tiene que ver con elecciones individuales en el contexto de reglas de procedimiento establecidas; la práctica es inseparable de las preocupaciones muy concretas de la vida buena.

El inconveniente, en el orden semiótico global, estriba en que la cultura se ha apartado de la práctica. Esto ya sucedió

en el orden nacional industrial, con la diferenciación de la cultura en el proceso de modernización. Una vez diferenciada, la cultura actúa como ideología y es funcional a la acumulación de capital manufacturero. En este contexto, la posmodernización es aún peor: la cultura misma queda sometida a la lógica de la acumulación. Esto tiene que ver en parte con los sectores económicos informacionales (o semióticos) que alcanzan predominio en la economía y la acumulación de capital. Pero lo peor es que la propia cultura, analíticamente distinta de su forma económica, se somete al principio de la acumulación. La cultura se convierte en lo que Heidegger (1977) entendía como tecnología. Ya no es ahora una esfera diferenciada y separada que asume la posición de lo sagrado (yuxtapuesta a «lo profano» de la vida cotidiana), como sucedía en el «alto modernismo», para convertirse en cambio en lo que Heidegger llama «reserva permanente». Queda incluida en la categoría del *Gestell* o marco. El alemán *Gestell* (marco) comparte raíces con *bestellen* (ordenar), *vorstellen* (representar) y *herstellen* (producir), cada uno de los cuales implica un *Gestell* o marco. Una vez enmarcada como representación, ordenada como la orden de compra en una fábrica y producida: una vez constituida a través de estos tres tipos diferentes de marco como signos vacíos, la cultura como acopio de signos, como «reserva permanente», puede acumularse.

Así, la tecnología, en el sentido heideggeriano, remite a la acumulación de marcos. Al mismo tiempo, estos marcos se vacían de afecto simbólico y son instrumentalistas o procesalistas. No siguen una lógica de recepción sino de producción; una lógica que no es ni de indicatividad ni de silencio, sino de representación. Marx entendió la acumulación de capital —en forma de mercancía, de valor de cambio— en un sentido similar al de ese acopio de marcos vacíos. La acumulación de «capacidades políticas» (o «capacidades civilizatorias») también puede entenderse de esa manera. A través de un proceso de aprendizaje, dicha acumulación política encuentra su paralelo en el desarrollo de lo que Weber llamó orden legal racional, el *Rechtsstaat*, que es en sí mismo, en un sentido importante, un marco, un conjunto de instrumentos y procedimientos.⁴ Esa acumulación política

⁴ Lo cual es más una virtud que un defecto.

de marcos, esa «tecnología política», es un tipo muy especial de tecnología. Garantiza (y esto es algo muy bueno) los derechos individuales y los derechos de las minorías. Pero sigue siendo un asunto de acumulación de «bienes externos» en el sentido de MacIntyre (1981), más que una cuestión del bien en sí mismo o la vida buena.⁵ Otras acumulaciones de marcos como instrumentos y reservas permanentes, otros acopios de bienes externos que uno puede «valorizar», incluyen la adquisición de capital simbólico, cultural, social y corporal (Bourdieu, 1984). Si la modernización significó la introducción de esa «tecnología» en los dominios económico y político, la posmodernización adopta entonces el principio de la acumulación en todas las esferas de la vida social. Lo que eran formas significativas de vida se convierten a la sazón en meros «estilos de vida» y estrategias para acumular las diversas formas de capital descritas por Bourdieu, todos ellos bienes externos valorizables. Ahora, la propia cultura queda sometida al principio de la acumulación. Y se plantea la posibilidad, el escenario pesadillesco, de los recursos culturales como signos vacíos acumulados junto con los recursos políticos y económicos, en lo que parece ser el triunfo final de la razón instrumental. En la medida en que esto sea cierto, es posible que los medios mismos ocupen el lugar del poder (Han, 1995). El capital industrial puede llegar a intervenir cada vez más en la reproducción del paisaje mediático, si se interpreta que los medios abarcan toda clase de comunicaciones. La economía industrial contribuye hoy a reproducir la economía informacional. Y el modo de producción redundante en el interés de la reproducción de las estructuras informacionales y comunicacionales.

Esferas públicas: ¿sociedad civil o vida ética?

¿Cuáles son en este caso las consecuencias para la formación de las esferas públicas, la *Strukturwandel der Öffentlichkeit* de la cual habló Habermas en su célebre obra de

⁵ Estoy en deuda con Russell Keat por esta visión de MacIntyre. Cualquier vicio en la interpretación es de mi exclusiva responsabilidad.

ese título, publicada hace casi cuarenta años?* ¿Cuáles son las implicaciones de todo esto para el desarrollo de una sociedad civil, entendida como la base de la resistencia al Estado por los regímenes democráticos de los países de Europa oriental y central? ¿La formación de esas esferas públicas podría ser también la base para cuestionar un poder cada vez más alojado en los paisajes mediáticos y las estructuras de información y comunicación? No estoy seguro de que en este caso haya muchos motivos para el optimismo. No estoy seguro de que exista una alternativa política auténticamente radical en el desarrollo de un conjunto de microesferas y esferas públicas «subalternas» que engloben la sociedad civil. Tal como lo sostuvieron Cohen y Arato, el «mecanismo de dirección» de la sociedad civil es efectivamente la acción comunicativa (Cohen y Arato, 1992). Pero esa, en rigor —y antes lo desarrollé *in extenso*—, tal vez no sea la solución sino el problema. Permítaseme ser claro: no pretendo subestimar la importancia de la *base* de la sociedad civil. La base de la sociedad civil y el Estado democrático es lo que los alemanes llamaron *Rechtsstaat*, lo que los angloamericanos entienden en la noción general de legalidad y lo que Max Weber interpretó en términos de ejercicio legal y racional del gobierno. Aquí, la legalidad, el Estado legal o el *Rechtsstaat* son en sí mismos la *condición límite* (en el sentido derridiano) entre el Estado y la sociedad civil. La legalidad es una «condición límite» en el doble sentido, primero, de un «límite», poroso y de configuración compleja, que separa el Estado y la sociedad civil; y segundo, de una «condición», una condición de existencia tanto del Estado constitucional como de la sociedad civil. La legalidad (el *Rechtsstaat*) es al mismo tiempo la condición de existencia, por un lado, del constitucionalismo (procesal) en el Estado y, por otro, de los derechos cívicos o *Bürgerrechte*, esto es, los derechos de ciudadanía en la sociedad civil.

Dicho esto, sin embargo, el concepto de sociedad civil tiene un inconveniente. La sociedad civil es lo que Hegel (1967), en la *Filosofía del derecho*, llamó *bürgerliche Gesellschaft*. Y estas dos palabras, *bürgerlich* y *Gesellschaft*, indican dos problemas muy importantes en la idea de socie-

* Se trata de la obra publicada en castellano con el título de *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Barcelona: Gustavo Gili, 1981. (N. del T.)

dad civil. En primer lugar, esta es *bürgerlich* o burguesa. Es, entre otras cosas, el lugar de constitución del sujeto burgués, con sus derechos individuales de propiedad y sus propios intereses que deben manifestarse en el contexto de las normas y reglas de procedimiento de la sociedad civil. Segundo, es *gesellschaftlich*. No es *gemeinschaftlich* sino *gesellschaftlich*. Tercero, se estructura a través de las asociaciones. En el orden informacional global, los movimientos sociales parecerían estar enraizados en una cultura política que tiene poco que ver con la sociedad civil. Esta cultura política parece poner en primer plano no tanto el «yo» [*I*] del individualismo de la sociedad civil como el «nosotros» de la solidaridad comunal. Destaca menos lo *Gesellschaftlich* que las *Gemeinschaften* aunque, por supuesto, se trata de *Gemeinschaften* postradicionales. No está constituida por *asociaciones*, sino por *sociaciones* mucho menos formales y con lazos más afectivos. Las asociaciones se basan en los individuos y la membresía. Las sociaciones se basan en el reconocimiento mutuo y no en la membresía sino en la pertenencia. En la *Filosofía del derecho*, Hegel habló no sólo de sociedad civil o *bürgerliche Gesellschaft*, sino de *Sittlichkeit*, que en inglés se traduce como *ethical life* [«vida ética»]. *Sittlichkeit* se basa en *Sitten*, costumbres o hábitos. Su significado está muy próximo a *habitus* y «formas de vida». Pero «vida ética» es una buena traducción, tal vez mejor que el original alemán *Sittlichkeit*, porque Hegel siempre la define en contraposición a la moralidad abstracta, la ética abstracta del imperativo categórico de Kant. Lo que abordamos al hablar de *Sittlichkeit*, vida ética, es el apareamiento de la ética y las formas de vida. Hablamos de una política «situada». Corea, Japón y Rusia, entre otros países, tienen precursores de ello en las comunidades aldeanas. En las sociaciones de estas comunidades, se basa, según sostienen algunos, el colectivismo laboral japonés. Estas formas de sociación también pueden encontrarse en los gremios medievales de Occidente.

¿Es esto público? ¿Es privado? El tipo de distinción o/o quizá tenga poca pertinencia en este fenómeno. Podría ser razonable pensar menos en términos de o/o que de tanto/como. Las sociaciones transgreden el límite de lo público y lo privado. Se forman en los márgenes, en el «límite» que separaba lo uno de lo otro. No se basan tanto en los individuos

que deciden racionalmente o en la atribución de validez a actos de habla rescatados de manera discursiva. Su fundamento es, en cambio, el lazo afectivo, la innovación de significados rituales y compartidos, el reconocimiento basado en la coproducción de horizontes. El precedente coreano del intelectual confuciano premoderno es especialmente instructivo al respecto. El *quid* es que la vida ética y las formas inmediatas y locales de sociación parecerían ser mejores bases que la sociedad civil y las esferas públicas para una cultura política radical en las condiciones de la posmodernidad. La cultura informacional global y la lógica de los flujos erosionan las bases nacionales —organizativas y asociativas— de la esfera pública y la sociedad civil. Así, una política radical de la esfera pública y la sociedad civil puede ser cada vez más insostenible.

Ha habido un considerable debate entre la ética comunitaria y la ética democrática deliberativa más liberal de pensadores como Rawls y Habermas. El concepto recién examinado de la vida ética y de una ética, no de la acción sino de la práctica, comparte una serie de temas con los comunitaristas. El debate se ha convertido en una discusión tripartita entre liberales, comunitaristas y deconstruccionistas. La ética posmoderna y posestructuralista —de Bauman a Derrida y Lévinas— es una ética de la deconstrucción, una ética de la diferencia. Muchos análisis de la política poscolonial abogan por una política posmoderna de la diferencia (Bhabha, 1994). A mi juicio, en los analistas poscoloniales —de Said a Spivak y Bhabha— hay un énfasis unilateral en la diferencia y la deconstrucción, que ellos comparten con la ética de la deconstrucción de Lévinas, Derrida y Bauman. Lo cierto es que la crítica de las metanarraciones occidentales no sólo es posible por medio de esta ética política de la diferencia, sino que también está implícita en las nociones de comunidad, vida ética y práctica. Estas ideas están presentes no sólo en la obra de algunos comunitaristas, sino también en fenomenólogos del mundo de la vida como Heidegger y Schutz. Gadamer, otro fenomenólogo del mundo de la vida, es a menudo mencionado como comunitarista, y Charles Taylor, uno de los principales pensadores comunitaristas, tiene sus raíces en esa misma fenomenología. Esta fenomenología del mundo de la vida comparte importantes supuestos con las doctrinas y la experiencia orientales

(Jung, 1989; Hahm, 1994). Tiene supuestos en común con la política del movimiento estudiantil de países como Corea, por ejemplo, donde hay una vigorosa «izquierda» neoconfuciana. La fenomenología del mundo de la vida y estos diversos tipos de nueva política oriental destacan la importancia de las relaciones en desmedro de los individuos atomizados, y exaltan asimismo la significación de la comunidad, la validez de las tradiciones y la concentración en las prácticas. El enfoque de Paul Gilroy (2000) centrado en la «pertenencia» introdujo este género de nociones en la teoría poscolonial.

Influyentes teóricos sociales como Ulrich Beck y Anthony Giddens (Beck *et al.*, 1994), que comparten supuestos fundamentales con Habermas, critican esa ética comunitarista y neotradicional del mundo de la vida, con el argumento de que no toma en cuenta el grado de individualización alcanzado por las sociedades de nuestros días. Pero los actuales neoconfucianos coreanos y los «neotradicionalistas» de los nuevos movimientos sociales de Occidente eligen —de una manera muy individualista— las comunidades políticas radicales a las cuales ingresan. «Innovan» las tradiciones de esas comunidades. A decir verdad, quienes se incorporan a ellas suelen ser las personas *más* individualizadas de las sociedades contemporáneas. Los neoconfucianos de Corea pertenecen a la generación estudiantil más joven. Es probable que en algunos aspectos importantes sus padres y profesores de mediana edad sean «modernistas» o liberales. No obstante, en términos de prácticas sociales y culturales de vida, los más individualizados son sus hijos e hijas. También en Barcelona, por ejemplo, los nacionalistas catalanes «neotradicionales», un nacionalismo de izquierda contrario a los planteos raciales, son los miembros de la generación más joven, los estudiantes. Sus profesores y padres, por su lado, suelen ser socialdemócratas, marxistas o liberales. Sus hijos e hijas más individualizados también son en este caso los *más* comunitaristas, los más neotradicionalistas. En rigor, este tipo de *ethos* se encuentra hoy en los movimientos antiglobalización que protestan en las reuniones de la Organización Mundial del Comercio (OMC). De manera sorpresiva, gran parte de la política y la ética posmodernas parecen exhibir los mismos supuestos anticomunitarios de los sociólogos de la individualización. Las implicaciones de ello, sobre todo en el análisis de los países no

occidentales (en la teoría poscolonial), son unilaterales. Hay una concentración en la diferencia y la deconstrucción, en detrimento de las formas de vida, así como en desmedro de la invención de tradiciones y la creación de comunidades. Creo que la experiencia de la política estudiantil fuera del centro en el cambio de milenio, así como la producción teórica de la fenomenología del mundo de la vida, pueden aportar correcciones significativas en esta materia.

Conclusiones: el problema de la solidaridad

¿Cuáles son las implicaciones en términos de las zonas vivas y las zonas muertas: las zonas surgidas con el predominio de las estructuras de la información y la comunicación de la cultura informacional global? Nuevos movimientos sociales, al parecer, pueden formarse con mayor facilidad en las zonas más silvestres, de identidad indeterminada, que en la identidad estable de las zonas domesticadas. Tal vez cumplan un papel clave las zonas vivas y silvestres de los países económicamente avanzados. En este capítulo traté de señalar que el tipo de solidaridad que hace posible la política radical contemporánea tiene poco que ver con la sociedad civil, la formación de la esfera pública y la acción comunicativa. Estos conceptos tienden a suponer individualismo, elección racional, acciones desarraigadas y procesalismo. Estos supuestos parecen ser inaceptables para muchos de los nuevos movimientos sociales actualmente existentes, y hacen improbable la solidaridad. Además, comparten muchas características con la racionalidad instrumental que procuran combatir. Como he sugerido, los movimientos políticos contemporáneos parecen en cambio favorables a los agrupamientos de menor escala, más locales y con lazos afectivos más intensos. Esos agrupamientos tienen más en común con la secta que con la iglesia, con la *Gemeinschaft* que con la *Gesellschaft*. Son comunidades postradicionales, que en el marco jurídico del Estado constitucional luchan por crear la vida buena. La encarnan en el microcosmos, y por eso transgreden las distinciones entre medios y fines. Formas sociales premodernas como la solidaridad aldeana de Corea, inscrita en el confucianis-

mo, pueden ser muy instructivas para la construcción reflexiva de estas nuevas formas de sociación política, estas nuevas formas de cultura política.

Ya han pasado cuatro décadas desde que Alexander Gerschenkron (1962) escribió *Economic Backwardness in Historical Perspective*, que examinaba las ventajas de no ser el primero en desarrollo económico. En este contexto, acaso tenga sentido hablar también de atraso *político y cultural* en perspectiva. Con todas las salvedades que planteé con respecto a la noción de desarrollo cultural, esta idea tal vez sea digna de considerarse. Quizá valga la pena considerarla, sobre todo, en el contexto actual de países como Corea, los otros países de industrialización reciente, las naciones pos-socialistas y otros países occidentales «fronterizos» como Finlandia. Todos ellos parecen experimentar —en la economía, la política y la cultura— una transición intensivamente acelerada y sin escalas desde un ordenamiento social premoderno y tradicional hasta la posmodernización, salteándose, por así decirlo, la etapa de lo moderno. Desde luego, las desventajas de este proceso consisten en que las bases de la política democrática, los basamentos jurídicos del Estado constitucional y los derechos de ciudadanía, no son muy sólidos. Las ventajas radican en que el recuerdo más vívido de las formas premodernas y comunitarias de sociación bien puede aportar beneficios imprevistos en la cultura informacional global.

4. Desorganizaciones

La sociología tiene una muy marcada y viva tradición de abordaje de cuestiones de organización y poder. Diversas teorías ponen en primer plano la estructura, y otras dan el papel protagónico a la agencia o la acción. Para los estructuralistas, las organizaciones son «sistemas jerárquicos de reglas normativas». Para los analistas de la acción, son «campos de juego de agentes que interactúan, actúan estratégicamente y negocian». Con mucha frecuencia, los analistas estructurales del poder y las organizaciones se trabarán en conflicto con los teóricos de la acción. En efecto, los estructuralistas sostendrán que su punto de vista tiene más validez que la perspectiva de la acción, mientras que los teóricos de la acción reclamarán para sí ese privilegio. Mi punto de vista es, en cambio, que las teorías del poder y las organizaciones basadas en la estructura y los sistemas y las teorías orientadas hacia la acción no son meras perspectivas. Sos-tengo que son verdaderas. Ambas tienen razón. Tanto las teorías de la estructura como las teorías de la acción describen en gran parte la verdad que está «ahí afuera». Las organizaciones son «sistemas jerárquicos de reglas normativas». Y son al mismo tiempo «campos de juego de agentes que interactúan, actúan estratégicamente y negocian». Así, las organizaciones y los «recursos de poder» existentes en ellas no se contradicen en modo alguno con el proceso de individualización de la alta modernidad. En rigor, la individualización es el complemento, el otro lado de ese poder organizacional. Este último es la condición de existencia de aquella, y la individualización es la condición de existencia de las organizaciones. Vale decir: sin la individualización y su acción e interacción estratégicas concomitantes, sin la elección racional supuesta por la individualización, no habría sido posible ninguna organización de la magnitud que hemos presenciado.

Mi argumento, sin embargo, es que las organizaciones y el poder que las acompaña, e incluso la individualización tal como la conocemos, son formas sociales declinantes, *Formen der Vergesellschaftungen* declinantes. Lo emergente no son tanto las organizaciones como las *desorganizaciones*, no tanto la individualización como la socialidad y no tanto el poder como la violencia. En este capítulo quiero concentrarme en las desorganizaciones, y al formarme alguna idea sobre su naturaleza, deseo discutir la socialidad en contraposición a la individualización, y la violencia diferenciada del poder.

¿Qué son, entonces, las desorganizaciones? Las desorganizaciones no son la ausencia de organización, sino la declinación de las organizaciones. La declinación del capitalismo organizado entraña efectivamente una caída de la organización y un ascenso del individualismo. Pero también entraña un ascenso de ciertas formas de sociación que no son organizacionales y, en rigor, a menudo tampoco son institucionales. Así pues, las desorganizaciones no son la ausencia de sociación sino formas particulares de sociación. No son el caos, no son caóticas. En verdad, pueden estar mucho más fuertemente estructuradas por valores últimos que las organizaciones. Las desorganizaciones no son organizaciones formales ni informales; son otra cosa. Las desorganizaciones son menos locales, menos fijas que las organizaciones informales, y suelen estar más dispersas en el plano global; cambian de manera constante y están literalmente en marcha. No son ni tradicionales, o *Gemeinschaften*, ni modernas, *Gesellschaften*. A primera vista, se asemejan más a las primeras que a las segundas, y en esa medida podemos entenderlas como formas de *nachtraditionellen Vergemeinschaftungen* (Berking y Neckel, 1990). Las desorganizaciones suponen cierto nivel y un modo particular —quizá deberíamos decir: un modo singular— de individualización, aunque de alguna manera son al mismo tiempo mucho más colectivas que las organizaciones. Las desorganizaciones implican un modo diferente de individualización que las organizaciones: un modo no utilitario, no estratégico, no idéntico a sí mismo. Las organizaciones e instituciones toman decisiones racionales (habitualmente) con consecuencias imprevistas (efectos colaterales). Las desorganizaciones actúan con una lógica diferente. A menudo *son* los efectos

colaterales, las consecuencias imprevistas de las decisiones racionales de las organizaciones.

¿Qué ejemplos hay de estas desorganizaciones? Las culturas juveniles, digamos las subculturas del *pop* británico o la cultura brasileña de la ropa típica de la patineta y el *surf*. Los *nuevos* nuevos movimientos sociales. Las bandas juveniles de los guetos, excluidas de las estructuras de información y comunicación de la cultura global de la información. Las tribus del capitalismo gangsteril involucradas hoy en el tráfico ilegal de drogas, armas, inmigrantes y órganos. Las neofamilias de nuestra intimidad transformada. Las sociaciones laborales flexiblemente reticuladas de los nuevos sectores: biotecnología, *software*, multimedios. Ninguna de estas formas emergentes de sociación se ajusta exactamente al tipo ideal de desorganización. Y este capítulo se dedica al desarrollo de ese tipo ideal.

A diferencia, tal vez, de Marx y Weber, Durkheim habría tenido una comprensión instintiva de las desorganizaciones. Estas tienen poco que ver con los recursos de poder existentes en grupos de clase o estatus legítimamente consagrados o en los medios de producción, e incluso con los presentes en las instituciones de vigilancia. Las desorganizaciones bien pueden ser las consecuencias imprevistas de los recursos de poder marxistas, weberianos o foucaultianos, pero no son esos recursos. No son ni marxistas ni weberianas, sino durkheimianas. Son criaturas profundamente *culturales*. *Son* formas elementales de vida religiosa. Durkheim (1947) no se refería con ello a las iglesias sino a la religión preinstitucional. Ni siquiera aludía a las sectas, que suponen cismas de las iglesias como instituciones. Las desorganizaciones son, literalmente, formas *elementales*, vale decir, formas preinstitucionales.

Comencemos por definir las organizaciones desde el punto de vista de la estructura y la agencia para ver qué son estas desorganizaciones emergentes. Desde la perspectiva del sistema y la estructura, las organizaciones son «sistemas jerarquizados de reglas normativas». Las desorganizaciones son tal vez menos jerárquicas que horizontales. Son antisistémicas: no sólo antiestructura sino antisistema; están demasiado expuestas a la interferencia y la invasión del ambiente para ser sistemas; además, no intervienen como estos en la reproducción. Lo hacen, en cambio, en la

producción. Las desorganizaciones, en definitiva, no están coordinadas de manera normativa sino por los *valores* y son quizá más indóciles que respetuosas de las reglas. Desde el punto de vista de la agencia, advertimos que las organizaciones son «campos de juego de agentes que interactúan, actúan estratégicamente y negocian». Las desorganizaciones son demasiado temporales para ser aprehendidas por los supuestos espaciales de la analogía del campo. Rara vez están en el campo, y siempre en el camino. Sus agentes son todo menos estratégicos. La noción de agente connota el «acto unitario». De manera característica, los participantes en las desorganizaciones no intervienen en actos unitarios sino en actividades.

Normas y valores

Las organizaciones se refieren a normas. Las desorganizaciones, a valores. Las normas son procesales. Las constituciones occidentales, basadas en normas, son procesales en el sentido de que establecen un terreno parejo de reglas generales de procedimiento dentro del cual, en primer lugar, los individuos pueden perseguir sus intereses utilitarios privados y, segundo, dedicarse a sus formas de vida y valores. Las organizaciones e instituciones modernas son similarmente procesales. Aun la formación discursiva de la voluntad de Habermas es procesal. Cuando Hegel criticó el imperativo categórico de Kant, lo hizo porque —como las normas de procedimiento— era imposible de aplicar, demasiado vacío para imponerlo en ausencia de una *Sittlichkeit* y de valores.

Las desorganizaciones se ocupan más de valores sustantivos que de normas. Pero difieren de las formas premodernas de sociación, por ejemplo las antiguas constituciones y su inscripción en valores («virtudes»). La sociación premoderna de la *polis* se caracteriza por la fijeza. Una fijeza dentro de los muros de la *cité*. Las desorganizaciones, por su parte, son fluidas y móviles. Se forman, se deforman, se separan y vuelven a unirse en diferentes lugares. Su existencia es la de una entidad en marcha. Cruzan fronteras y, como los rizomas, hunden raíces sin raíces. Sus raíces son al

mismo tiempo rutas (Clifford, 1997). Las desorganizaciones son reflexivas en materia de valores. No son comunidades tradicionales (*Gemeinschaften*) ni cuerpos *gesellschaftlich* como las organizaciones e instituciones. Son, en cambio, *Gemeinschaften* reflexivas. Comunidades reflexivas. Las organizaciones se abstraen de los valores.

Las sociaciones tradicionales están inscritas en una *doxa* de valores: no los cuestionan. Por su parte, las desorganizaciones practican una heterodoxia axiológica crónica. No están compuestas de jerarcas sino de heresiarcas. A diferencia de las *Gemeinschaften* tradicionales, las desorganizaciones no reproducen valores; innovan y los producen constantemente (Wieviorka, 1991; Touraine, 1995). Este rasgo forma parte de su reflexividad, no institucional sino antiinstitucional. Las comunidades tradicionales reconocen sólo sus valores. Las desorganizaciones son más reflexivas al reconocer la finitud de los suyos. Adhieren a ellos, pero admiten que sólo son un conjunto finito más entre los de muchas otras comunidades. Los participantes de las desorganizaciones son «antropólogos filosóficos». Son conscientes del déficit instintivo (*Instinktarmut*) de la humanidad. Saben que los valores y las instituciones son el modo elegido por sociaciones específicas de seres humanos para enfrentarse a su medio. Son conscientes de que aunque necesitamos valores, su conjunto distintivo de valores es finito. Así, las desorganizaciones pueden vivir en el multiculturalismo. También son reflexivas en su conciencia de nuestro *Instinktarmut*, esa «laguna», esa *falta* fundamental en la base de nuestros valores. De modo que son reflexivas en función de su inestabilidad, su indecidibilidad. La sociación tradicional se basa en el consenso axiológico. Las organizaciones son sociaciones basadas en la abstracción de los valores. Con las desorganizaciones los valores vuelven, pero esta vez como un *disenso* axiológico constante y crónico.

Medios y fines

Las organizaciones son medios para fines. Sin lugar a dudas, esos fines pueden incorporar en mayor o menor medida valores últimos, como el socialismo. Por lo común,

no obstante, los medios prevalecen sobre ellos. Las organizaciones son utilitarias en este sentido, como medios para fines. La «ley de hierro de la oligarquía» —en el caso de los sindicatos, por ejemplo— sugiere que los medios y procedimientos utilitarios cobran preponderancia a expensas de los fines sustantivos. Las sociaciones en las cuales esta ley de la oligarquía no tuvo vigencia, como las confederaciones gremiales francesas, la CGT y la CFDT, nunca alcanzaron un estatus organizacional plenamente desarrollado (en el sentido de una coordinación imperativa y un control legítimo). Las organizaciones, entonces, son medios. Aún más que Marx, Simmel entendió el capital como un medio. En el transcurso de la modernidad, las organizaciones se acumulan, como el capital o el valor de cambio. Las desorganizaciones, como el valor de uso, no se acumulan.

Las desorganizaciones no son medios para fines. Siguen una lógica de fines más que una lógica de medios. Aun en la economía tienden a apartarse de los supuestos utilitarios, de la conciencia de los medios que caracteriza la racionalidad instrumental. En la economía posindustrial de nuestros días, de uso intensivo del diseño, los diseñadores invierten un intenso afecto en las herramientas de su labor (llámense CAD, etc.) y en los artefactos, las cosas que diseñan (Molotch, 1996). Pero esa actitud no tiene mucho que ver con un cálculo utilitario. En efecto, aunque una herramienta de diseño es un medio, cuanto más investida está de afecto y más vivimos con esos instrumentos y artefactos en nuestras actividades cotidianas, más pierden el carácter de mercancías utilitarias para convertirse, en cambio, en «singularidades» (Appadurai, 1986). Estas herramientas de producción y los objetos producidos están ligados de manera creciente a cuestiones existenciales acerca del significado de ser un diseñador. O un sociólogo. El sociólogo que acaba de entregar su libro —aun cuando este suscriba la teoría de la elección racional— para su publicación, hizo mucho más que una inversión utilitaria en él. De manera más que metafórica, el libro es su «criatura». Estos artefactos, estas herramientas, no son medios para fines. Tampoco son fines clásicos sino finalidades (*Zweckmäßigkeiten*) sin fines externos a sí mismas. En estas nuevas desorganizaciones de uso intensivo del diseño, la lógica de la producción es cada

vez más una cuestión de significado existencial y cada vez menos de cálculo utilitario.

Sucedía lo mismo, desde luego, con las virtudes clásicas, que son fines y no medios, esto es, «bienes internos» y no «externos» (MacIntyre, 1981). La cuestión también se ejemplifica en el tradicional y distinguido *Meistermodell* para la formación de artesanos en Alemania. Pero las desorganizaciones son más complejas que esas comunidades de práctica más o menos tradicionales. Si no están gobernadas por una lógica de medios, como las organizaciones, tampoco lo están por una lógica clásica y tradicional de fines. Las desorganizaciones carecen del arraigo necesario y de fijeza suficiente para ser regidas por una racionalidad de fines o valores. A todas luces, su economía no es una economía de medios o fines. Las desorganizaciones no son muy respetuosas de las reglas (esto es, medios o normas); antes bien, las innovan e incluso, con la misma frecuencia, las quiebran.

En la Internacional de Trabajadores, los «organizacionalistas» se habrían alineado con Marx; los «desorganizacionalistas», con Bakunin. Pero en lo fundamental, las desorganizaciones no son la antiestructura del «*ni dieu, ni maître, ni patrie*» de Bakunin y el anarquismo español. No tienen que ver con el anarquismo y ni siquiera con el anarcosindicalismo, sino con el sindicalismo revolucionario de, por ejemplo, los *ouvriers du livre* de Rouen en 1906. Las desorganizaciones de las características de los *ouvriers du livre* implican calificación. Los proletarios pueden trabajar en organizaciones; hace falta calificación para trabajar en una desorganización. Sin embargo, a diferencia de los *ouvriers du livre* de Rouen e incluso de los obreros calificados del cuero y los textiles de la Emilia Romagna, los trabajadores de la desorganización no son fijos sino móviles. Las desorganizaciones son rizomas que se extienden a través de las fronteras. Son una empresa sueca de electrónica para la construcción que trabaja con una compañía de instalación de sistemas de computación de Manchester en el tendido de cables y la arquitectura interior de un nuevo «edificio inteligente». Son una pequeña firma de montaje digital de posproducción en el Soho de Londres, conectada con Pixar Productions en la zona de la bahía de San Francisco.

Gran parte del trabajo realizado en las desorganizaciones no es sólo gestión utilitaria; también implica creativi-

dad. Este tipo de innovación no suele ser una cuestión de genio estético sino, en cambio, de cortar y pegar: bricolaje o *basteln*. Lo mismo vale para las biografías o narrativas del yo, tal vez características de sus participantes. No se trata de construcciones utilitarias calculadas e idénticas a sí mismas sino, insistamos, de bricolaje, *Bastelbiographien* (Hitler y Peters, 1998). No están en cuestión la lógica de medios ni la reflexividad cognitiva utilitaria de las organizaciones, sino la reflexividad estética de las desorganizaciones de uso intensivo del diseño. Las desorganizaciones transgreden la distinción entre fines y medios. Si las comunidades (tradicionales) seguían una lógica de fines y las organizaciones, una lógica de medios, las desorganizaciones siguen una lógica en la cual los fines son inseparables de los medios: son internos a ellos. En la cual los mismos medios (ya sean artefactos contruidos o herramientas utilizadas) son finalidades.

Poder y violencia

Las organizaciones como los partidos políticos de Max Weber «viven en una casa de poder». Por su parte, las desorganizaciones viven sobre todo en una casa no de poder sino de violencia. El poder depende de reglas. Depende de la legitimidad. Depende, ante todo, de la coordinación jerárquica e imperativa dentro de la organización (o institución). Y, en segundo lugar, de reglas de interfaz entre la organización y los individuos de su medio. Por ejemplo, la policía y la ciudadanía. O los hospitales y la profesión médica y los enfermos. O las instituciones políticas de un Estado-nación y sus ciudadanos. El poder, desde luego, se ejerce por medio de la ideología y la coerción, pero hay una dimensión crucial y verdaderamente cardinal de legitimidad tanto en el poder ideológico como en el poder coercitivo, en su sentido más lato. Para las organizaciones hay *Macht* y *Herrschaft*, donde esta última es *Macht* legítima. La dimensión más importante de la *Macht* en las organizaciones es la *Herrschaft*. En ellas, las relaciones de dominación son legítimas. Son intra-institucionales o bien existen entre la institución y su entorno. La *Macht* ilegítima es la excepción. La dominación plenamente extrainstitucional es la excepción.

Las desorganizaciones actúan en un mar de violencia. La relación de dominación con la infraclase excluida —que no sólo no pertenece a las instituciones, tampoco está incluida en su entorno— es una relación de violencia. No es legítima. No es aceptada. Cuando las relaciones de poder no funcionan, la policía sale a reprimir y las cárceles se llenan. Es el control social —y es posible que no haya mucho— a través de la violencia. Las bandas, las lealtades personales y los caudillismos militares de la antigua Yugoslavia y la ex URSS bien pueden basarse en relaciones más personales que generales y difusas. Pero no personales como lo era la lealtad al cuerpo del rey o al señor de la tierra en la legitimación tradicional. Aquí, la sucesión no engendra legitimación. Y la actividad del *alter* al mando del *ego* tampoco se legitima por el hecho de que aquel siempre hizo lo que este ordenó, es decir, por estar basada en una masa de precedentes. En muchas desorganizaciones, el mando es *pretradicional* y tiene que ver con la violencia que el *ego* está dispuesto a ejercer sobre el *alter*. Su legitimidad, si la hay, no es ni racional legal (poder moderno) ni tradicional, sino más probablemente carismática, y ello de manera rutinaria o crónica. La dominación carismática —incluida la que no puede transformarse en rutina— es impredecible e inherentemente inestable. Lo mismo ocurre con el ejercicio del gobierno no a través del poder sino de la violencia. La idea es disparar primero y advertir después.

La muerte misma asume una significación diferente en las desorganizaciones. En la ciudad tradicional y antigua las generaciones de los muertos eran enterradas junto al lado exterior de sus murallas, y de ese modo legaban una simbólica, una cosmología —basada en la continuidad de las generaciones— a la vida y las actividades vitales dentro de la ciudad. Con el ascenso y la hegemonía de las organizaciones, la propia muerte se convierte en parte integrante del cálculo racional de las instituciones, de las estadísticas actuariales de las compañías de seguros, los índices de los asilos geriátricos y los cálculos medicalizados. Ahora, la muerte queda subsumida, compartimentada, mantenida bajo control. Con las desorganizaciones, está en todas partes. Ya no subsumida y compartimentada por el cálculo racional, nos bombardea irracionalmente desde todos los rincones. Ya no está bajo control. Y tampoco lo está el afecto

asociado a ella, que genera llanto y venganza irrefrenables. En la sensibilidad contemporánea esta situación se ejemplifica en los filmes de David Cronenberg, en los cuales el sexo, la muerte, los microbios, la tecnología y los virus se entremezclan en una turbulenta vorágine. Hay aquí una ubicuidad de la muerte, los caudillos guerreros, las bandas y las subculturas de la droga. En este sentido, las desorganizaciones no son, sin duda, ni modernas ni tradicionales. En ciertos aspectos muy importantes son menos posmodernas que *pretradicionales*.

El ejercicio del gobierno a través de la ideología se basaba en el poder: el poder simbólico, digamos, del gerente sobre el trabajador en una organización. En las desorganizaciones, el ejercicio del gobierno, si es eficaz —y a menudo lo es—, ya no se basa en la ideología. Hay una especie de fin, o al menos de disminución de la ideología. Ahora, ese ejercicio no se funda en el poder simbólico sino en la violencia simbólica. La violencia simbólica difiere del poder simbólico por su ilegitimidad, su naturaleza extrainstitucional y extraorganizacional. Una proporción cada vez más pequeña de las relaciones productivas tiene lugar dentro de las organizaciones, e incluso de los Estados-naciones. Esas relaciones se concretan cada vez más *entre* organizaciones, por ejemplo cuando los académicos se conectan electrónicamente y a través del aire con sus colegas de Nueva York y Berlín con mayor facilidad que con los miembros de sus propios departamentos; y cuando dentro de la empresa son cada vez menos las tareas que tienen que ver con las actividades lineales y la coordinación imperativa de los subordinados.

Incluso las viejas relaciones de poder del capital parecen haberse modificado. El capitalista protestante de Max Weber era un individualista, pero un individualista observante de las reglas. Weber lo contraponía al «capitalismo de la rapiña». Pues el capitalismo protestante rige en el interior, como imperativo categórico *innerlich* trasmutado en una analítica del mejor cálculo utilitario. El capitalismo decimonónico estaba limitado por la *Herrschaft* racional legal, un conjunto de leyes vigentes en un territorio extenso que hacían predecibles las transacciones económicas. La dominación racional legal dependía de una actitud, una orientación de los individuos frente a la validez de una ley determinada.

Sin ello, y sin el tipo de confianza generada por el propio mercado (como sistema experto), es difícil hablar incluso del mercado como institución. Esa legitimidad y observancia de las reglas tal vez resultan aún más sobresalientes en las organizaciones.

Oliver Williamson (1985) ha demostrado con acierto que los mercados son instituciones. Con frecuencia, el crecimiento económico contemporáneo no sólo es desorganizacional sino extrainstitucional. ¿Qué tipo de mercado como institución interviene en los miles de millones ganados con la especulación en los mercados de futuros y divisas? ¿En los sobornos a miembros del Parlamento británico para que soliciten interpelaciones? ¿Qué pasa con la participación de la mafia en los bancos y el fútbol rusos? ¿Qué pasa con los miles y miles de millones de dólares en juego en el tráfico mundial de personas, drogas y armas ilegales? ¿Por qué el desarrollo vertiginoso experimentado durante gran parte de las décadas de 1980 y 1990 en la India, China y algunos sectores de Brasil e Indonesia, en un marco en el cual los mercados estaban muy lejos de su tipo ideal como instituciones? ¿Qué clase de observancia de las reglas hay en el caso de Rupert Murdoch y Oracle? ¿Podría (y puede) Steve Jobs confiar en Bill Gates? ¿Qué magnitud tiene la acumulación de capital extrainstitucional en la era de las desorganizaciones? ¿Cuánta acumulación se produce al margen de las relaciones legítimas normales de poder y racionalidad legal? Si el primer capitalismo de Weber prosperó con el surgimiento de la previsibilidad, ¿no podría el capitalismo desorganizado prosperar con la imprevisibilidad? ¿Las relaciones de poder legitimadas y predecibles del capitalismo están siendo desplazadas por un nuevo capitalismo del juego y la rapiña (Strange, 1996)? El viejo capitalismo inmobiliario se basaba en la provisión estatal de infraestructura como una suerte de terreno nivelado en el cual los capitalistas podían competir. El nuevo capitalismo de la rapiña tiene que ver con la propiedad del terreno, de la infraestructura —hoy sobre todo virtual— y de los medios de comunicación.

En este sentido, el sentido de la violencia, las desorganizaciones no sólo son premodernas sino *preantiguas*. Son arcaicas. No son antitradicionales ni tradicionales, sino *pretradicionales*. Convienen a la era anterior a la *polis*, ante-

rior a las murallas de la ciudad. Ese es, desde luego, el significado del tribalismo. Este es *preantiguo*. Es anterior a la era de la legitimación moderna (racional legal) o tradicional. El tribalismo es una era de ilegitimación. No de poder sino de violencia. Por eso las desorganizaciones no son marxistas, ni weberianas, sino durkheimianas (o maussiano-durkheimianas).

El yo y el ello

Las organizaciones suponen una economía de la elección racional y del yo. Las desorganizaciones actúan en medios de afecto y economía libidinal: una economía del deseo. Las iglesias son organizaciones (instituciones). Las sectas, no. Las organizaciones e instituciones como la iglesia son portadoras de estructuras simbólicas, aparatos de lo simbólico. Las sectas, por su parte, no actúan sobre la base de una economía simbólica sino de una economía del deseo y el afecto: no desde lo simbólico sino desde lo real. Las sectas desubliman, pero pese a ello producen cultura. La cultura no necesita trabajar desde lo simbólico. La ideología, el discurso y lo simbólico se dirigen al «yo» [*I*], al yo [*ego*]: son afectivamente neutros. Las sectas y las desorganizaciones están cargadas de afecto. Desubliman. Los cristianos carismáticos hablan en lenguas. Lutero, antes del luteranismo, hablaba en la más baja de las lenguas.

Las organizaciones son los soportes, los puntales, las vigas que sostienen la ideología y lo simbólico. Las organizaciones sostienen lo simbólico y contribuyen a la reproducción de las relaciones económicas y sociales. Las desorganizaciones son enemigas de la reproducción. Están envueltas en la *producción* de economía, de cultura.

Sería un error interpretar la veneración norteamericana por Ronald Reagan en la década de 1980 en términos de «ideología». No era ideología. Los norteamericanos *amaban* a Reagan. Invertían afecto en él. Reagan estaba afectivamente cargado. Era parte integrante de la economía libidinal estadounidense, La carga libidinal lo envolvía. Los comentaristas del nuevo laborismo británico llegaron a curiosas conclusiones con respecto a la reacción pública an-

te la muerte de la princesa de Gales. No interpretaron el duelo por Diana desde el punto de vista de una histeria a la iraní o a la argentina, sino de la muy demorada victoria final de la modernidad. Era el triunfo de la soberanía popular: aun la realeza debía buscar el apoyo del pueblo en procura de legitimidad. Sin embargo, ¿por qué no tomar la histeria por lo que era? Había una inmensa inversión de deseo en la figura de la princesa Diana. Después de todo, ella no era una gobernante, de modo que la cuestión de la legitimación y la soberanía es una pista un tanto falsa. Como Ronald Reagan, pero mucho más que él, Diana era una *estrella* antes que cualquier otra cosa. Una estrella de una magnitud no alcanzada por las Spice Girls o Madonna, y quizá ni siquiera por Elvis o Marilyn Monroe. Diana tenía mucho menos que ver con las organizaciones e instituciones (y por lo tanto con la legitimidad) que con las desorganizaciones, con la desestabilización y el redireccionamiento de nuestras economías del afecto.

Los antiguamente llamados aparatos ideológicos de Estado, como la familia, sostenían lo simbólico mediante la transmisión de valores de generación en generación. Intervenían en la reproducción de la cultura y el lazo social. Pero ¿qué pasa con el ascenso de desorganizaciones como la «neofamilia»: el producto de divorcios, personas nunca casadas, individuos no necesariamente heterosexuales y toda una serie de recombinaciones semejantes? La neofamilia no actúa en un medio de afectos más neutro que la familia. No implica un movimiento hacia la contractualidad, una contractualización o parlamentarización de la intimidad. No. La intimidad se vuelve inestable. Está cargada de afecto y crisis emocionales. Por eso siempre *tratamos* de contractualizarla. La intimidad misma produce cultura, no reproduce ideología. La ideología no está en juego; nada superestructural lo está. Procesos que no son superestructurales, sino más bajos que la base: eso está en juego. Procesos de inversión de deseo.

Estos procesos pueden incluir una subpolítica, pero son mucho más que esta. En su abrumadora mayoría no son políticos en absoluto sino, por ejemplo, económicos. Un gran número de desorganizaciones —en rigor, incluso desorganizaciones presuntamente políticas— tienen muy poco que ver con la política en el sentido más institucional de *die Po-*

litische o la politique. Tienden un puente sobre la noción de *das Politische* de Hannah Arendt, antiutilitaria e influida por la *polis*, pero también son esencialmente diferentes de ella. Son mucho más profundas que la política. Se conectan con la muerte, el sentido existencial, el alumbramiento, los lazos fundamentales, el afecto y la investidura simbólica. Son mucho más profundas que *cualquier* clase de política.

Las subpolíticas no se refieren a la «publicitación» de lo privado. No se relacionan, en particular, con el desplazamiento de procesos públicos como la ciudadanía, la contractualidad y los derechos, la toma de decisiones y la ingeniería genética al ámbito privado de la intimidad y las relaciones amorosas. La subpolítica se asemeja más, tal vez, a un proceso de privatización de lo público: la colonización de la esfera pública por lo privado. La antes mencionada nueva preeminencia de los valores, en otra época relacionada con el «mantenimiento de patrones» (lo público era regulado por normas, no por valores), que debían transmitirse de generación en generación. Con las desorganizaciones, la transmisión de esos valores se convierte en un asunto de «*interferencia* de patrones» y también se produce en el espacio público (en la subpolítica ambiental, multicultural, gay y feminista).

La colonización de lo público por lo privado está ejemplificada en el culto de la revelación pública de la vida privada, como ocurre con el programa de Oprah Winfrey y sus muchos clones en muchos países. Y con la familia real. La «estrella» es en esencia un fenómeno de lo privado o de la colonización de lo público por lo privado. Los políticos ávidos de publicidad tratan de asumir el papel de estrellas. Antaño, en las formulaciones de Weber, el estadista y el ministro responsable debían presidir la conservación y el cambio normativos y velar por su sometimiento al marco racional legal del Estado-nación. El jefe de Estado, fuera príncipe o presidente, debía incorporar los valores nacionales. Hoy, ambos son estrellas: estrellas globales, internacionales, y no sólo nacionales. Como tales, se convierten en parte de la economía del afecto, la economía libidinal. Es posible que siempre haya sido así. Uno solía morir por el jefe de la nación investido de afectos y encarnación de los valores, y no por el espíritu de legalidad o el Estado de bienestar. Pero ¿sucede hoy más que nunca? En el caso de las estrellas,

lo que cuenta es su vida privada, motor de la venta de los diarios sensacionalistas. Lo privado se convierte aquí en acumulación de capital. Este fenómeno es al mismo tiempo el más superficial y el más profundo. A diferencia del jefe de Estado, que era nacional y público, los nuevos políticos son a la vez globales y privados.

5. Objetos indóciles: las consecuencias de la reflexividad

Los capítulos 3 y 4 abordaron principalmente ciertas formas de sociación —política, económica y cultural— en el orden global de la información. Si el partido político de la clase obrera y las pequeñas vanguardias de intelectuales políticos y estéticos eran portadores de la crítica en el orden industrial nacional, las formas de sociación analizadas en los capítulos mencionados son con frecuencia, y al mismo tiempo, portadoras, vehículos potenciales de la crítica de la información. En este capítulo nuestra mirada se dirige hacia las condiciones de existencia de esas sociaciones, lo que podríamos llamar los principios estructurales del orden mismo de la información. Pero esas condiciones tal vez no sean primordialmente estructurales. En lugar de las antiguas estructuras sociales del orden industrial hay una configuración de flujos: de signos, medios, migrantes, tecnología y dinero. Esos flujos están compuestos sobre todo de objetos, aunque estos adoptan a menudo la forma de información y comunicaciones. Esto sugiere la presencia de cierta «desinformación» en la sociedad de la información: estaríamos entonces ante una sociedad desinformada de la información.¹ La contradicción se sugiere aquí como una sucesión de consecuencias imprevistas. Esto es, que entre los frutos de un proceso de producción crecientemente inteligente y rico en información hay efectos de anticonocimiento como la sobrecarga de información, un carácter efímero, una «estupidización» y cosas por el estilo.

Esa producción de uso cada vez más intensivo de información supone niveles muy altos de reflexividad. La sociedad del conocimiento es también la sociedad reflexiva, la sociedad en cuestión en la «modernización reflexiva». Los antecedentes de esa reflexividad se encuentran en la idea de

¹ Véase el capítulo 11.

«juicio reflexionante» de Immanuel Kant. La tardía y famosa exposición de este, *Was ist Aufklärung?*, no significa, sin duda, qué es la Ilustración, sino simplemente qué es ilustración.

Para Kant —después de haber escrito la tercera crítica, vale decir, la *Crítica del juicio* (1952), a menudo leída como la crítica «estética»—, la ilustración no era, con seguridad, la Ilustración. Sin lugar a dudas, lo que estaba en juego no era la insistencia de las Luces en el momento cognitivo de la razón. Kant entendía este último en términos de juicio determinado. El juicio determinado implicaba la subsunción del objeto en los conceptos del sujeto. Gran parte de la obra crítica de Kant se dedicó a demostrar los límites de ese tipo de juicio. La razón cognitiva y el juicio determinado tenían límites muy específicos. Para Kant, la actitud ilustrada significaba avenirse a ellos. Esto implicaba un juicio no determinado sino «reflexionante». En él es imposible subsumir el objeto en un concepto para el sujeto. Los juicios estéticos son para Kant una cuestión de juicio reflexionante. En este caso el sujeto ya no es capaz de subsumir el objeto en un concepto o regla preestablecida. La subjetividad, en cambio, debe encontrar la regla. Aquí, el objeto como cosa en sí nunca se capta directamente; se torna inaccesible al sujeto. Sólo se lo percibe como a través de un vidrio, oscuramente, por medio de la experiencia «empírica» con la naturaleza, el arte u otros objetos culturales. Kant dice que en la ilustración el objeto tiende en mayor o menor medida a alejarse del alcance del sujeto. Tiende a asumir una mayor o menor autonomía. Si la Ilustración legitimó el surgimiento y la autonomía del sujeto, la ilustración, mucho menos fáustica y mucho más modesta, permite entonces hablar con toda legitimidad de la autonomía, no del sujeto sino del objeto.

Este tipo de idea adopta características temporales en el proceso de la modernización reflexiva. En él, la reflexividad implica la supervisión reflexiva del objeto por el sujeto, en la cual este subsume a aquel en reglas. Esto explica sólo una parte de la teoría de la modernización reflexiva. La otra parte, que puede ser más o menos preponderante, es la dimensión de las consecuencias imprevistas, la dimensión del riesgo y la incertidumbre. Vale decir, cuanto más supervisamos o autosupervisamos, más subsumimos cognitivamente, más cosas escapan de control y más riesgo e incertidumbre

generamos. Cuanto más supervisamos el objeto, más escapa el objeto a nuestro alcance. Cuanto más nos empeñamos en minimizar calculadamente los riesgos, más grande es la serie de incertidumbres que producimos. Cuanto más tratamos de ordenar y hacer de manera reflexiva una biografía coherente de nuestros relatos de vida, más se alejan estos de nuestro control. En cierto modo, ese momento de contingencia, ese momento en el cual el objeto o el yo escapan a las categorías cognitivas del sujeto, es efectivamente estético.

En ese aspecto, los autores más o menos «modernistas» suelen dar prioridad al orden y la subsunción por el sujeto, mientras quienes son más o menos posmodernistas hablan, antes bien, de la autonomía del objeto. Baudrillard, por ejemplo, alude a la seducción por el objeto, las *stratégies fatales* del objeto. Posmodernistas como Derrida, Lyotard y Foucault se apoderaron justamente del concepto de Ilustración presentado por Kant en *Was ist Aufklärung?* La noción de ilustración no es en este caso ni moderna ni posmoderna sino muy tradicional. Creo que la ilustración implica no sólo que el sujeto acepta «sus» límites y reconoce la autonomía del objeto. Y no sólo entraña la admisión de los límites del sujeto para una política de anarquía del objeto, la anarquía de las economías globales de signos y espacio. Ser ilustrado significa algo más que asumir el futuro, cuando el mundo del objeto contingente nos dice que puede no haberlo. La ilustración significa también un reconocimiento del pasado, la tradición, la memoria, la historia, lo político y el bien. Implica una hermenéutica no de la sospecha sino de la recuperación. Y también esto debe encontrar su lugar en la teoría del objeto. Quiero comenzar con esta exposición de la teoría de la reflexividad y pasar a una concepción del objeto. Y quiero hacerlo abordando en primer lugar la obra de Bruno Latour, luego la de Paul Virilio y por último la de Walter Benjamin.

Cuasi objetos

«¿Dónde están?», se lamenta Bruno Latour en *We Have Never Been Modern* (1993), «el Lévinas de los animales, el

Mounier de las máquinas, el Ricœur de los hechos?». ¿Dónde, en efecto? Lo que Latour deplora es la ausencia de voceros del objeto en el pensamiento social contemporáneo. El mismo asume dicho papel en ese importante libro. *We Have Never Been Modern* es un libro sobre los objetos o lo que Latour llama «cuasi objetos». En rigor, desde su punto de vista, las ciencias humanas deberían dedicarse a rastrear estos cuasi objetos y observar sus movimientos y las redes que construyen. Para nuestro autor no deberíamos hablar en absoluto de sujetos y objetos sino de cuasi sujetos y cuasi objetos, unos y otros «actantes» en las redes de su «teoría de la red de actores». Concentrémonos en su teoría del objeto.

Latour (*NM*, pág. 29 y sigs.)² entiende la modernidad en términos de una «constitución» con tres «garantías» centrales. La primera es que la naturaleza del objeto es «trascendente», algo que no construimos sino descubrimos. La segunda es entender la sociedad (el sujeto, el Estado) como inmanente. Esto es, los ciudadanos tienen la libertad de construirse a sí mismos y construir la sociedad (y el Estado) «artificialmente», por decirlo así. Y la tercera consiste en asegurar esta separación de poderes. Este dualismo moderno, sostiene Latour, siempre ha sido un mito. La naturaleza (vale decir, las cosas, las tecnologías, etc.) también ha sido siempre inmanente, pues la construyen las comunidades de científicos y, aún más importante, la movilizan las sociedades y los Estados. A medida que se modernizan, las sociedades y los Estados alistan cada vez más no-humanos. Por lo demás, las sociedades no sólo son inmanentes sino trascendentes. En cuanto son duraderas, en cuanto se solidifican, en cuanto tienen *durée*, también son trascendentes. Si en la modernidad el objeto es trascendente, estos no-humanos reales existentes no son objetos plenos sino «cuasi objetos». Y en tanto los sujetos colectivos e individuales no sólo están sometidos a una construcción permanente sino que al mismo tiempo son trascendentes, no puede hablarse de sujetos sino de cuasi sujetos.

Este mosaico de cuasi objetos es la realidad aun de la más alta modernidad. Por lo tanto, nunca hemos sido modernos. Siempre hemos estado envueltos y conectados en un

² Latour (1993) será designado como *NM* (*Never Modern*) en las siguientes citas.

«tercer reino» que no es ni de pura inmanencia ni de pura trascendencia: un reino mediador e intermedio oscilante entre los polos de una y otra. Las redes de «actantes» existen en ese tercer reino. La llamada modernidad, que Latour remonta al siglo XVIII, ha llevado a cabo una «obra de purificación», negando la existencia de cuasi objetos y cuasi sujetos impuros y purificándolos en los polos duales de la sociedad (cultura) y la naturaleza, el sujeto y el objeto. El quid es que, de manera paradójica, esta legislación de un pensamiento dualista pronunciadamente diferenciado ha *alentado*, en cambio, la creación y proliferación de cuasi objetos, desde bombas de vacío hasta fresadoras, semiconductores y una multitud de otras tecnologías en una escala jamás imaginada. El pensar en términos de la simplicidad purificada de la naturaleza como trascendente y la sociedad como inmanente, y la «prohibición de las redes de traducción», permitió la innovación masiva, la creación de una enorme cantidad de «híbridos», de cuasi objetos. También facilitó la expansión espacial de las redes que unen estos cuasi objetos y cuasi sujetos en una escala cada vez más global. Pese a nuestra retórica, señala Latour, siempre hemos creado esos cuasi objetos, de modo que nunca fuimos modernos. El asunto es que nos decíamos que lo éramos, lo cual permitió la proliferación de esas innovaciones (*NM*, págs. 46-8).

El pensamiento dualista en términos de sujeto inmanente y objeto trascendente ha hecho proliferar los cuasi objetos. Y a estos se consagra el libro de Latour. El autor no habla mucho sobre los cuasi sujetos como actantes; se refiere casi siempre a los cuasi objetos, los no-humanos. Señala que el siglo XVIII fue testigo de la extensión de los derechos de ciudadanía a las clases medias, y el siglo XIX, a las clases trabajadoras. Hoy, Latour considera que es hora de dar la ciudadanía y entregar la agencia a las cosas, crear un «parlamento para las cosas», hablar de los derechos de estas. Sin embargo, ¿qué hacen los objetos? ¿Qué hacen los cuasi sujetos en Latour? Los cuasi sujetos o humanos llevan efectivamente a cabo el tipo de «obra de purificación», el tipo de reducción y diferenciación en dualismos que según el autor corresponde a la constitución moderna. Pero también —y esto es más importante— llevamos a cabo el «trabajo de mediación y traducción»: «seleccionamos», «delegamos» y «pa-

samos» para crear redes. Según Latour (*NM*, págs. 137-8), los actantes en redes, sean humanos o no-humanos, «miden e interpretan». Nosotros y los objetos somos «tejedores de morfismos»; unos y otros somos «máquinas de analogías».

Latour no está tan interesado en la obra de purificación como en el trabajo de mediación. Es este, ese «tejido de morfismos», el que corresponde más fielmente a lo que hacemos. Aunque no completa, en el autor hay casi una teoría de la reflexividad y las consecuencias imprevistas. Para Beck y Giddens supervisamos de manera reflexiva, es decir, nos embarcamos en un modo de pensar de sujeto-objeto para intentar limitar y controlar la hibridez y la contingencia, pero esto lleva a la proliferación de una serie de riesgos e incertidumbres. Para Latour, decimos ejercer un pensamiento de sujeto-objeto o un juicio determinado kantiano; pero en realidad tal vez nos dedicamos sobre todo al «tejido de morfismos», esto es, el juicio reflexionante o estético kantiano. Con la salvedad de que en la modernidad lo reprimimos. El resultado es la invención: tecnologías que también son híbridas. El inconsciente de la modernidad es ese tejido de morfismos reprimido y la creación de híbridos. Nos negamos a llamar híbridos («monstruos» o cuasi objetos) a estos híbridos. No. Los llamamos objetos; los clasificamos bajo la rúbrica de la naturaleza. Pero no son exactamente consecuencias imprevistas. Además —a diferencia de las consecuencias imprevistas en la sociedad del riesgo de Beck— no son «males», sino claramente bienes. Los híbridos de Latour (*NM*, págs. 41-3), sus «monstruos», son bienes. Son el inconsciente reprimido de la modernidad. Las consecuencias imprevistas, los híbridos, los monstruos de la modernidad reflexiva son males. Latour no tiene una teoría de los males. Sus objetos son siempre bienes.

El trabajo de mediación es el tejido de morfismos. Constituye algo que hacen tanto las personas como las cosas. El tejido de un morfismo entraña tres pasos. Primero, la creación del morfismo, de una analogía, para medir, juzgar, «seleccionar» o clasificar una entidad por otra. La gente lo hace de manera rutinaria. Otro tanto hacen muchas máquinas como las computadoras o las bombas de vacío de Boyle en el siglo XVII, el ejemplo paradigmático en *We Have Never Been Modern*. Latour habla de los cuasi objetos como instrumentos de medida. Miden, juzgan, calculan. El tejido de un

morfismo implica un segundo paso, el envío o «pase» del mensaje a otros actantes, otros puntos de la red. Tejer significa, en tercer lugar, crear la red, la malla, la trama, y extenderla. Para Latour, una variedad importante de no-humano es el «hecho», los hallazgos de un «descubrimiento» científico, que a su juicio nunca son universalmente válidos ni relativos. Esos hechos son tan universales como las redes a lo largo de cuyos «ramales» se transmite, «envía» o «pasa» el hecho (hallazgos del texto científico). Y en cada caso los ramales deben «pagarse», en costos de equipos de laboratorio, educación, etc. En cuanto se difunden y tienen duración, esos hechos no son sólo contingentes sino que comienzan a ser trascendentes (*NM*, pág. 129). Una teoría verdadera debería serlo para siempre. Pero las teorías, como vemos aquí, son más o menos verdaderas: hechos y otros artefactos naturales más o menos trascendentes. Una teoría (o una sociedad) es más trascendente cuanto más prolongado es el tiempo durante el cual se sostiene. Cuanto más breve es ese lapso, más contingente y «eventual» es el hecho. Un hecho o una teoría pueden ser incluso una «esencia» si su duración es suficientemente extensa.

Los seres humanos son, entonces, «máquinas de analogías». Humanos y no-humanos son mediadores, que transmiten o «pasan». Por lo común, la transmisión está a cargo de una combinación de ambos. Tanto unos como otros tejen morfismos. No resulta claro si los no-humanos pueden hacer mediciones analógicas. Es posible que las cosas y las máquinas sólo puedan actuar a través del juicio determinado y no del juicio reflexionante. Así, las computadoras tal vez no sean máquinas de analogías sino «máquinas lógicas». Los premodernos, como señala Latour, también piensan de manera analógica, también llevan a cabo el trabajo de mediación. Pero esa situación es anterior al triunfo de la obra de purificación, del juicio determinado, de la reflexividad cognitiva. Sólo entonces el pensamiento analógico conduce a la proliferación de los híbridos. Para Latour, estos híbridos son casi siempre *tecnologías*. Los objetos de nuestro autor no sólo son bienes sino casi siempre tecnologías. En su opinión, las sociedades las «reclutan» para mejorar su estabilidad (*NM*, págs. 79-81).

Los objetos, las cosas de Latour, juzgan. Pueden juzgar de manera determinada, pero se embarcan efectivamente

en procesos de juicio y mediación. Tejer morfismos es mediar. Mediar es juzgar y pasar, «interpretar y enviar». Mediar es tejer redes. Pero en opinión de Latour las cosas u objetos no sólo median. *Son* mediados. Antes de la «gran divisoria» del siglo XVIII, en el laboratorio de Boyle —en la época de Boyle y Hobbes—, las dos acepciones de mediación (de cosas y de humanos) en el sentido de representación aún no estaban del todo diferenciadas y no eran plenamente dualistas. Así, Boyle y Hobbes tenían ideas bastante similares de la representación. Para ambos, los «delegados» podían «representar» o «traicionar». El Estado era un contrato del pueblo y representaba al pueblo, del mismo modo como se representaban los hechos científicos. O se traicionaban. La representación política y la representación como conocimiento todavía no estaban muy separadas entre sí. El Estado como representación política estaba en el «tercer reino» de Latour: artificial por ser construido, pero cuasi trascendental por su perdurabilidad (*NM*, págs. 27-9). Los hechos científicos no eran aún trascendentes y «objetivos» sino cuasi inmanentes, y necesitaban el testimonio de grupos de caballeros «acaudalados» que los certificaran. La bomba de vacío de Boyle se convirtió así en otro de esos testigos. Los hechos científicos no se consideraban universalmente válidos sino trascendentes y sólo válidos en la medida en que tales testigos los avalaran (*NM*, págs. 22-3). Aun la etimología de la cosa, como *res* o *Ding*, tiene que ver con la propiedad, los trámites judiciales, el reconocimiento ante un tribunal (Heidegger, 1971). La cosa, por ende, es tan inmanente como trascendente. Los objetos, entonces, se construyen parcialmente como intereses en juego en alguna clase de procedimiento judicial. Pueden ser traicionados y falsamente representados. Y cada tipo de objeto tiene, al parecer, una meseta diferente desde la cual se produce la justificación (Boltanski y Thevenot, 1991). La ciencia no es una meseta privilegiada para dicha justificación (*NM*, pág. 44).

En Latour, por lo tanto, hay una ampliación de la teoría de la modernidad reflexiva. En primer lugar, el autor nos lleva del micronivel del sujeto que supervisa y se supervisa reflexivamente al macronivel de las líneas principales y los ramales, no sólo de la ciencia sino, de manera implícita, de las redes de actores del orden global y posindustrial de nuestros días. Segundo, Latour da una vasta participación

a la proliferación de objetos generados como consecuencias imprevistas de la supervisión reflexiva. Hay también una crítica implícita de la teoría de la modernización reflexiva (Beck *et al.*, 1994). Según Latour, aun cuando decimos dedicarnos a esa supervisión reflexiva, estamos envueltos en un tejido de analogías o morfismos mucho menos determinado e implícita y parcialmente estético. En este punto, el autor se erige en campeón del juicio reflexionante contra el juicio determinado y del pensamiento analógico contra el pensamiento lógico. Y converge con toda una tradición francesa (iniciada al menos con Durkheim y Mauss) que consideraba las clasificaciones no lógicas como la base de las clasificaciones lógicas (Latour, 1996). Mucho más radical es, por supuesto, la idea de que los mismos objetos generados y liberados del sujeto reflexivo asumen las facultades del juicio reflexionante: de elaboración de analogías y de tejido de morfismos. Latour rebaja así la reflexividad del sujeto. Al mismo tiempo atribuye una importante dimensión de reflexividad al objeto.

Varios analistas criticaron los supuestos de la racionalidad instrumental y el cálculo racional de la teoría de la modernización reflexiva, y señalaron su semejanza con la teoría de la elección racional o los supuestos de la economía neoclásica. Una crítica similar puede plantearse en el caso de Latour. Esto es notorio en su tratamiento del pasado y la tradición, a cuyo respecto señala que somos «cambistas y urdidores de tiempo». Aquí el pasado es visto como un recurso y no como memoria integral, como algo vivido, como destino (*NM*, pág. 76). Lo cual es evidente en su idea de red. Las relaciones entre individuos y entre objetos y sujetos no sólo se producen en redes. Se producen en mundos: mundos de la vida, donde los individuos y las cosas son mucho más que «puntos» o nodos en una red. Los individuos pueden ser máquinas de analogías, pero tienen horizontes, *habitus*. También los objetos pueden desplegarse en horizontes, pero los objetos (y sujetos) muy maquinales de Latour no parecen hacerlo. Un universo de redes es un universo de «sistemas», en el cual no hay cabida para el mundo de la vida. Por otra parte, Latour siempre se concentra en los «bienes» y nunca en «el bien» o la vida buena. En su funcionamiento, esos bienes y esas tecnologías dan estabilidad al Estado o la sociedad. Los objetos que Latour parece analizar con más

frecuencia son tecnologías; instrumentos, repitámoslo. Su teoría, aunque atribuye admirables poderes al objeto, sigue siendo demasiado unidimensional. Los objetos son mucho más que instrumentos. Son repositorios de memoria, huellas, tradición. Y la memoria y la huella son mucho más que un recurso. Latour parecería exponer un vigoroso concepto de la tradición, al decir que no sólo no somos posmodernos sino que nunca fuimos modernos. Pero su argumento más fuerte es, al parecer, que jamás fuimos tradicionales y, por el contrario, siempre fuimos indeterminados y por tanto, tal vez, siempre posmodernos. Lo que trato de decir es que los objetos son mucho más que meros bienes útiles para estabilizar Estados y otras redes de actores. En su condición de pasado, los objetos son, a mi entender, mucho más que recursos: también son huellas, artefactos, recuerdos.

Malos objetos

Si los objetos modernos y posmodernos de Latour son bienes, los de Paul Virilio son, de manera irremisible, *males*. Si Latour es el «tecnorromancista» del pensamiento de fines del siglo XX, Virilio es nuestro tecnófobo paradigmático, que siente, no obstante, una fascinación de tipo *Schadenfreude** por la tecnología. Los objetos de Latour son híbridos. Su argumento es que en la actualidad estos híbridos han proliferado tanto que nos obligan a entender que nunca fuimos modernos. Sus ejemplos paradigmáticos de los cuasi objetos que construyen las redes crecientemente globales, el «reino medio» y las economías de signos y espacio de nuestros días son, entre otros, los «embriones congelados, las máquinas digitales, el maíz híbrido, los bancos de datos, los robots equipados con sensores, los dispositivos de sondeo con radar, los sintetizadores de genes». Se trata de híbridos de lo cultural y lo natural, el signo y el objeto. Y de tecnologías. Esto es, no forman parte del paisaje mediático, el etnopaisaje y ni siquiera, ante todo, del paisaje ideológico (Latour no es un sociólogo de las ideas) o los mercados en

* Término alemán que alude a la satisfacción maliciosa experimentada ante los reveses y desdichas de los otros. (*N. del T.*)

red a través de los cuales fluyen la cultura y los bienes de consumo, sino del *tecnopaisaje*. Sus objetos tampoco son «hechos» científicos, como al autor los llama, sino tecnologías o instrumentos que toman mediciones con referencia a esos hechos en el laboratorio o son generados como resultado de ellos. De tal modo, Latour es de manera muy explícita no sólo un sociólogo de la ciencia, sino un sociólogo de la ciencia y la *tecnología*.

Por su parte, los objetos de Virilio son males. Como Latour, él es implícitamente antifoucaultiano, ya que impugna la primacía del discurso y examina en cambio el conocimiento encarnado en los objetos. Virilio es cristiano. Es clasista. Se remonta a un tiempo en el cual la dialógica y el discurso razonado eran posibles, el tiempo de la *polis*, la ciudad griega amurallada. Evoca una era de lo político como *das Politische, le politique*. Se siente a sus anchas en la intersubjetividad aristotélica de la *polis*. Los objetos premodernos de Latour descienden de las clasificaciones primitivas de Mauss y Durkheim y son de manera paradigmática los ancestros inscriptos en los tótems. Para él los tótems son híbridos premodernos, vale decir, cuasi objetos, inscriptos con las propiedades sociales, naturales (animales), religiosas y objetales no diferenciadas. La premodernidad de Latour es el «tumulto» de las bandas de guerreros antes del establecimiento de la *cité*. La premodernidad de Virilio, en cambio, es consistente con la estética clásica de la belleza de la escultura griega y las prácticas situadas de pensadores comunitaristas como MacIntyre. Pero aun en la Antigüedad, aun en la era clásica, Virilio no se concentra en la ética o estética intersubjetiva arraigada. Su interés está en los *objetos*. Para Virilio (1994a), el bien o la vida buena, el espacio crítico del diálogo razonado, está protegido por *cosas* como muros, murallas, fortines y atalayas. Estas cosas protegen la ciudad. Estos objetos protegen el bien de los males, de las catapultas de quienes quieran poner sitio. Virilio, teórico de la arquitectura, se obsesiona con los cercados. Su primer estudio se refirió al Muro del Atlántico, las casamatas, búnkers y otras líneas de defensas costeras levantadas en Francia durante la Segunda Guerra Mundial. Esos objetos, esas murallas, protegían y encerraban el espacio continental y lo separaban del espacio marítimo. Así, para Virilio el arte y lo político son modos de «promover una imagen del mundo (. . .) a

través del arte de defender la ciudad» (Virilio y Lotringer, 1983, pág. 5). A decir verdad, Virilio es, si no el Lévinas, sí con seguridad el Gadamer, el Hannah Arendt de las cosas, los objetos y las máquinas, el Aristóteles de la casamata.

Para este autor la modernidad es la historia del tiempo conquistador del espacio, de una siempre creciente «vectorización» que destruye el espacio, la arquitectura (y lo político) de la ciudad. El cercado, el enclave, quedan destruidos. Pero ¿qué se destruye? El bien mismo, a medida que los males, la vectorización de los males, se difunden sin freno. El objeto es una baja de esta destrucción. Se lo vacía de verdad: la «primera víctima» de lo que Virilio ve como una era de velocidad y guerra total es la verdad. El objeto es despojado de sustancia aristotélica (Virilio, 1982, pág. 38). En la era de la ciudad, señala nuestro autor, la sustancia se consideraba como necesidad, y la contingencia, como accidente. Pero en la modernidad, era de la velocidad, la vectorización, la destrucción de la ciudad, la sustancia ha desaparecido y el accidente mismo se convierte en necesidad. Para Virilio la tecnología es velocidad, accidente. En Heidegger y Marx, la tecnología se acumula, se acopia, es una acumulación de marcos (el *Gestell* de Heidegger) o formas de valor (Marx). Para Latour, las tecnologías no se acumulan y constituyen, por el contrario, cuasi objetos en redes de extensión creciente. Son bienes que, como cuasi objetos, construyen y estabilizan redes. Las tecnologías de Virilio tampoco son acumulaciones: son objetos móviles.³ A través de su movimiento destruyen efectivamente el espacio. Son peligros; son accidentes; son males. Es posible que Virilio haya sido el primer teórico de la sociedad del riesgo. Con la desaparición del bien, no quedan sino males. Con la desaparición del bien, se acaba la política y lo único posible son las «estrategias»: estrategias del objeto, estrategias de vectorización. Los males son necesariamente el contexto de esas estrategias. En lo *moderne* de Virilio, los bienes sólo son una variedad particular de males.

La idea de los males y del ataque y la violencia como factores que estructuran el bien y lo que está dentro del cercado, plantea cuestiones de teodicea y muerte. Las calles que

³ En el contexto de este libro, yo sostendría con Latour y Virilio que si el principio cardinal de la sociedad industrial es la acumulación, el de la sociedad de la información es la *circulación*.

llevaban del centro de la ciudad antigua a las murallas eran también los caminos a lo largo de los cuales uno podía trasladar a sus muertos para enterrarlos extramuros. Y lo político es para Virilio esa especie de «geo-política» de este culto de la madre tierra en la cual son sepultados los muertos (Virilio y Lotringer, 1983, págs. 34, 124). Esto proporciona un marco a la continuidad del tiempo y la vida religiosa y política estructurada dentro de las murallas de la ciudad. Ese marco estructuró la creación de monumentos, memoriales, instituciones cuya duración y cuasi permanencia fueron la respuesta de la ciudad a las cuestiones de la muerte y la teodicea. Pero ¿qué pasa en la era de la guerra total, en la cual las murallas, los bastiones, los límites significativos que dan sustancia y verdad a los objetos intramuros caen hechos pedazos? ¿Qué pasa cuando el accidente se convierte en necesidad, de modo tal que hasta la muerte forma parte de la tecnología? El individuo no puede siquiera retirarse al enclave privado del ser para la muerte, que demuestra ser la solución más fugaz a la menguante cuestión de la teodicea.

Para Virilio, cuando la muerte queda bajo el imperio de la tecnología, en nuestros hospitales y otras instituciones, invade el objeto en su conjunto. La vectorización, la velocidad y la tecnología son muerte. La guerra pura es muerte. La vida transcurría dentro de los muros de la ciudad. La era de la velocidad, al arrasar tanto con lo religioso como con lo político, arrasa también con la vida. Es como *The Invasion of the Body Snatchers* [La invasión de los usurpadores de cuerpos].* Con la destrucción del cercado, los vectores nos sorprenden dormidos para transformarnos en autómatas maximizadores de beneficios (Virilio, 1991). Al mismo tiempo que la vida huye del sujeto, el objeto se vacía de sustancia. Cuando se profana el camposanto de extramuros, la muerte y la contingencia penetran lo cotidiano. Todas las sociedades dejan al menos un tipo de huella: en el entierro de sus muertos. Las culturas pueden no dejar huellas de los nacimientos, los casamientos y otros lazos, pero sí las dejan de sus muertos. Con la cremación y el almacenamiento de cuerpos en las morgues de los hospitales borramos incluso

* Citamos entre corchetes y en bastardilla el título con que la película se conoció en la Argentina. (N. del T.)

esa huella. Compárese París, que para Walter Benjamin era antigua, con la pura modernidad de Berlín (Frisby, 1985). En París, el cementerio de Père Lachaise, en las afueras —y del otro lado de las puertas de la antigua ciudad—, da un espacio a los muertos. Este espacio estructura y da significado a los artefactos de la ciudad. De tal modo, como señaló Benjamin, París es un «afuera» que en cierto modo está al mismo tiempo «adentro». Pero ¿dónde están los muertos de Berlín? Berlín, y no París, es emblemática de la velocidad y tecnología de la modernidad. Los bulevares de Haussmann eran los bulevares del burgués. Pero los de Berlín tienen el doble de ancho, se los recorre dos veces más rápido y llevan el nombre de generales. ¿Dónde están los muertos de Berlín? ¿Enterrados en la «geo-política» de la tierra? ¿O no están en absoluto sepultados en la tierra y flotan, por el contrario, en el espacio marítimo, vectores del Landwehrkanal cuyo único elemento conmemorativo es una placa diminuta en un muelle remoto, donde sólo el especialista, sólo el buscador de curiosidades encontrarán palabras recordatorias de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg? La vieja ciudad puede haber estado compuesta de zonas vivas y zonas muertas. El Père Lachaise bien puede haber hecho posibles las zonas vivas del *flâneur*. Pero para Virilio la ciudad de hoy sólo tiene zonas muertas. Los bulevares han sido embalsamados en el hormigón armado del centro comercial.

Virilio representa una inversión Macpherson en materia de individualismo posesivo. Para él, la guerra hobbesiana de todos contra todos, o «guerra pura», no es una metáfora del individualismo posesivo capitalista. Al contrario, *Das Kapital* de Marx sería una metáfora del militarismo. Sin posibilidad alguna para el bien y con la destrucción del cercado por la guerra y la muerte, todo se convierte en estrategia. En la «revolución dromocrática» de Virilio, lo que importa es el movimiento: de tropas, tanques, armamentos, artillería, municiones. Esta es la era de los objetos duros y los vehículos. Aun el cuerpo es un vehículo metabólico. Con la desaparición de la muerte y las generaciones, una estética de la rememoración y la «geo-política» es sucedida por una «cronopolítica» sin memoria (Virilio, 1984). Ahora, cuando los vectores de velocidad «reenergizan violentamente el campo», todas las máquinas son «máquinas de guerra». La

política ha desaparecido y la economía es la guerra por otros medios. En Heidegger o Marx, la noción de tecnología se basa en la acumulación, el acopio, la reserva permanente. Pero el primer acopio, la primera reserva permanente, es de armas y soldados. Ese es el capital constante y variable original. El ejército de reserva del trabajo es precedido por el ejército de reserva. El mismo proletariado no es tanto una clase social como un vector de guerra, el vector de una nueva gubernamentalidad. El «comunismo de guerra» era comunismo. La economía era la metáfora.

En algún momento del siglo XX esta «máquina de guerra» comienza a ser progresivamente reemplazada por lo que Virilio llama la «máquina de visión». Este cambio tardomoderno se produce en el contexto de lo que aún es una era de guerra pura, estrategia pura. Ahora, los propios militares comienzan a adoptar tecnologías del cine, y los principios de «visión» y «avistamiento» asumen el papel protagónico. Ahora, la velocidad de movimiento de los vehículos es menos importante que el radar y otros dispositivos visuales. La velocidad y la guerra pura todavía son valores hegemónicos, pero se trata de una guerra pura por medios cada vez menos militaristas, dado que el principio de la materia es desplazado por el principio de la luz. De tal modo, la dromocracia ya no remite de manera preponderante a la velocidad de los vehículos o el celuloide en movimiento. Remite, en cambio, a la velocidad de la luz. Al mismo tiempo —y esto es crucial—, una lógica de la «presentación» desplaza una lógica de la representación. Si los objetos virilianos emblemáticos de la premodernidad son los muros, las murallas y los búnkers, los de la modernidad (una modernidad anterior) son los vehículos, los tanques, los autos, los trenes, los camiones, el cuerpo como vehículo metabólico (Virilio, 1989). En la era tardomoderna de la máquina de visión el objeto paradigmático es la señal: la señal que se mueve a la velocidad de la luz. El cuerpo, por su parte, ya no es un vehículo metabólico sino un «punto». El cuerpo mismo se convierte en una máquina de visión. Se convierte en una terminal.

En la era de la máquina de visión, el movimiento ya no está a cargo de la máquina. Esta deja de ser el vehículo. Es, en cambio, un marco que permite el movimiento de luz a la velocidad de la luz. El cuerpo adopta un nuevo conjunto de prótesis (Lury, 1997): sus miembros protésicos ya no son el

vehículo material y metabólico. Ahora es una terminal, una máquina de visión. Antaño, el movimiento era cosa del cuerpo y los vehículos materiales. Ahora, es cosa de la luz. La era de la máquina de visión es la era de la «inercia polar», en el sentido de los polos de un globo que se mantienen fijos mientras este gira. Así, los cuerpos permanecen fijos mientras la luz se mueve. La vectorización se desploma sobre sí misma a medida que el campo de batalla cede su lugar al campo perceptivo. O, mejor, el campo mismo hace implosión en el espacio de las terminales. Hoy, el espacio de los campos de vectores de la modernidad que tomó el relevo del espacio premoderno de la ciudad hace implosión en la terminal, el punto, el punto estático. Los polos son puntos intercambiables. Como máquinas de visión, nos volvemos intercambiables. Nos convertimos en terminales. Las terminales de computadora y las terminales de los aeropuertos internacionales son igualmente intercambiables (Virilio, 1999b).

La máquina de visión es otro nombre de la guerra. En este caso, la logística de los objetos duros es desplazada por la «logística de la percepción», que hace aparecer cuasi objetos transportados a la velocidad de la luz en nuestras terminales. Si para Virilio fuimos alguna vez cuasi sujetos híbridos que se fusionaban con las cosas como vehículos metabólicos, hoy somos híbridos como «máquinas electro-ópticas de observación» (Virilio, 1994b). Experimentamos nuestras prótesis con objetos blandos, inmateriales. Pero también nos rodea una nueva generación de cuasi objetos. Así, las videocámaras digitalizadas de intervalos del subterráneo de París también son máquinas electro-ópticas de observación. El juicio reflexivo o el pensamiento analógico sólo son posibles en la premodernidad viriliana. Como modernos, estamos bajo el hechizo del juicio maquinal y determinado. La dromología es reemplazada por la «dromoscopia»; el cuerpo en movimiento, por el impacto de la velocidad en los sentidos; la fuerza motriz, por la fuerza emocional. La máquina de visión es una máquina virtual. Es la exteriorización del sensorio humano (Croker, 1992). La logística de la percepción se produce en tiempo real. Ha muerto el tiempo clásico del «gráfico», en el cual la memoria se incorporaba a los objetos estéticos. Ha muerto el «tiempo dialéctico», el tiempo diferido, el *temps différé* de la logística del movimiento. En esta temporalidad predominante hasta hace po-

co, aún era posible la representación. En esa re-presentación, en las fotografías, en el cine, una cosa del pasado se representa en el presente. En la fotografía el pasado se representa y preserva. En relación con la permanencia duradera del clasicismo, hay al menos una permanencia relativa de la (anterior) era moderna del movimiento. Hoy, sin embargo, con la omnipresencia del objeto como señal, no hay diferimiento. Únicamente hay tiempo real. No hay necesidad de re-presentar. Hay, en cambio, televisión, «telepresencia», es decir, «presencia a distancia». Aun cuando el objeto de la modernidad hubiera perdido sustancia, existía la posibilidad de algún tipo de representación y permanencia, alguna materialidad. Hoy, el objeto pierde no sólo sustancia sino también materialidad: sin representación ni la posibilidad de permanencia alguna, la materialidad queda destruida. Con la nueva hegemonía del tiempo no diferido sino real, el objeto se reduce al mero estatus de información. Pasamos de una era «gráfica» original, a través de una era «cinematográfica» y «fotográfica», a una era «infográfica» contemporánea (Virilio, 1987). En ella, las imágenes en tiempo real ya no son representaciones sino información. Se trata de una era del más puro utilitarismo. Y la información pretérita es inútil y tiene poco valor mercantil. ¿Quién quiere los diarios de ayer? En el tiempo real de la inercia polar de Virilio, la cultura queda reducida a la información. Es el triunfo final de la utilidad. Ahora, no sólo nosotros observamos la máquina electro-óptica: la máquina de visión nos observa. La gubernamentalidad (no) a través del (discurso sino del) proyectil se convierte en vigilancia maquinal. La vieja *prise de vues* de la cámara manual se convierte en la *surprise de vues** de la videocámara de intervalos que registra a los miembros del IRA cuando van a poner una bomba en la gasolinera.

Objetos muertos

Quiero plantear muy brevemente algunas ideas de Walter Benjamin como un correctivo a Latour y Virilio. Benja-

* La añeja «toma de vistas» convertida en «imagen sorpresiva». (N. del T.)

min agrega una dimensión hermenéutica, un fundamento a cualquier teoría apropiada del objeto. Para Latour, esa dimensión hermenéutica es imposible. Para Virilio, la posibilidad del fundamento desapareció cientos de años atrás. Aunque nostálgico de las murallas de la *cit *, Virilio, como Latour, está montado en una montaa rusa a toda marcha y se mueve hacia adelante con mucha rapidez. Ambos autores, como Beck y Giddens, suponen que vivimos en sociedades plenamente despojadas de tradición. Por su parte, como se ha sealado con frecuencia, Walter Benjamin es un escritor arrastrado hacia el futuro mientras mira hacia atrás. En su modo de ver los artefactos u objetos, sean literarios o materiales, hay una dimensión muy fuerte del pasado. Benjamin no se siente cómodo ni en la modernidad ni en la posmodernidad, sino en la tradición.

Antes del libro sobre el drama trágico alemán y la obra sobre Baudelaire y París, el joven Benjamin escribió mucho en la jerga de la *Sprachphilosophie* o filosofía del lenguaje alemana, influida por el romanticismo. En «Uber Sprache überhaupt und  ber die Sprache des Menschen» (1977c), trabaj  sobre la base de una oposición de lo «semiótico», por un lado, y lo «mágico», por otro. Lo semiótico se entendía como el uso instrumental del lenguaje: las cosas se realizaban y el significado se generaba «*durch die Sprache*», a través del lenguaje. En lo mágico, en contraste, el significado se realizaba «*in der Sprache*». El lenguaje no es aquí un instrumento sino una finalidad. A decir verdad, Benjamin habría encontrado una racionalidad instrumental y utilitaria y un positivismo inaceptable en el significante, los significados [*signifieds*] y los referentes de Peirce y Saussure. Como *Sprachphilosoph*, Benjamin tenía poco tiempo para Nietzsche.⁴ Su primer libro sobre las afinidades electivas de Goethe, publicado por Hugo von Hofmannsthal, de posición más tradicional, era un ataque a la interpretación nietzscheana de aquel autor planteada por Friedrich Gundolf. Atacar a este, uno de los principales miembros del círculo de Stefan George, también era atacar las versiones contemporáneas de la *Lebensphilosophie*. Hannah Arendt acertaba al aproximar la primera obra de Benjamin —en su mismo

⁴ Véase, empero, la fascinante lectura nietzscheana y en términos de amor fati de Benjamin en *Walter Benjamin: The Colour of Experience* (1998), de Howard Caygill.

carácter fundado y la noción implícita de mundo de la vida— a la hermenéutica de Heidegger, aunque aquella, con su marcado tradicionalismo, está con seguridad más cerca de Gadamer y de la propia Arendt. Benjamin, sin embargo, nunca se interesó en la intersubjetividad de lo político o la  tica y, en cambio, siempre se preocup  por el lenguaje y la est tica. En gran medida, su obra se sitúa en la huella de los *Sprachphilosophen* románticos: en especial de Hamann, predecesor en el siglo XVIII del *Sturm und Drang*, y de la obra de Wilhelm von Humboldt sobre las lenguas nacionales. Los escritos del joven Benjamin también se inscriben en el linaje de los románticos propiamente dichos: los Schlegel, Novalis y Schelling. Estos pensadores influyeron en su comprensión de la poesía o las bellas artes a través de la oposición de lo semiótico o instrumental, por un lado, y lo mágico, revelatorio o «cabalístico» por otro (Menninghaus, 1980). Libros recientes sobre Benjamin lo han interpretado desde el punto de vista de una tradición característicamente judía. Pero estas influencias (pese a su uso de «lo cabalístico») eran protestantes, con pocas conexiones judías.

El quid para Humboldt, por ejemplo, era que el lenguaje podía ser cabalístico o revelatorio en cuanto capturaba el modo de expresión, la esencia de las lenguas nacionales. El lenguaje poético, por otra parte, podía evocar universales —de revelación— a través de cada uno de esos idiomas nacionales. El contraste benjaminiano entre lo instrumental y lo mágico debía mucho al concepto de afinidades electivas de Goethe. Para este, la existencia humana se asemejaba cada vez más al tipo de lazo —constituido por medio de esas afinidades electivas— entre los átomos aislados en la física y la química. Dicho esto, Benjamin no era del todo pesimista. Como los románticos, creía posible cierta hermenéutica de la recuperación a través de la poesía. Así, sería de poca utilidad para lo que Ric eur llamó «hermenéutica de la sospecha» y estaba mucho más cerca de la hermenéutica de la recuperación. El hecho de decir algo *durch die Sprache*, por medio de enunciados predicativos, ejemplificaba el uso instrumental del lenguaje al cual Benjamin contraponía el «nombrar», en cuanto el nombre capturaba el contenido mágico de ese lenguaje (Benjamin, 1977b). El joven Benjamin (y los románticos antes que él) utilizaba nociones teológicas en este contexto eminentemente secular. A dife-

rencia de la revelación teológica, el ser estaría en la esencia misma del lenguaje o el objeto.

Su concepción del objeto sufre un enorme cambio en su obra inmediatamente anterior a *El origen del drama barroco alemán*. Hasta ese momento, Benjamin hablaba como si el objeto estuviera vivo, colmado de un espíritu por medio del cual podía recuperarse lo mágico. Ahora, su objeto ha sido muerto: el mundo de los objetos se convierte en un mundo muerto. El lenguaje ya no puede ser revelatorio. En sus obras ulteriores, Benjamin comienza a entender la modernidad como un mundo de objetos muertos. En este aspecto se multiplican las comparaciones con Weber: la Reforma tiene una importancia decisiva. Así, en *Ursprung des deutschen Trauerspiels* la cosmología de dos mundos de la Reforma luterana tiene la clave tanto de la agonía del objeto como del mundo secular. Antes, el catolicismo había infundido generosas dosis de espíritu a la naturaleza, a través de su simbolismo, su ritual y la doctrina de las buenas obras. Con el ascetismo de Lutero y la desestimación de la importancia de esas buenas obras para la salvación, se niega la presencia del espíritu en el mundo secular. Este se convierte en el paisaje yermo frente al cual el drama barroco alemán encontró su contexto. El triunfo del absolutismo fortalece este dualismo. El mundo se transforma en un paisaje muerto; la naturaleza está privada de espíritu; la historia carece de significado. Ninguna estética es posible, ni de la belleza ni de lo sublime (Benjamin, 1963, pág. 36). El arte ya no puede ser un camino a la libertad a través de un vidrio oscuro en lo bello o de la exacerbación de los sentidos en lo sublime. Para el barroco, como para el *flâneur* decimonónico de París, no hay exacerbación posible de los sentidos. La actitud barroca ya sea en el siglo XVII o en la *raison baroque* del siglo XIX (Buci-Glucksmann) es *blasée*. El cortesano barroco español y el *flâneur* urbano de la Viena *fin-de-siècle* son neurasténicos. Tienen los nervios agotados. Lo sublime no puede exacerbarlos. El pleno desplazamiento de la libertad hacia el mundo trascendental también hace imposible lo bello.

Esto deja lugar a la estética de la alegoría del Benjamin maduro. Se trata de su famoso paisaje del melancólico que vaga entre los objetos muertos y las ruinas y experimenta una sensibilidad completamente distinta. El Benjamin más

joven podía, lógicamente, tener pocas quejas con respecto a la teoría clásica del «símbolo» y la «alegoría», definida por Goethe en respuesta a Schiller y preservada en sus aspectos esenciales por Schelling. «Símbolo» se entiende aquí según los lineamientos de la estética de lo bello de Kant, en la cual un contenido se expresa en una forma (*in der Sprache*). En contraste, la alegoría es didáctica, como el juicio determinado kantiano o los enunciados predicativos. En ella, el contenido se designa por medio del lenguaje o de una forma. Pero en el libro sobre el *Trauerspiel*, Benjamin señaló que la idea de alegoría comenzó a cambiar en el Renacimiento. Que no era necesariamente didáctica o determinada y también en ella el contenido estaba presente en la forma. El *quid* —en la alegoría renacentista y barroca— era que en el contenido había algo *muerto*. En la ornamentación de la forma había algo parecido a la máscara de la muerte. ¿De qué tipo de objeto hablamos aquí? En la época antigua, la escultura clásica era el paradigma del símbolo; leyendas de las epopeyas de Homero y los emblemas de los jeroglíficos egipcios lo eran de la alegoría. La alegoría renacentista y barroca se ejemplificaba en los emblemáticos grabados de Dürero. Así como el símbolo actúa en el registro de la metáfora, los emblemas y los jeroglíficos (y el *Trauerspiel*) funcionan metonímicamente (Benjamin, 1977b, pág. 167). El contenido del *Trauerspiel* no era el mito (como en el símbolo) sino la historia: una historia secular y muerta, a menudo ambientada en las cortes del Lejano Oriente o Bizancio. La forma estaba sometida a reglas muy rigurosas (es decir, no era libre) y tendía a lo ornamental.

En el siglo XIX de Baudelaire ya no era la ética protestante de Lutero sino la mercancía la que dejaba en su estela un mundo de objetos muertos: viejos libros, objetos domésticos fuera de uso, los escombros de las viviendas urbanas abandonadas y cosas por el estilo.⁵ El alegorista debía interesarse no en la mercancía misma sino en su detritus, en objetos dos veces muertos y en la huella de estos. Debía interesarse en su historia, privada de espíritu, revelación y significado. El verdadero objeto del alegorista era la naturaleza muerta. Así, entre Baudelaire y el simbolismo de Mallarmé, Benjamin prefería al primero. Como señala Menninghaus

⁵ Idea comparable a la noción de «espacio chatarra» de Koolhaas (2001).

(1980, pág. 137), consideraba su trayectoria como el paso de un idealismo anterior a una posición de *dialectische Verschränkung*, en rumbo a un materialismo dialéctico. El joven Benjamin había seguido los pasos de Goethe y los románticos, a partir de la libertad kantiana o el significado existencial, y para ello contemplaba el objeto estético a través de un vidrio oscuro. Como materialista, el Benjamin ulterior tomó como punto de partida la mercancía o las huellas de mercancías desechadas y fuera de uso, y desde esta base material en el objeto buscó alegóricamente las «superestructuras» de significado. De tal modo, este Benjamin más tardío también practicó una hermenéutica de la recuperación: pero una recuperación de lo irrecuperable, por estar ya muerto. Enunció así un horizonte, un terreno, un mundo en los cuales debíamos pensar y vivir: eran, sin embargo, un horizonte enucleado, un terreno sin fundamento, un mundo desolado.

Conclusiones

La teoría de la reflexividad muestra, al parecer, un caso de amnesia cultural. La teoría de la modernización reflexiva ha olvidado el objeto. El concepto central de la teoría de las consecuencias imprevistas deja, empero, campo abierto a una sociología del objeto: una sociología del objeto que escapa en gran medida al alcance del sujeto reflexivo. En este capítulo he intentado poner al descubierto el meollo de esa noción del objeto. Vimos con Latour que una vez que la reflexividad se convierte, no en una supervisión cognitiva, sino en un proceso más analógico de juicio e interpretación, el objeto conquista una autonomía sustancial. Con el mismo Latour vimos que el propio objeto puede llegar a ser reflexivo: juzgar, tejer morfismos, interpretar y transmitir en la producción de conocimiento y la extensión espacio-temporal de las rúbricas de conocimiento. Estos objetos difieren del «discurso». No son una cuestión de palabras sino de cosas. Lo mismo vale para los objetos de Virilio, sean los proyectiles duros de una modernidad anterior o las señales, las «imágenes fáticas», como objetos característicos de la era de la información contemporánea. En cierto aspecto importante, el

enfrentamiento entre Latour y Virilio es la repetición de los antiguos debates entre Habermas y Foucault, aunque desplazados del ámbito del lenguaje al registro del objeto. Latour encuentra la emancipación, o al menos la libertad de innovación, no en las pretensiones de validez discursivamente rescatables, sino en los objetos. Virilio encuentra vigilancia y gubernamentalidad, no en los discursos, sino en las cosas materiales, primero, y luego en las cosas informacionales. Ninguno de los dos autores es estructuralista, en el sentido de otorgar preponderancia a las estructuras sociales o lingüísticas. Por eso la cuestión de la estructura *versus* la agencia es irrelevante en su obra, porque son los objetos los que se convierten en la primera y poseen la segunda.

Las consecuencias de la reflexividad, entonces, son los cuasi objetos, los malos objetos y los objetos muertos. Las consecuencias imprevistas de la modernidad reflexiva son los monstruos, los peligros y la muerte. La teoría de la modernidad reflexiva puede parecer novedosa. Sin embargo, como lo señaló Jonatas Ferreira (1997), pertenece a una antigua tradición sociológica y teórico-cultural de la cuestión que Max Weber llamó teodicea: cómo explicamos simbólicamente el sufrimiento y en especial la muerte. En mi opinión, es indudable que no la respondemos si tratamos de subsumirla en el cálculo y la supervisión reflexivos de peligros y «males», aun cuando consideremos que estos son resultados incontrolables. La teoría de la modernidad reflexiva transforma (y reduce) la cuestión de la teodicea y la muerte a una cuestión de riesgos y peligros. Estos quedan reducidos a un conjunto de entidades calculables o incalculables, lo que podemos y no podemos explicar mediante la supervisión reflexiva. Así, la teoría de la reflexividad puede dar razón de la acumulación y el acopio de males, que acompañan el acopio y la acumulación de bienes (informacionales). Y en verdad los dos principales sectores económicos posindustriales son el de los «chips» y el del «riesgo»: el primero, computadoras, semiconductores, *software*, telecomunicaciones, se ocupa de la acumulación de bienes, mientras que el segundo, biotecnología, salud, seguros, deportes y esparcimiento, tecnología genética, se ocupa de la acumulación de (capital y) males. Pero ¿pueden la muerte y el sufrimiento tratarse en el lenguaje de la acumulación y la predicción calculada de consecuencias imprevistas? La Ilustración podría indicarnos

que los abordáramos de ese modo, pero la ilustración nos dice que no podemos. Habitamos tal vez el territorio muerto, frío y abandonado del melancólico de Benjamin, a la vez desolado y seco de acuerdo con la doctrina clásica de los humores. Es posible que estemos predestinados, tanto en un sentido benjaminiano como freudiano, a ser los melancólicos de la era de la información, irremisiblemente en busca del objeto perdido, sea la madre, la naturaleza o el ser. Pero como cuerpos vulnerables y heridos, como melancólicos, debemos intentar una vez más transportar las generaciones de nuestros muertos y enterrarlos extramuros, junto a las puertas de la ciudad.

6. Teoría mediática

El programa fuerte de la sociología de la ciencia sostiene que, para ser válida, una teoría debe ser reflexiva (Barnes *et al.*, 1996). Esto es, debe poder aplicarse a sí misma. En el capítulo 5 acabamos de ver que entre las consecuencias imprevistas del conocimiento reflexivo y rico en información se contaba un objeto fuera de control. Esto plantea interrogantes sobre la propia teoría. ¿No debe deducirse que ella misma es un objeto indócil? En la era contemporánea, el tipo ideal de esos objetos indóciles no está representado por los bienes industriales, sino por los productos de la información y la comunicación. En otras palabras, los *medios* constituyen, en un sentido muy importante, el tipo ideal de esos objetos circulantes contingentes. Así, de esto se desprende que la teoría social y cultural debería adoptar cada vez más la forma de *teoría mediática*. Si la crítica ya no puede ser trascendental sino inmanente al orden de la información, la crítica de la información se convierte cada vez más en teoría mediática. A continuación, en un contexto en el cual tanto la crítica como la reflexión se encuentran quizá en una declinación terminal, presento algunas reflexiones críticas sobre lo que podría ser dicha teoría mediática.

Sociedad mediática, teoría mediática

Este capítulo pretende explorar la idea de «teoría mediática». Y no examinará ni la teoría social ni la teoría cultural de los medios, sino la *teoría mediática*. Señalaré aquí que esa teoría es la forma paradigmática de pensamiento en la sociedad global de la información de nuestros días. Los medios, a mi juicio, proporcionan el modelo y establecen el paradigma de la información en el mundo de hoy. En términos

más específicos, veremos que los medios masivos de comunicación, anteriores en muchas décadas a la era de la computadora, ya instituyeron un paradigma para la era de la información: un modelo que sólo en épocas mucho más recientes alcanzó un lugar hegemónico, gracias a su penetración masiva por conducto de la tecnología explícita de la información. En este sentido, quiero señalar que la sociedad de la información puede denominarse igualmente, y quizá con mayor exactitud, «sociedad mediática».¹ Lo que sugeriré, por último, es que, a comienzos del siglo XXI, la misma teoría sociocultural debe tomar cada vez más la forma de información y la forma de medios. Es menester advertir otra vez que no digo que la teoría social y cultural deba referirse de manera creciente a los medios o concentrarse en estos como objeto de investigación. Sostengo, en cambio, que la teoría pertenecerá cada vez más al mismo género que la información y los medios. En este capítulo hay dos argumentos paralelos. Ambos afirman que tanto la sociedad como la teoría quedan cada vez más bajo el hechizo del paradigma de los medios. La idea es que el paradigma cultural, a través del cual funcionan los medios masivos, no es de narrativa, ni de discurso, ni de representación, sino de *información*. Y que, en ciertos aspectos importantes, la sociedad y la teoría se tornan más informacionales. Sostengo, para terminar, que este modelo informacional no fue establecido por la computación sino por los propios medios de masas.

De manera interesante y paradójica, *Second Media Age*, de Mark Poster (1995), argumenta que la primera era mediática ya estableció el modelo básico de los medios para la «segunda edad mediática». No sería necesario, por lo tanto, dar este último nombre a la era contemporánea, sino considerar a esta únicamente como la época en la cual el principio de información establecido por los medios masivos vigentes desde hace un siglo llegó a ser predominante. Hace mucho que hay medios de masas, pero la edad mediática sólo se establece con la convergencia de los medios, la computación y las telecomunicaciones. Jean Baudrillard (1978) desplegó la idea de que a fines de la década de 1970 «lo social» era absorbido en forma creciente por el «paisaje mediático». Comencé a entender esta idea en términos de la natu-

¹ Véase Kellner (1994).

raleza «maquinal» de los medios mucho más recientemente, al leer la obra de Paul Virilio.² Tomé conciencia de la índole informacional de los medios gracias al encuentro con Walter Benjamin y sobre todo con Marshall McLuhan. Por último, las investigaciones empíricas sobre los movimientos de los productos culturales globales y el sector de multimedios de Londres me convencieron de que los medios han asumido en gran medida el carácter de objetos y tecnologías.³

Es probable, no obstante, que los principales teóricos sociales internacionales de los medios hayan rechazado de manera explícita la «teoría mediática» en beneficio de una teoría social o sociológica de los medios (Thompson, 1995). Al hablar de «teoría mediática», Thompson parece tomar la dirección general de Marshall McLuhan. En el norte de Europa hay una serie de publicaciones electrónicas dedicadas a la «*mediatheory*» [«teoría-mediática»], que no vacilan en unir las dos palabras como si fueran una (por ejemplo, <http://www.inode.at/hipe/mediatheory/>). Estas publicaciones muestran una muy notoria influencia de los trabajos de Virilio y McLuhan. En lo que sigue haré un análisis sustancial de los temas del segundo, y en especial de sus ideas sobre la temporalidad. McLuhan influyó vigorosamente en *Wired* de Leon Rosetta y *Being Digital* de Nicholas Negroponte (1995). En lo esencial, Negroponte y Rosetta desdeñan interpretar la era de la información en términos de tecnología. No se ocupan, entonces, de las cuestiones del *hardware* y los problemas más estructurales y fundamentales del *software* a los que se consagraron la ciencia de la computación y gran parte de la microelectrónica. Se concentran, por el contrario, en la interfaz, menos en la producción que en el consumo, tanto en la comunicación como en la información y en el contenido como en la tecnología. Ambos autores se han sentido fascinados por el matrimonio del contenido, la tecnología y el marketing. Su visión expone el papel protagónico del estilo de vida y la importancia del espacio. Es una visión arquitectónica. El hecho mismo de que el MIT decidiera dar a su centro de investigación el nombre de *The Media Lab* habla con elocuencia de la concepción de la era de la información como una edad mediática. Mi «teoría mediática»,

² Véase el capítulo 5.

³ Véase Lash, Lury, Boden y Shapiro, *Global Culture Industry: The Mediation of Things* (2002).

según pretendo denominarla, tiene mucho que ver con todo lo precedente.

La teoría mediática sólo es posible en una época en la cual la vida social y cultural ha sido saturada por los medios. Ahora, lo que antes era «sociedad» es en igual medida medios que sociedad. Y lo que era «cultura» es tanto medios como cultura. Por eso la Secretaría de Patrimonio británica de otrora se convirtió hoy en Secretaría de Cultura, Medios y Deportes. Podemos considerar que la teoría mediática desplaza subrepticia pero firmemente la teoría social y cultural. Esto es posible sólo desde hace una o dos décadas. Pero supongo que recién en el transcurso del nuevo milenio la teoría social y cultural se convertirá de manera predominante en teoría mediática. En ella, los medios no significan únicamente los «medios electrónicos de comunicación». Se trata de una categoría mucho más amplia. La teoría mediática, por ejemplo, no tendría mucho sentido sin la difusión de la computación (información), Internet (comunicación), la preeminencia alcanzada por las industrias culturales —entendidas otra vez en el más amplio sentido— y la proliferación de los bienes de consumo de acelerada rotación y las marcas globales. Todo esto hace de nuestra sociedad y nuestra cultura una sociedad y una cultura mediáticas.

¿Qué es un medio? Instrumentalidad y finalidad

La teoría mediática debe responder necesariamente la siguiente pregunta: ¿qué es un medio? No puede aceptar, empero, el argumento de que es ante todo un «medio instrumental».* Esta idea del medio como medio instrumental se encuentra con mucha frecuencia en las teorías sociológicas y críticas de los medios, que suelen verlos como mercancías, valores de cambio y, en ese sentido, como «medios instrumentales» o «expedientes» útiles a los intereses de la acumulación de capital. Según esta concepción, los medios son armas de la ideología burguesa por conducto de los cuales

* Traducimos así el *means*, original, medio, instrumento o recurso, para evitar la confusión con *medium* como medio de comunicación o medio a secas. (N. del T.)

las clases dominantes pueden imponer un sistema de creencias a las clases sociales subordinadas, con el fin de reforzar su dominación. En tal sentido, los medios de comunicación también se entienden como medios instrumentales. Por su parte, la teoría *cultural* —en la tradición de la filosofía continental— tiende a abreviar directa o indirectamente en la tercera crítica de Kant, la *Crítica del juicio* (1952), para comprender qué es un medio. La *Crítica del juicio* contrastaba dos tipos de juicio: el «determinado» y el «reflexionante». Cuando nos enfrentamos a un objeto, sea natural o artístico, esto es, cuando estamos frente a un medio, podemos juzgarlo «determinadamente». En este caso, el juicio es *determinado* por incluirse en una regla previa. El objeto o medio, sin embargo, también está «determinado», en cuanto es un medio instrumental para otro fin, externo. Aquí, el objeto o medio es un instrumento, una «instrumentalidad». Por otra parte, podemos juzgar un objeto, de la naturaleza u obra del arte (vale decir, un medio), de una manera «reflexionante». En este caso, el juicio no está determinado por una regla previa sino que debe encontrar su propia regla. Habida cuenta de que el medio (u objeto u obra de arte) entraña que el juicio encuentre su propia regla, también carece de determinación. Es indeterminado. Como tal, no puede utilizarse como medio instrumental o expediente. Su misma indeterminación lo lleva a convertirse sobre todo en un fin en sí. No se convierte en una instrumentalidad, sino en lo que Kant llamó una «finalidad». Se convierte en una *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*, una finalidad sin fin externo. Así, un objeto o medio puede ser por un lado una instrumentalidad, un medio para un fin, y por otro una finalidad.⁴

El dualismo de Kant entre la instrumentalidad y la finalidad iba a transmitir un considerable legado, que ha dominado la teoría social, y es la base de la contraposición de Marx entre valor de uso y valor de cambio. El valor de cambio —o mercancía— es una instrumentalidad. El valor de uso es un fin en sí: una finalidad. Ese mismo legado informa la contraposición weberiana de acción social *zweckrational* y *wertrational*. La acción *zweckrational* tiene una racionalidad de medios y fines, mientras que la racionalidad de la ac-

⁴ Desarrollo este argumento con mucho mayor detalle en el capítulo 7 de *Another Modernity, a Different Rationality* (1999).

ción *wertrational* no está gobernada por medios instrumentales sino por valores últimos. El legado kantiano informa asimismo la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Así, Theodor Adorno contrasta la racionalidad instrumental del «pensamiento identitario» con la crítica de su dialéctica negativa, basada en una idea de finalidad. Y Jürgen Habermas contrapone la acción estratégica a la acción comunicativa. En cada caso, un contenido dado es un instrumento, un medio para un fin, o bien una finalidad en cierto modo auténtica, un fin en sí. Esta misma yuxtaposición se verifica en la teoría cultural. En ella, «lo mismo» (esto es, la instrumentalidad) debe deconstruirse para revelar su determinación y por lo tanto su finalidad. Esto es central tanto para la idea de *différance* de Jacques Derrida como para la concepción de tecnología de Martin Heidegger. Para ambos pensadores, la deconstrucción o destrucción de la razón determinada o «instrumentalidad» da acceso a una indeterminación que, otra vez, puede plantear la cuestión del significado existencial, el significado del ser.

Pero la «teoría mediática» discute esta yuxtaposición kantiana de la teoría social y la teoría cultural, de la teoría crítica y el posestructuralismo. La teoría mediática es imposible en una era de vigencia de esas binariedades. La teoría crítica y el posestructuralismo tuvieron anteriormente la influencia más decisiva sobre la vida sociocultural. Pero el surgimiento del orden de la información y la sociedad mediática hace estallar las binariedades y la «diferencia» entre instrumentalidad y finalidad. Hace estallar esa trascendencia previa en una inmanencia más general, una indiferencia de los flujos de información y comunicación. La información y la comunicación no son ni instrumentalidades ni finalidades: construyen redes, hacen conexiones. La información y las comunicaciones son hoy —en lo que ya no es una sociedad industrial, sino primordialmente una sociedad mediática— previas tanto a la instrumentalidad como a la finalidad. Son el material, la nueva y tercera naturaleza de la sociedad global de la información.

Máquinas

Los medios sólo llegan a la madurez con el surgimiento y la difusión de las *máquinas de información*. La máquina de información es una combinación de contenido y tecnología: la información se refiere al contenido y la máquina a la tecnología. La televisión es la primera de esas máquinas. En este sentido, no difiere de una computadora. La computadora personal es una máquina interactiva de información, que permite la interactividad tanto con el contenido como con otros usuarios. La información es uno de muchos tipos de contenido cultural. Y uno de muchos tipos de cultura material. Se distingue de otros contenidos culturales por su duración, su temporalidad. Así, puede diferenciársela de otras entidades culturales que tienen distintas temporalidades y distintas extensiones espaciales. La información no es la narrativa, no es el discurso, no es la novela, no es el cine, no es la poesía, no es la arquitectura, no es el arte, no es el artefacto. Pero entre todos ellos, tiene más elementos en común con la arquitectura y el artefacto (diseño).

La televisión, desde luego, no es la primera máquina *cultural*. La radio es anterior. También lo son el fonógrafo, el telégrafo y el teléfono. El cine y la fotografía implican máquinas culturales, pero no máquinas de información. El cine y el fonógrafo actúan en el ámbito de la representación. Presentan algo no nuevo sino viejo, del pasado. Por lo tanto, lo *re-presentan*. Operan con una temporalidad de narrativa o de estrofas, movimientos, codas, *allegros*, etc. Pero su contenido particular no es la información. El telégrafo es una máquina de información, una máquina de información textual. Los teléfonos son máquinas interactivas fónicas de información. Pero la televisión, con la introducción del elemento visual junto con el sonido y las imágenes en movimiento, y su persistencia crónica en tiempo real (ahora, sin «tiempo de suspensión» [*time out*]), fija el paradigma (Boden y Molotch, 1994). Su contenido característico es la información: las noticias, los acontecimientos deportivos, las telenovelas, las comedias. Estos, como otros tipos de información, pierden valor rápidamente luego de su transmisión. Ocurren más o menos en tiempo real. La televisión transmite otras clases de contenido no informacional, en especial filmes y obras de teatro. Pero en cuanto se televisan,

estos tienden a perder su forma narrativa característica y asumen una dimensión informacional. Una película como *Lethal Weapon 4* [Arma mortal 4] es más informacional que, digamos, un filme de Kurosawa. No hace falta verla con la «mirada» concentrada sino echarle una «ojeada» distraída. Y una película para televisión es aún más informacional que *Lethal Weapon 4*.

Los medios masivos consisten siempre en modos de información y modos de diseminación: tanto las máquinas que diseminan el contenido de los medios como el contenido mismo. Los medios también son el contenido producido por esas máquinas. No obstante, la idea de contenido no lo dice todo. Sin duda, esas máquinas producen información o «fragmentos» de cultura. La narración y el plano de la imagen de la pintura son a todas luces contenido. En contraste, la información elude parcialmente las distinciones de forma y contenido o tecnología y contenido. Esta última distinción reitera, en efecto, la vieja contraposición entre forma y contenido, vigente tanto en la filosofía clásica como en la filosofía moderna. Su origen es la noción aristotélica de causa final y causa material. Para los antiguos, la forma trabaja un contenido material para proporcionar un nuevo contenido. Esto es cierto también en nuestros días. Hoy, empero, el escultor que da forma a un contenido no es Dios sino la tecnología.

Los medios son comunicación a distancia. John B. Thompson (1990) ha escrito con perspicacia sobre este aspecto. El cara a cara, esto es, la comunicación en la proximidad, es desplazado progresivamente por la comunicación a distancia. Cosa que la televisión alemana llama *Fernsehen*, «ver lejos». Cuando miramos televisión, vemos literalmente lejos. En este sentido, la televisión es en parte una «máquina espacial», una máquina que nos permite ver lejos en el espacio. Combinada con la videgrabadora, el video a pedido y la visión de varios canales, cuando los programas presentan una gran cantidad de contenido muy viejo, es una máquina del tiempo. Un teléfono también es para «hablar lejos». Tele-scopio, tele-visión, tele-fono. ¿Un diario es para «leer lejos»? El teletexto lo es, literalmente. La diferencia es que para obtener contenido informativo a través del diario no necesitamos manejar una máquina. Esta sí es necesaria en el caso del teletexto y los sitios informativos de Internet.

Por ejemplo, el de CNN es uno de los principales sitios del mundo, con la mayor cantidad de contenido y la frecuencia más elevada de visitas. Un diario es un papel que trae nueva información. Una estación noticiosa es una estación que difunde nueva información. Una red noticiosa transmite nueva información con mucho mayor alcance. Este es también el elemento espacial de los medios. Necesitamos máquinas para comunicarnos a distancia. En este sentido, el teléfono y la televisión son máquinas de información y comunicación con todas las de la ley. El teléfono, al menos, transportaba antaño exclusivamente información sonora.

Los servicios postales, vale decir, el «correo caracol», transportan sobre todo información; esto es, no suelen llevar narrativa, ni discurso, ni arte. Transportan una considerable cantidad de información en imágenes, así como información textual. También objetos materiales y transferencias de dinero. No obstante, el correo, a diferencia del diario, es interactivo; los incrementos de la interactividad no se dan de inmediato o al cabo de varias horas (como en el teléfono, el fax o el correo electrónico), sino que tardan normalmente entre tres días y una semana. El diario no es interactivo. El correo transporta contenido pero no produce ninguno. Por lo tanto, no es un medio. Es un medio [means] de circulación. Lo cual no es del todo cierto porque las cartas, inseparables del correo, son medios textuales. Como el diario, el correo no es maquina; vale decir, no necesitamos manejar una máquina para recibirlo. Como otros medios informacionales, en cambio, la correspondencia y el diario llegan a nosotros en lugar de ir nosotros a ellos, como hacemos en muchas formas más «serias» de cultura. La correspondencia y los diarios no circulan y se diseminan por conducto de máquinas de información (como el teléfono, la televisión e Internet) sino a través de máquinas de transporte más típicas de la era de las manufacturas: camiones, aviones, trenes y camionetas. Las máquinas producen diarios, pero estos no son máquinas. No se autodiseminan, como de algún modo lo hacen el teléfono, la televisión o los sitios *web* de la CNN y el *Guardian*. Para ellos no necesitamos vehículos. En ese sentido, y en comparación con el teletexto, el correo electrónico es una máquina textual interactiva de transmisión segmentada. En cada caso, el contenido es el mensaje. Este es un contenido informacional. Lo cual es

una manera fructífera de entender la sentencia de McLuhan. Para McLuhan, el viejo medio era la novela o el poema, y el nuevo, el diario, la televisión y la radio. Los medios, entonces, habían cambiado. Antes, su contenido era narrativo o lírico y con seguridad tenía un «significado profundo». Sin duda, no era un *mensaje*. Sólo en los nuevos medios masivos el contenido es el mensaje. Sólo entonces el contenido es información. Esto es tan válido en la era de la computadora como cuando McLuhan lo escribió. El mensaje es un *byte* o *bit* de información. La cuestión es si este nuevo contenido, vale decir, la información o el mensaje, puede producir significados existenciales, como hacían otrora los poemas épicos o las novelas. Si ya no hay ningún nivel trascendental, es evidente que no puede hacerlo. O, tal vez, sólo puede producir significado existencial como recuerdo de un objeto perdido, de una manera melancólica.⁵

Los medios son similares a máquinas en otro aspecto. Son maquinales, por así decirlo, en su descenso al mundo. Los poemas, las novelas, el cine y las pinturas, como el ritual antiguo, siempre existieron en un mundo separado del cotidiano: para expresarlo de algún modo, en un mundo de «lo sagrado» en comparación con «lo profano» de la vida de todos los días. Cuando los medios descienden al mundo, se convierten en «tecnologías». Los viejos medios «auráticos», en el sentido de Walter Benjamin —ritual, poesía, arte, novela—, se encontraban en el mundo de lo «sagrado» como representaciones. Los medios masivos y los nuevos medios se encuentran en el mundo cotidiano de lo profano, ya no como representaciones sino como *tecnologías*. Nos topamos con las representaciones como auditorio, espectador, lector o televidente. Damos con las tecnologías como «usuarios». No es necesario que sean máquinas al pie de la letra. Los bienes de consumo de rápida rotación o marcas como Nike, Swatch y McDonald's también son hoy «información» y, en cierto sentido, los encontramos en el mundo de lo profano en nuestro papel de usuarios. No los encontramos como representaciones. Damos con ellos no sólo como información sino también como comunicaciones, mensajes. Con seguridad, no tropezamos con ellos primordialmente como narraciones. Al recibirlos, los consumimos con un talante «distráido» y no

⁵ Véase el capítulo 5.

«contemplativo». En ese aspecto, estos nuevos medios también son maquinales o semejantes a máquinas. Encontramos productos de marca a través de máquinas: televisión, Internet; en máquinas, mientras atravesamos ambientes cargados de marcas en letras de neón y carteles luminosos, o en nuestro camino a máquinas, por ejemplo en las salas de espera de los aeropuertos.

Tradicionalmente teníamos, como ya lo mencioné, medios de representación. En parte porque, de algún modo, algo que ya estaba presente se retrataba o re-presentaba, de una manera más o menos realista. En cambio, los medios masivos y los nuevos medios no son medios de representación sino de *presentación*. Antaño íbamos a una librería, biblioteca, sala de conciertos o exposición artística y reflexionábamos en un tiempo especialmente dedicado al medio. Reflexionábamos sobre el medio de representación. Pero los nuevos medios de presentación vienen a nosotros. Aparecen en nuestras casas y se presentan solos. Actúan inconsciente y preconsciousmente. Ni siquiera los esperamos y tampoco hace falta invitarlos. Tal vez no confiamos en los diarios, pero los *leemos*. Aparecen en nuestras casas en tiempo real, no en «tiempo de suspensión». En el tiempo de suspensión vamos al cine o a una librería. Los medios llegan a nosotros en «tiempo de acción» [*time in*]. Y a menudo no se apagan, no dejan de producir y entregar mensajes en nuestra casa, de presentarlos en algo muy próximo al tiempo real. La representación misma era un proceso reflexivo. Se tomaba su tiempo. La presentación, bajo restricciones temporales y presupuestarias, es más maquinal, más fabril que la representación. En ese aspecto, nosotros íbamos a los viejos medios; los nuevos medios vienen a nosotros, también son maquinales. Son entregados por una máquina de transporte o directamente diseminados por una máquina de información. La producción, la diseminación y la recepción son, real o metafóricamente, maquinales (Silverstone y Hirsch, 1992).

Duración, información

Los contenidos culturales producidos por las máquinas mediáticas se caracterizan por su naturaleza efímera y su

circulación inexorable, sin interrupciones y en tiempo real. Esto es cierto aun en el caso de los medios informacionales dialógicos e interactivos, se trate de medios masivos interactivos, de uno a muchos, o de la comunicación uno a uno del teléfono, Internet y el fax (Boden y Molotch, 1994). En rigor, lo efímero es el *contenido* de los medios de información, sea en diarios, televisión, Internet, telefonía o los productos de marca de los bienes de consumo de acelerada rotación. ¿Cuáles son las unidades de cultura que producen? Hay una literatura que procura entender la naturaleza de los objetos culturales. La sociología de la ciencia se ha referido a la naturaleza de una amplia gama de esos objetos como «artefactos» (Latour y Woolgar, 1979). Pero ¿son *artefactos* estos objetos culturales específicos? Tienen una duración más breve que aquellos. Los artefactos son los tipos de cosas exhibidas en los museos de *Kunstgewerbe* (artes y oficios). Aunque concebidos para un uso inmediato, pueden durar mucho tiempo. Son algo así como una ventana hacia toda una cultura, todo un modo de vida. Las unidades de cultura producidas por las máquinas mediáticas no suelen ser una ventana hacia una forma de vida; por lo común están elevadas en el aire, abstraídas de cualquier modo de vida en particular.

Antropólogos como Kopytoff y Appadurai han interpretado los objetos culturales en términos de «mercancías», por un lado, y de «singularidades», por otro (Appadurai, 1986). En muchos aspectos, esta distinción es paralela a la existente entre valor de cambio y valor de uso. El contenido de las máquinas mediáticas, sin embargo, no se incluye en primera instancia en ninguna de las dos categorías. No es ni artefacto ni arte, ni singularidad ni mercancía, ni narración ni discurso; es *información*. Ese contenido debe entenderse en términos de la naturaleza muy específica de lo que constituye la información. La gran distinción, en el sentido macluhaniano, entre los «viejos medios» (pintura, cine, novelas, poemas líricos y épicos, sinfonías, filosofía, ciencia y hasta rituales tribales) y los nuevos medios (desde el telégrafo hasta Internet, pasando por los diarios y la televisión) radica tal vez en la duración de los primeros en contraste con el carácter efímero de los segundos. Así, hay entidades culturales de larga y corta duración. Entre las formas de larga duración se incluyen la narrativa, la lírica, la pictórica y la

discursiva, mientras que las entidades de corta duración pueden entenderse principalmente bajo la rúbrica de la «información». Por eso preferiría no hablar de dichos medios modernos como «medios masivos de comunicación», porque a menudo no son masivos sino de uno a uno, o se dirigen a un segmento específico y no a la generalidad. Tampoco los llamaría medios electrónicos: dado que suelen ser preelectrónicos —el diario— o microelectrónicos. Pero todos son informacionales. Contienen en germen la sociedad de la información.

Como antes sostuve, la información no es primordialmente una instrumentalidad o una mercancía. El valor de cambio o las mercancías tienen cierto valor de futuro, un valor para un futuro intercambio. Por su parte, los valores de uso tienen un valor perdurable y un pasado. Pero este tipo de «valor de información», que a mi juicio tal vez sea razonable llamar «valor de signo», sólo vale de inmediato y por muy corto tiempo (Baudrillard, 1981). En esencia, el valor de signo no tiene que ver con el estatus social, sino con el carácter efímero del valor de los signos, así como con su ubicuidad inexorable y sin tiempos suspendidos. Esta cultura de corta duración se inició, por supuesto, con el diario. Este publicaba *noticias* o *novedades* [*news*]. ¿Por qué llamarlas «novedades»? Porque eran nuevas. Cuando eran viejas perdían valor. Los diarios están conectados con el tiempo, con algo parecido a la instantaneidad. Por eso en francés son un *journal* y en alemán un *Zeitung*.^{*} Siempre tienen que ver con la novedad, con lo nuevo. Así, el contenido informacional no sólo no perdura sino que es constantemente nuevo. A decir verdad, el contenido es *tan* nuevo que no hay tiempo para la re-presentación, como en el cine, la novela o el teatro. No hay tiempo para asumir lo que Husserl llamaba «actitud reflexiva». La actitud reflexiva siempre debía actuar con respecto a una experiencia, un acontecimiento del pasado. El diario, en cambio, debe actuar con una actitud *natural*. Pero con una actitud natural privada de memoria e historia, sin la «intersubjetividad prolongada» sobre la cual escribieron Schutz, Gadamer y Ricœur.

Así como todos los antiguos medios operan en un tiempo de representación, los nuevos funcionan en el registro de la

^{*} Y en español un *diario*. (N. del T.)

presentación: presentan de una manera brutal, sin interpretación y ni siquiera ideología, al menos en la forma pura de la información. Sin lugar a dudas, hay convenciones y protocolos para la producción de información, se trate del noticiero de las nueve, un acontecimiento deportivo televisado o la transmisión de un mitin político. Pero son protocolos y métodos para la presentación, no para la representación. Incluyen en efecto cierto «marco» de presentación. Son una selección de las señales que recibimos. Pero, insistamos, prácticamente en el presente. De allí el francés *nouvelles* para los noticieros de televisión, y el alemán *Nachrichten*. Este último término significa no sólo noticiosos televisivos sino también mensaje. Uno deja un *Nachricht* en un contestador automático. Y el mensaje es una unidad de información, no una unidad narrativa o discursiva. Esa información es válida, tiene un día de validez. Algunos periódicos son *Wochenzeitungen*. Duran una semana. Las revistas duran una semana o un mes (*Zeitschrift*). Algunas, como los programas de los partidos de fútbol, se coleccionan. En comparación con el periodismo, el trabajo intelectual no sólo es de «mayor nivel». Dura más. Aspira a una intemperalidad comparativa, y la alcanza.

Los periodistas se mueven en una escala temporal enormemente distinta de la vigente para los científicos. Los académicos, los novelistas y en general quienes trabajan en la «cultura» tienen que ver con la *longue durée*. Aun el tipo de obras que representan la «conmoción de lo nuevo», de un Duchamp o un Buñuel, duran cincuenta o cien años.⁶ Un libro académico puede durar entre diez y quince años. Y el proceso de su escritura puede extenderse durante cuatro años. Los subsidios de investigación cubren dos o tres años. ¡Qué diferente es la escala temporal con que actúan los periodistas! Al igual que la industria del entretenimiento. ¡A qué extraordinaria serie de restricciones —temporales y presupuestarias— están sometidos! En este sentido, son una «industria», una «industria cultural». Son industriales por ser maquinales. La información y el entretenimiento

⁶ Marcel Duchamp es posiblemente el padre de la cultura de la información. Su arte conceptual es la «teoría mediática» original. No obstante, los objetos de su obra incorporaban al mismo tiempo el carácter efímero y la duración. Su noción de la idea es la contradicción inmanente de la teoría mediática.

son diferentes de la cultura representacional porque pierden valor de inmediato. Son inmediatamente olvidables. El judío de Georg Simmel estaba aquí hoy y seguiría estando mañana. Las comunicaciones a la manera de acontecimientos mediáticos están aquí hoy y mañana *desaparecen*. Junto con los bienes de consumo de acelerada rotación, son *comunicaciones*. Las comunicaciones son similares a acontecimientos. Las novelas, las películas y los libros no son comunicaciones. Las comunicaciones no duran.

Los antecedentes académicos de Marshall McLuhan (1997, págs. 1-6) pertenecían al ámbito de los estudios literarios: estudios literarios discursivos. Supuestamente trabajaba en el medio del discurso. El objeto de su medio (que era el discurso) eran otros medios: novela, teatro, poesía. Más adelante, McLuhan comenzó a escribir sobre los medios masivos de comunicación no en forma discursiva sino en la forma de *bytes* de información; concretamente, en mensajes. El discurso no funciona mediante mensajes sino a través de actos de habla más serios, proposiciones, enunciados organizados en marcos de conceptos apoyados por un argumento legitimador. Los medios informacionales —la televisión, los diarios y los medios digitales—, por su parte, no funcionan a través del discurso. No tienen tiempo para discursar. Deben estar impresas treinta minutos después del acontecimiento. Deben producir lo que la televisión transmitirá esta noche o a lo sumo esta semana. Los diarios y otros medios informacionales nos hacen creer lo que dicen no por la argumentación lógica sino por la facticidad en bruto de sus mensajes. Los leemos poco después de despertarnos en el matutino, sentados a la mesa del desayuno; o los escuchamos mientras atendemos al bebé, en el noticiero de las seis de la tarde; o bien por la radio del auto, mientras tratamos de salir de un embotellamiento de tránsito en nuestro camino al trabajo. Los recibimos en condiciones de distracción y no de reflexión, necesaria para involucrarse en el argumento discursivo. Los medios discursivos, como el artículo o el libro académicos, operan a través de la reflexión y el argumento. Los medios informacionales trabajan por conducto de la cruda violencia simbólica del hecho. El mismo McLuhan abandonó el discurso para escribir lo que era efectivamente teoría mediática, en la cual una forma «mediática» —vale decir, de los medios informacionales— se

toma a sí misma como objeto. Nicholas Negroponte trabaja de manera similar. Los libros discursivos de sociología y estudios culturales, por ejemplo sobre el cambio social y la globalización, no son comunicaciones *per se*. Mi libro discursivo también re-presenta. Recurre a información de los archivos, información muerta en la que ninguna otra persona está interesada, y la re-presenta. Necesita lectores reflexivos. Las comunicaciones, por su parte, actúan con una especie de inmediatez. No se exige reflexión alguna de parte del lector o receptor. En rigor, en este último la reflexión es imposible. La teoría mediática no se ocupa de los medios «auráticos» ni de las representaciones de larga duración, sino principalmente de los medios cuyo contenido es información o mensajes; se ocupa, entonces, de presentaciones de corta duración. Trabaja a través de una forma que comparte con su objeto. La teoría *per se* debe trabajar a través del discurso. La teoría mediática modifica esta situación.

Los viejos pero aún modernos medios —novelas, textos de ciencias (sociales), pinturas, películas, conciertos— son eficaces a una distancia espacial, pero dan al productor y el receptor tiempo para la reflexión. Comprimen el espacio pero relajan y extienden el tiempo. Los medios *realmente* viejos, antiguos —digamos, el uso de la retórica en la vida política de la *polis* o el narrador o poeta épico que va de pueblo en pueblo—, trabajan en una proximidad espacial y dan tiempo para la reflexión del productor y el receptor. Relajan tanto el tiempo como el espacio. Los medios informacionales, por su lado, actúan a gran distancia. Y lo hacen gracias a la conmutación de la distancia. Pero trabajan en una inmediatez temporal. Actúan a través de grandes distancias pero sin tardar prácticamente nada. Esa es la gran paradoja de los medios informacionales. A la vez que mediatizan grandes distancias espaciales, son tan inmediatos que no dejan tiempo para una mediación significativa. En este sentido, no es insensato hablar de los «inmedios masivos de comunicación».

Conclusiones

El lector podría preguntarse justificadamente: ¿dónde deja todo esto la cuestión del poder? Esa cuestión se planteó de manera insistente en términos de racionalidad instrumental *versus* racionalidad sustantiva; en términos de valor de cambio (la mercancía) *versus* valor de uso. Se la formuló en términos de racionalidad estratégica contra racionalidad comunicativa. Y en términos de una audiencia que podía ser «dominada» o «resistente» con referencia al producto de los medios. Si todas estas diferencias estallan en la cultura global de la información, ¿dónde queda entonces el poder? Algunos, como Baudrillard, podrían aducir que debemos «olvidar a Foucault», olvidar la cuestión del poder. Que esta implosión también devora el poder en una indiferencia informacional generalizada. No estoy de acuerdo. Lo más probable es que el poder esté en otra parte. Ya no es algo que ocurre entre elementos del sistema, capitalistas y proletarios; se relaciona, en cambio, con la *exclusión* del sistema. Tanto de los circuitos de información como de los flujos de comunicación. Y de la misma sociedad, ya que la infraclase está excluida y la «supraclase» se autoexcluye, con su policía privada, sus escuelas privadas, sus jubilaciones privadas y su seguro de salud privado (Hutton, 1998). Hoy, el poder tal vez no se defina tanto por la propiedad real de los medios de producción. Antes bien, con rachas cada vez más breves de una variedad siempre en aumento de productos materiales e informacionales (que incorporan un uso intensivo del diseño), el poder se convierte en una cuestión de propiedad *intelectual*: patente, marca registrada y *copyright* (Lury, 1993; Luke, 1995). Si el poder de la propiedad real de los medios de producción llevó a los trabajadores a la inclusión para ser dominados por el capital en las relaciones productivas, la propiedad intelectual utiliza su poder para excluir, a través de la norma en el *software* de los sistemas operativos de, por ejemplo, la televisión satelital digital.

Sea como fuere, para que haya una «teoría mediática» antes debe haber una «sociedad de la información». La sociedad de la información no es primordialmente una sociedad donde la producción de información desplaza la producción de bienes. Tampoco es en lo fundamental una sociedad en la cual el conocimiento o la información se convierten en

el más importante factor de producción. Se trata, en cambio, de un orden en el que el principio de la «sociedad» es desplazado por el principio de la «información». Un orden en el cual la socialidad es desplazada por cierta «informatividad». La socialidad es duradera y próxima. La informatividad es de corta duración y actúa a distancia. Por eso los bienes de consumo de alta rotación, el corte, la mezcla y la unión aceleradas de la *dance music*, las publicidades televisivas de treinta segundos y las instalaciones artísticas que se desarman rápidamente son tan informativas como los archivos de bases de datos, el formato gráfico J-PEG y los archivos y el *software* con texto adjunto. Las propias relaciones sociales comienzan a ser menos una cuestión de socialidad que de informatividad: otra vez a distancia, de corta duración y más presentacionales que representacionales. Los intercambios eróticos por correo electrónico son presentacionales en comparación con las cartas de amor representacionales. El regalo pensado durante mucho tiempo es reemplazado por el pedido electrónico de entrega rápida y directa. Los bienes de consumo de alta rotación no son muy diferentes de un video QuickTime descargado de un sitio *web* de pornografía liviana. Llegan a nosotros. Apenas duran unos días. Llegan desde la distancia, elevados en el aire con respecto a las formas vigentes de vida. Se producen y reciben en la inmediatez, con escaso o ningún tiempo para la reflexión. Cuando la informatividad reemplaza la socialidad como principio dominante, estamos en la sociedad de la información. La gran contradicción de esta es que lo producido con el aporte del conocimiento y la racionalidad más elevados como factores de producción, conduce, en sus consecuencias imprevistas, a la penetración y sobrecarga de la suprema irracionalidad (también informativa). Lo que está en cuestión es, sin duda, la *desinformierte Informationsgesellschaft* (sociedad desinformada de la información).

Por su parte, la «teoría mediática» surge cuando el principio de la información, que es asimismo —como lo sostuve antes— el de los «medios», alcanza una posición tan predominante que también devora el reino de la teoría. Al asemejarse la sociedad cada vez más a la información, aumenta el parecido de la teoría con los medios. Más cerca de mediados que de fines del siglo pasado, Jacques Derrida afirmó que «*il n'y a pas un dehors du texte*», o algo por el estilo. Tenía ra-

zón. El principio del texto, con sus lectores e incluso con su polisemia y su significado diferido, era en ese momento un principio estructurante para una gama muy amplia de experiencias culturales. Por entonces, aun la información de los medios se subordinaba en mayor o menor medida al principio textual, un principio de representación, reflexión, producción y recepción. Pero en los inicios del siglo XXI reina el principio informativo. Ahora, el texto —y la teoría— es otra variedad más de la información, aunque, sin dudas, con diferencias específicas.⁷

La dominación del texto se produjo en la era de la representación. La teoría mediática surge en una época en la cual la cultura ya no se experimenta primordialmente como representación. En la era de la representación, la cultura era una esfera separada y los medios constituían otra esfera independiente que podía aislarse de la vida social y económica. En esos momentos, la teoría social podía explicar y la teoría cultural podía interpretar los medios. Sólo cuando estos, por así decirlo, «descienden» de su reino separado para penetrar en el corazón de lo social, y cuando la superestructura cultural a la cual pertenecen se convierte en parte integrante de la base económica, podemos hablar de teoría mediática. Sólo ahora esta desplaza tanto la teoría social como la teoría cultural. La teoría mediática no explica ni interpreta los medios. Hace estallar la oposición binaria entre explicación e interpretación. A decir verdad, se parece más a los medios que a una u otra. En el nuevo conjunto de ordenamientos, los medios ya no son «textos», narraciones o representaciones pictóricas, y los receptores ya no son «lectores», «espectadores», televidentes o auditorio. Son, en cambio, primordialmente *usuarios*. Al mismo tiempo, los medios dejan de ser representaciones para ser cosas, tecnologías. Las teorías y los textos ya no son representación, sino las tecnologías mismas. Los textos y la teoría se convierten hoy en objetos de las redes globales generalizadas de flujos y dispersión de toda la variedad de objetos. Sólo que esos textos y esas teorías duran un poco más que el resto de los objetos en circulación. Su principio no es sino el de un objeto mediador más. Tal vez no haya muchas opciones. En una era en la

⁷ De allí que los editores hablen hoy de libros y publicaciones desde el punto de vista del almacenamiento de la información.

cual la trascendencia y el texto sufren una creciente erosión, en una época en la que los académicos deben actuar ajustándose cada vez más a los plazos y los presupuestos, acaso todos debamos ser, para bien o probablemente para mal, teóricos mediáticos. La teoría mediática puede ser constitutivamente una contradicción en los términos. Pero es tal vez, al mismo tiempo, nuestro destino en el orden global de la información.

Segunda parte. Crítica

7. Crítica y socialidad: un reexamen de la teoría del signo

En los capítulos 5 y 6 nos concentramos en la naturaleza del orden de la información. Examinamos el lugar emergente, central e impredecible del objeto y la posición transformada de los medios y la teoría mediática en la cultura de la información. Ahora cambiamos de registro y comenzamos a abordar la cuestión de la crítica. En este capítulo lo hacemos considerando el *signo*. Preguntémonos qué tipo de prácticas significantes puede constituir la crítica. ¿Cómo significamos hoy de manera diferente que en el pasado? ¿Cómo cambian las formas y modos de significación cuando pasamos de una sociedad industrial nacional a una cultura global de la información? En este nuevo orden mundial, el principio de lo global, lo multicultural y lo intercultural sustituye el principio de la nación. La economía manufacturera es reemplazada por la economía de la información. Por último, el ascenso de lo cultural comienza a desplazar la sociedad, o lo social. El poder también ha actuado siempre a través del conocimiento y los modos de significación, pero ahora queremos examinar cómo opera de manera diferente por conducto de diferentes clases de significación en el nuevo orden mundial. En este capítulo consideraremos su actuación a través de un *ethos* de «produccionismo» y la constitución de sujetos encerrados en sí mismos.

Paul Ricœur (1981) ha sugerido que estamos conformados al mismo tiempo por dos tipos de subjetividad: por un lado, un sujeto que fundamentalmente «produce»; por otro, uno que en esencia «recibe». El sujeto «produccionista» es el sujeto parlante; el sujeto receptor escucha. El sujeto productor está encerrado en sí mismo, el sujeto receptor es abierto. El sujeto productor es trascendental, el sujeto receptor es inmanente o en-el-mundo. El sujeto productor trabaja con la lógica de los enunciados predicativos, el sujeto receptor opera analógicamente. Esta crítica del produccionismo está

implícita en *Inoperative Community*, de Jean-Luc Nancy (1991). El título original francés es *La communauté désœuvrée*, literalmente «la comunidad desobrada»* o, mejor, la comunidad en la cual ha perdido vigencia el principio del trabajo (producción). En este caso, la comunidad «obrada» o produccionista está compuesta de sujetos idénticos a sí mismos y encerrados dentro de sí. El ejemplo de Nancy es el Partido Comunista. La falta, la ausencia de sujetos individuales y colectivos, se sutura o sella, por así decirlo, mediante el trabajo. La *communauté désœuvrée* ya no es una obra u *œuvre*; invierte esta situación y abre la subjetividad. La subjetividad y la comunidad dejan de ser una *œuvre* y adquieren un carácter abierto y contingente. La comunidad inoperante es una comunidad de sujetos que no son idénticos sino diferentes de sí mismos. Hay por último una crítica del produccionismo en Bataille (1991). En este autor, un principio de producción (y reproducción) participa en la lógica calculada de la economía restringida; mientras que el consumo —en rigor el consumo como *agon* o contienda— evoca el «exceso» de la economía general.

Este produccionismo y la constitución de sujetos encerrados en sí mismos posiblemente se originan y predominan en la sociedad industrial nacional. En ciertos aspectos importantes, la cultura global de la información los lleva hasta sus últimas consecuencias (Virilio, 1997). Si esto es cierto, ¿dónde debemos buscar una salida, una posibilidad de escapar a este aprieto? En este capítulo sostendré que no podemos encontrarla en una semiótica política de la «diferencia». Creo, en cambio, que es necesario romper con los modos representacionales de significación, en beneficio de modos dialógicos no representacionales. A mi juicio, esto tiene que ver con la reconstrucción del valor y no con su deconstrucción y desaparición definitiva. Tiene que ver con una ruptura en nuestro modo de existir como sujetos encerrados en sí mismos, «produccionistas» e inclinados a la representación monológica. Tiene que ver con la constitución de un yo que no esté encerrado en sí mismo y, por el contrario, sea abierto; un yo menos involucrado en la *representación* monológica que en la *presentación* dialógica, y cuya sensibilidad no sea principalmente produccionista sino receptiva.

* Título que tiene la traducción castellana, Madrid: Arena Libros, 2001. (N. del T.)

Sostengo que esto implicaría cierto distanciamiento con respecto a la noción y el *ethos* de la «diferencia», que tal vez se ha convertido en una fuente demasiado importante del yo contemporáneo. Deberíamos reemplazarla —señalaré— por una semiótica política de la *socialidad*. Afirmaré que esto es posible aun en el corazón del orden informacional de nuestros días. Aquí está en juego una crítica de la información no arraigada en la diferencia sino en la socialidad. En este capítulo quiero reflexionar en primer lugar sobre cómo significamos de una manera transformada en una era del signo. En cierto momento, los signos (y los medios) apuntaban a referentes, eran medios instrumentales para fines y señalaban significados. Hoy, el signo o medio es al mismo tiempo referente, fin y significado. Quiero reflexionar sobre el posible «produccionismo» que esto trae aparejado. Demostraré que ciertos elementos de ese produccionismo también están implícitos en la idea derridiana de la *différance*. Y propondré la socialidad como un modo alternativo de crítica.

El signo (medio): referente, fin y significado

Marshall McLuhan fue presciente y al mismo tiempo vago en su sentencia de que «el medio es el mensaje». Exploremos las ramificaciones de esta fórmula como un modo de adentrarnos en las consideraciones sobre el poder y el signo en el orden informacional global de nuestros días. En este capítulo daré tres interpretaciones a la frase «el medio es el mensaje». En primer lugar, el medio es el referente. En este caso el mensaje se entiende como el objeto de la atención, el objeto con el cual trabajamos. Antes, el objeto era la mercancía o el capital; ahora, es el medio. Segundo, puede significar que el medio [*medium*] es el fin. El mensaje puede designar aquí un fin o fines. De modo que el medio [*medium*] que antes era sólo un medio instrumental, un expediente, se ha convertido hoy en los fines, la finalidad, lo categórico. Según esta segunda lectura, el medio se convierte en aquello a lo cual se asocia un valor definitivo. La tercera lectura es la más común: a saber, que el medio es el significado. Abordemos con más detalle estas tres dimensiones del medio.

¿Qué pasa cuando el medio reemplaza la mercancía manufacturada e industrial como principal objeto producido en el capitalismo de hoy? En primer lugar, hay un gran cambio en la propiedad del referente. McLuhan, como señaló Umberto Eco (1990), habló de los medios, del medio, con bastante vaguedad, en un sentido que abarcaba sin distinción la señal u objeto, el código y los canales de comunicación. ¿Qué es entonces el medio? ¿En qué medida es la televisión el signo y en qué medida el espacio en el cual fluyen los signos? Podría ser ambas cosas. Podría ser tanto los signos como el espacio. La propiedad y el poder proceden de la propiedad de unos y otro. Tim Luke (1995) se ha referido a la propiedad del espacio mediático como «propiedad inmueble hiperreal» [*hyper real estate*]. Alquilamos tiempo en ese espacio mediático. Alquilamos esta propiedad inmueble hiperreal a sus propietarios durante períodos determinados. Los vendedores de mercancías alquilan el uso del espacio a los dueños de propiedad inmueble hiperreal. Y lo pagan de acuerdo con el valor de la propiedad intelectual (que es en parte un factor de la cantidad y el poder adquisitivo de los espectadores cuyo interés puede despertar) que ocupa ese tiempo. Los mismos propietarios de espacio mediático compiten por la propiedad intelectual (series televisivas, derechos de transmisión de partidos de fútbol, derechos cinematográficos exclusivos) que atrae a las multitudes de posición acomodada, y por eso pueden inducir a los vendedores de mercancías a pagarles tarifas elevadas.

Luke señala que en el orden industrial moderno, el orden nacional, los Estados-naciones se trabaron en lucha por la propiedad legal de los bienes inmuebles. Pero en el orden posnacional global e informacional, el capital se fortalece frente al Estado nacional, cuando los capitalistas de las comunicaciones (y no las naciones) luchan por la posesión y el control de una propiedad inmueble no real sino hiperreal. En el orden tradicional anterior al surgimiento del sujeto autónomo no había objeto (en cuanto separado del sujeto y contrapuesto a él); no había referente en el sentido que damos a esta palabra. Había, en contraste, tradición, formas de vida, intercambio simbólico. El capitalismo y el sistema mundial moderno de Estados-naciones vienen acompaña-

dos por el ascenso del sujeto autónomo. Pero ahora hay creación de lo real, como objeto epistemológico o estético y mercancía industrial.¹ De tal modo, el sistema mundial moderno de naciones problematiza la «propiedad inmueble real» de Luke. En cada caso hay luchas por lo real: luchas epistemológicas, estéticas, de clases, y combates (guerras) entre Estados-naciones. Ahora, cuando el referente ya no es el producto industrial sino el medio, lo hiperreal se convierte en el objeto del conocimiento y el trabajo. Y de la estética y la política. Esto implica batallas por los canales, la fibra óptica, las ondas aéreas: vale decir, por la posesión de la propiedad inmueble hiperreal. Esta situación ha sido un gran determinante del poder en la industria del entretenimiento. Las luchas por la propiedad intelectual ocupan el centro del escenario (Lury, 1993). En líneas más generales, lo que cuenta en la época actual de rápida innovación no es tanto la propiedad a secas como la propiedad intelectual. El poder no radica tanto en la posesión del grueso o lo sustancial de los activos. En ciertos aspectos importantes, ahora está en la posesión del prototipo: en la propiedad de su patente o su *copyright*. La posesión de máquinas que hacen discos compactos no es tan importante como la posesión de los derechos exclusivos de comercialización del último álbum de las Spice Girls. Es necesario ser dueño del prototipo o «modelo» que puede generar cinco millones de discos. Esto, que sólo era fundamental para la industria del entretenimiento, es hoy la norma en cualquier sector rico en información y en los sectores de punta de las economías, la microelectrónica y la biotecnología. Cuanto más especializado es ese consumo, más tiene que ver la competencia con la generación de nuevos prototipos. Y más prevalece la cuestión de la propiedad intelectual sobre la de la propiedad a secas.

En la era de la «autopista de la información» la cuestión es, en primer lugar, quién posee la información o los signos, y segundo, quién es dueño de la autopista. En la economía fordista teníamos competencia y economías de escala. Ahora hay principalmente economías de alcance. Esto significa que la competencia se concentra sobre todo en la innovación

¹ En *Simulacra and Simulation* (1994a), Baudrillard utiliza, a mi juicio, la idea de medio como referente en el sentido tanto del producto manufacturado industrial real como del objeto real de las epistemologías de sujeto y objeto.

de productos y la obtención de los derechos de propiedad intelectual (patente, *copyright*) de esos productos innovados. Los derechos de propiedad intelectual remiten en gran medida al futuro, en tanto los derechos de propiedad a secas cargan con la pesadez del presente. Esto puede ser una razón de la importancia fundamental de la capitalización bursátil en los nuevos sectores de nuestros días. Los derechos de propiedad (activos) de los anteriores sectores fordistas tienen mucho menos que ver con el valor de una empresa (en términos de capitalización bursátil) que los derechos de propiedad intelectual. La propiedad está en presente. La propiedad intelectual está en futuro. Tener derechos de propiedad intelectual de contenidos mediáticos (los signos) es importante. Pero la autopista tiene hoy igual importancia en lo concerniente a esos derechos. El *software* para sistemas operativos, por ejemplo, es parte de la autopista, parte del espacio mediático y no del contenido. Lo mismo vale para los direccionadores [routers] de Internet y las plataformas de televisión interactiva. Las conexiones de cable de banda ancha de la autopista, por ejemplo, o el espectro de telefonía móvil de tercera generación, son en aspectos cruciales una cuestión de propiedad, pero también, y centralmente, de propiedad intelectual.

¿Cuáles son las implicaciones para la tecnología en una era en la cual el medio es el referente? Vale la pena considerarlo en el contexto de «La pregunta por la técnica» de Heidegger (1977). En ese artículo, cuyo título original es «Die Frage nach der Technik», Heidegger examina la «esencia de la tecnología» con referencia a lo que llama *Bestand*, o reserva permanente. Un *Bestand* no es un objeto con el cual nos topamos, señala el autor, sino un conjunto de objetos mantenidos en reserva con el fin de hacer alguna otra cosa. Su *Bestand* tiene mucho en común con el capital marxista conformado por medios acumulados de producción (véase Heidegger, 1994, pág. 20). A decir verdad, tal vez sea sensato concebir el principio del capitalismo industrial en términos de esa reserva permanente, esa acumulación de medios de producción. En la era de la información, sin embargo, la tecnología parecería implicar, más bien, la acumulación de *software*² y medios de producción de *signos*. En la era de la

² En este punto estoy en deuda con Nigel Thrift.

información, las viejas colecciones fuera de uso de medios acumulados de producción se transforman en museos del patrimonio. Mientras tanto, los nuevos generadores acopiados de signos se convierten en la forma dominante de tecnología.

Pero ¿cómo se constituía ese *Bestand*, esa acumulación en «Die Frage nach der Technik» de Heidegger? Como indicamos en el capítulo 3, la unidad del *Bestand* era el *Gestell* o «marco» (Heidegger, 1994, pág. 23). La similitud con las unidades abstractas de valor de Marx es sorprendente. Los objetos concretos se convierten en marcos o *Gestellen* como parte de la reserva permanente. Es razonable comprender lo que he llamado *produccionismo* en términos de *Gestell*. Heidegger prosigue analizando el *Gestell*, según señalamos, en el contexto de su raíz: 1) *bestellen* (ordenar), donde al mismo tiempo el *Gestell* o marco implementa un tipo diferente de ordenamiento; 2) *vorstellen* (representar), y 3) *herstellen* (manufacturar). Esto tiene sentido no sólo en una economía manufacturera sino también en la economía informacional o semiótica. Tiene sentido para la economía de los signos. Y lo tiene en una economía en la cual el principio rector es la propiedad intelectual. Si antes la tecnología, a la vez como marco y reserva permanente, como ordenamiento y acumulación, se ponía bajo el signo del capital, ahora (mientras se mantiene en esa situación) se pone bajo el signo del signo. Ahora es un produccionismo de signos, un ordenar de signos; el ordenar se entiende aquí como compra y marco. Pero también hay una rápida rotación de los signos. Las anteriores acumulaciones o acopios de signos se convierten rápidamente en pilas de basura. Por lo común, esas pilas de basura se olvidan. A veces, sin embargo, como objetos encontrados o recuperados, se abren paso hacia nuestro arte contemporáneo y nuestros museos del patrimonio.

El medio como fin

«El medio es el mensaje» puede significar al medio [*medium*] con el carácter de fin, es decir, ya no el medio instrumental sino los fines. De hecho, hay en la economía semiótica una racionalidad instrumental de segundo orden, que con frecuencia lleva a encontrar fines últimos en las acumu-

laciones de signos. Vivimos hoy en un orden que es instrumentalmente racional por partida doble. En el orden tradicional, la vida buena era el fin y la manufactura, esto es, la transformación de la naturaleza, el medio. Así, en dicho orden tradicional los *bienes* eran los medios para los fines de la vida buena. En la sociedad industrial hay una racionalidad instrumental de primer orden. Los medios anteriores, vale decir, las manufacturas y los bienes, se convierten en los fines. En el orden moderno e industrial, el instrumento (capital industrial) se convierte en el fin. En el orden industrial había una serie de nuevos medios dedicados a esos fines. Los nuevos medios para esa acumulación de capital industrial en la forma de medios materiales de producción eran, por un lado, el trabajo informacional y simbólico de oficinistas, banqueros, ingenieros profesionales y actividades similares, y por otro, la ideología. Esto es, la ideología —como una superestructura— funcionaba como medio para el fin de la acumulación de capital industrial. Pero ahora, como señala Eco, la propia información «se convierte en la mercancía». Ahora los sectores manufactureros industriales contribuyen a la reproducción de los sectores *informacionales* de la economía. Por otra parte, la ideología, antes un medio para la acumulación de capital, es hoy un fin en sí misma. *The End of Ideology*, de Daniel Bell (2000), escrito cuatro décadas atrás, no podría haber sido más presciente. Estamos, en efecto, en la era del fin de la ideología, que es al mismo tiempo la era de *los fines como ideología*. De tal modo, la ideología como información es el fin, lo que se acumula en el orden semiótico y global. Sin lugar a dudas, esto todavía es capitalismo —en rigor lo es más que nunca—, pero el propio capital ha tomado la forma de ideología, información.

En el orden industrial, los valores últimos —lo que Max Weber (1980, pág. 12) llamó racionalidad del valor o *Wertrationalität*— son los instrumentos, los medios; no son la vida buena sino los bienes. En el orden industrial, el valor se disocia de la vida buena para asociarse a los bienes. Se disocia de las formas de vida y se asocia a las sustancias. Así, el valor ya no es inherente a las formas de vida sino a la sustancia vacía de los bienes y el valor de cambio. El valor de cambio es vacío e incluso procesal (es decir, no contiene ninguna noción del bien o la vida buena) en cuanto su base es una subjetividad abstracta. Tiene su fundamento en la subjetividad

de la elección racional y los esquemas de preferencias en el mercado. El propio Karl Marx distinguía entre el proceso de trabajo (*Arbeitsprozess*) y el proceso de producción.³ Este último sólo se concretaba bajo el signo del capital, cuando el capital variable (fuerza de trabajo) se combinaba con el capital constante para generar plusvalía. El proceso de trabajo es harina de otro costal: hace *valores de uso*. Y el valor de uso no tiene nada que ver con el utilitarismo o la utilidad marginal. Los valores de uso no tienen nada que ver con ningún cálculo utilitario sobre cuánto valdríamos, cuánto valdría un sujeto trascendental y agregado, qué preferencias tendría, qué posición ocuparía en un esquema de preferencias, qué valor tendría un bien, una sustancia, un ente (*Seiende*), una cosa. Es preciso entenderlos en el sentido del alemán *Gebrauchswert*. Aquí vemos la raíz, el sustantivo *Brauche* que significa, como indicó Weber (1980, pág. 14), uso, la integración de un bien a un conjunto de actividades a mano, un conjunto de usos. El bien es inseparable de las actividades y no un valor abstracto atribuido a una cosa a través de esquemas de preferencias agregadas. En *Gebrauchswert* también aparece el verbo *brauchen*, necesitar. Y las actividades laborales, diferenciadas del acto de producción, tienen que ver con sistemas de necesidades.

Sólo hay valor desarraigado y, como dice Marx, «abstracto» (por estar abstraído de las actividades), cuando el valor se convierte en una propiedad de la mercancía. Ahora bien, el valor se abstrae para convertirse en formas de capital. Por eso Marx habla de valor de cambio, de plusvalía y del valor mismo como «fuerza de trabajo homogénea coagulada». Las cosas sólo tienen valor abstracto como formas de capital. Si no hay capital, para Marx no hay valor en el sentido de la teoría laboral del valor. El quid es que una vez que las cosas se ponen bajo el signo del capital, el valor —en el sentido significativo de los valores— se destruye. Queda el valor de cambio, valor de capital, el valor del capital constante, el capital fijo, el capital monetario, el capital circulante y cosas por el estilo. La dominación del signo abstracto

³ Aquí, el proceso de trabajo hace cosas pero no es «produccionista». Tal vez la idea de que el valor es inherente a las prácticas de un proceso de trabajo que no es un proceso de producción nos diga algo sobre las prácticas de artistas y diseñadores.

del capital, el produccionismo del capital, reduce todos los tipos de heterogeneidad a la forma del valor. Y esta, que es valor abstracto, destruye y niega el valor según está inscripto en las formas de vida, las actividades y las prácticas. La situación no hace más que exacerbarse, a la vez que permanece bajo el signo del capital, cuando la acumulación se informatiza y se pone por añadidura bajo el signo del signo. El «valor de signo», como el valor de uso y la plusvalía, está más relacionado con la ausencia de valor.⁴

En el orden tradicional, el trabajo estaba conectado al sistema de necesidades (*Brauchen*) y estas —aunque simbólicamente codificadas de acuerdo con la posición social— eran parte integrante del significado de una vida buena, tanto en el trabajo como fuera de él. En el orden industrial, los intereses reemplazan estas necesidades: ya se trate de los intereses individuales o de los intereses colectivos en el enfrentamiento entre clases. En uno y otro caso, los cálculos utilitarios vacíos desplazan los procesos arraigados de intercambio simbólico. El apartamiento del valor de las formas de vida y su reaparición con el carácter de propiedades de las sustancias bajo el signo del capital es al mismo tiempo el paso del sistema de necesidades al sistema de intereses. Esta situación tiene su paralelo fuera de la economía, donde también se destruye valor. Este se resitúa luego en el sujeto abstracto con la figura de las normas vacías y procesales de lo social, en las esferas institucional, jurídica y política, dentro de las cuales debemos elegir, como si lo tomáramos «de un estante», el tipo de vida buena (ahora convertida en estilo de vida) que queremos. Considérense, por ejemplo, las constituciones modernas en comparación con las antiguas: la naturaleza procesal de las primeras y las concepciones de la vida buena que informan las segundas. O el positivismo legal moderno en comparación con el derecho natural premoderno. En las esferas socioinstitucional, jurídica y política de la modernidad las normas son procesales, abstractas y monológicas. A modo de ilustración, piénsese en el cambio de la noción de sociedad, durante la transición de la comunidad prenatal a la «comunidad imaginada» nacio-

nal. Esas comunidades modernas e imaginadas rompen con el dialogismo de las comunidades reales, según sostiene Benedict Anderson (1989), en su inscripción en un tiempo y un espacio abstractos y la traducción abstracta de la socialidad como «lo social».

En el tránsito al orden semiótico contemporáneo y aún más abstracto, hasta el valor hueco de la norma social es desplazado por la innovación kitsch antiinstitucional de los estilos de vida y los nichos de mercado contemporáneos. En el orden semiótico, se abandona incluso el aparente fundamento de esas normas procesales en los valores, en beneficio del «todo vale». El valor se resitúa otra vez al pasar de la mercancía al signo, que prolifera con rapidez y pierde su valor en la era de los correos electrónicos basura y la televisión satelital digital. El paso de las necesidades a los intereses supone el surgimiento del sujeto encerrado en sí mismo, que en el orden semiótico se desublima para convertirse en el egotismo y la autoidentidad del *cuero* narcisista y encerrado dentro de sí. Las formas de vida del orden tradicional, ya reelaboradas bajo el signo del capital hasta transformarse en los intereses y las luchas del proletariado y la burguesía, se vuelcan ahora a la proliferación, no de formas de vida sino de estilos de vida, que al parecer podemos «tener». «Tenga una vida». «Tenga un estilo de vida». Los estilos de vida —las formas abstractas de vida de hoy— se ponen bajo el signo del signo y el orden global y semiótico.

El medio como significado

Si en un momento el mensaje o el *significado* eran inherentes al intercambio simbólico de formas de vida, luego, en el orden industrial, el capital y la producción (el produccionismo) se convirtieron en el mensaje, en el significado, en el fenómeno, y relegaron las formas de vida a la periferia o los intersticios del sistema. En el orden semiótico, esa esencia y ese significado bajo el signo del signo, y el aún más autónomo sujeto del «todo vale», pierden vigencia. La situación, no obstante, sigue siendo bastante produccionista, ya sea en el marco de las producciones libidinales de máquinas deseantes o la producción desviada de significado de la deconstrucción, a través de los rodeos del signo y la temporalidad. Pero

⁴ Cotéjese, sin embargo, Boltanski y Thevenot (1991). Sus *économies de la grandeur* son economías de valor. Su libro es en sí mismo una justificación de la pluralidad de órdenes del valor. Véase Girard y Stark (2001).

¿cuál de los tres tipos de significación de Charles Sanders Peirce parece imponerse en el orden semiótico global? ¿El simbólico? ¿El icónico? ¿El indicativo? Tal vez en un momento dominó la representación simbólica a través de la palabra impresa, para ser reemplazada por la representación icónica (por intermedio de la semejanza) aunque ya parcialmente indicativa del cine y la fotografía, desplazada a su turno por la representación indicativa de la señal. De las tres, la señal o significación indicativa es la más «motivada» por su objeto. El llanto de un bebé en la habitación de al lado es una señal. También lo es el crujido de un tobillo fracturado cuando nos derriba un agresivo mediocampista de fútbol americano. Un poco menos motivada por ser separable (aunque todavía mayormente indicativa) es la fotografía en su calidad de impronta o huella, o la máscara mortuoria egipcia (Barthes, 1993).⁵ Esta es la forma más inmediata y altamente motivada de representación. Los deportes, las noticias en televisión, el envío de mensajes electrónicos y los juegos de computadoras son significación por la vía de la señal, y pueden ser más o menos indicativos. Cuando miramos un partido de fútbol por televisión, el tipo de significación en juego no es ni predominantemente simbólica ni icónica, sino indicativa a través de la señal. Con frecuencia, la significación indicativa tiende a perder rápidamente su valor. Su temporalidad tiene un carácter de inmediatez. Sufre una acelerada pérdida de valor como propiedad intelectual. Considérese, por ejemplo, el valor de un telefilme popular (icónico/simbólico) como propiedad intelectual. Pero ¿quién pagará por ver el partido de fútbol de ayer (cuyo resultado conocemos)? ¿O por las noticias de las nueve de ayer? No obstante, la propia significación indicativa tiene una temporalidad extendida. Una temporalidad que se aproxima al tiempo real. Se trata del menos representacional de los tres modos de representación, en cuanto tiene menos fijeza en el tiempo y comparte más elementos del «devenir» del tiempo real. Por ejemplo, los comentarios televisivos sobre la Guerra del Golfo se realizaban mayoritariamente en tiempo real, mientras que los acontecimientos de la Guerra de Vietnam solían informarse un día después. Así, lo ideológico en la relación de los medios con la guerra

⁵ Véase el análisis de este aspecto en Lury (1997).

en Vietnam se convirtió en lo hiperreal en su relación con la Guerra del Golfo.

Diferencia

Derrida: la diferencia como reducción demorada

La noción de diferencia ha sido central para la política identitaria radical de nuestros días. El texto canónico que inscribe la teoría de la diferencia en el concepto de signo es tal vez *La voix et le phénomène*, de Jacques Derrida (1976). En este libro, en efecto, Derrida habla de tres tipos de significación, más o menos paralelos a los de Peirce. Pero los denomina fónico, visual y táctil. Como los tipos peirceanos, los tipos derridianos también se enumeran en orden descendente de mediación. Vale decir que la significación «fónica», como la simbólica, es la forma más altamente mediada; la representación visual, como la icónica, está menos mediada, mientras que la significación táctil (como la indicativa) es la forma de representación menos mediada y más inmediata.⁶ La noción de *différance* de Derrida se desarrolla privilegiando lo táctil frente a lo fónico y lo visual. Procede por medio de su crítica de la reducción fenomenológica de Husserl. Derrida aborda la reducción como una crítica de la teoría del signo de Husserl. Este entiende el signo tanto en términos de expresión (*Ausdruck*) como de indicación (*Anzeichen*). La indicación se refiere a los rasgos temporales y accidentales del signo, a su materialidad, mientras que la expresión alude a su funcionamiento en la reducción fenomenológica para intuir las esencias de los objetos ideales. Para Husserl, el significado sólo se constituye cuando el yo trascendental se abstrae de la indicación y el signo sólo actúa en su carácter de expresión. El argumento de Derrida (1976, pág. 59) es

⁶ Advértase, empero, que tanto los tipos peirceanos como los tipos derridianos actúan metafóricamente. Esto es, la pintura, el diseño, la novela, el cine, la canción *pop*, etc., pueden representar sea por la vía del símbolo (fónico), el ícono (visual) o el índice (táctil). A mi entender, la noción de diferencia de Derrida es la *différance*. La literatura más sofisticada de estudios culturales entiende la diferencia como *différance*.

que el elemento de indicación en el signo es *irreductible*. Gracias a ese elemento, el signo asume su multivocidad; a través de la indicación (cf. el índice) se alcanza la diferencia. La expresión pura, sostiene Derrida, niega la materialidad del signo: reduce el signo a un significado [*signified*] puro (y «trascendental»). Este autor insiste, en cambio, en la *différance* y argumenta, entonces, que el significado [*meaning*] sólo debe alcanzarse por el rodeo del signo y la temporalidad.

En este punto, Derrida se embarca ostensiblemente en una crítica del «produccionismo» de Husserl. Ese produccionismo también es la problemática del sujeto encerrado en sí mismo, a cuya demolición Derrida consagró toda una serie de libros. La crítica de la metafísica occidental y la problemática del sujeto —desde Heidegger hasta el posestructuralismo contemporáneo, pasando por Adorno— ha sido *eo ipso* una crítica del produccionismo y el sujeto encerrado en sí mismo. Tenemos así el antiproduccionismo de Horkheimer y Adorno (1997) en *Dialéctica de la Ilustración*, en la cual el sujeto occidental racional se vuelve contra sí mismo en un malicioso giro de la dialéctica, y en su agresiva búsqueda de identidad niega y destruye el mundo al intentar conocerlo. En este caso, el sujeto autónomo, liberado por la Ilustración, destruye la alteridad de la naturaleza interna, externa y social por obra de sus intentos de asimilar todo ello a su propia identidad. Este reino antihumanista del sujeto encerrado en sí mismo, autopresente y autosuficiente reaparece en la obra de Husserl, quien fue posiblemente la principal influencia en pensadores como Heidegger, Max Scheler, Gadamer, Schutz, Derrida, Ricœur y Lévinas. Husserl rompió con la tradición iluminista y fue más allá de los supuestos kantianos de que las cosas sólo podían conocerse mediante el recurso a las categorías naturalistas de la física y la matemática. Proclamó, en cambio, la posibilidad de conocer las cosas en sí mismas. A su entender, podemos conocer las cosas, no de acuerdo con las estructuras categoriales de las ciencias naturales, sino según sus propias estructuras categoriales. Nosotros (el yo trascendental) podemos intuir las esencias de los objetos y conocer sus estructuras categoriales.

Al penetrar en los noúmenos, o cosas en sí, el yo de Husserl debía trascender los supuestos kantianos de finitud. Al

llegar hasta el núcleo, no de los límites de la comprensión kantiana (*Verstand*), sino de las Ideas de la Razón —noúmeno, Dios, libertad e infinito—, el yo de Husserl debía asumir cierta infinitud; cierta infinitud frente al flujo de la experiencia empírica. Sólo entonces podían constituirse los fenómenos y el significado. Ese es el contexto de la noción husserliana de signo. Es un contexto produccionista. Más produccionista que el naturalismo de sujeto y objeto de Kant. En el caso de Husserl, podrían conocerse no sólo los objetos en condiciones de ser estudiados por las ciencias naturales sino *toda* clase de objetos ideales, a través de su producción como esencias, su constitución como esencias por la subjetividad trascendental. Derrida y otros pensadores poshusserlianos como Lévinas critican esta posición porque supone la *autopresencia* de la subjetividad. En este punto, Derrida no se opone tanto a lo que llama «metafísica de la presencia» como a lo que equivale a una metafísica de la *autopresencia*. Recordemos que para Husserl el signo está compuesto de «indicación» y «expresión». Derrida lo critica por poner en primer plano la expresión a expensas de la indicación. A su modo de ver, esta primacía de la expresión implica la negación no sólo del signo, sino también del mundo de los objetos y sucesos cotidianos. En mayor o menor medida, lo que queda es el puro significado [*meaning*] del sujeto trascendental; el significado [*signified*] puro y transparente. Se niega toda alteridad, no sólo del signo sino del mundo; se barren todas las impurezas debidas a la temporalidad y el accidente material. La presencia del signo y el mundo no cuenta. Lo que cuenta es la autopresencia del sujeto encerrado en sí mismo. Lo que importa es la reducción, que lleva a cabo la constitución de las esencias.

Examinemos con mayor detenimiento el proceder de Derrida. Este no discrepa *per se* con las intenciones de Husserl. No está en desacuerdo con la intención de constituir significado por medio de la reducción trascendental. Su teoría de la significación, me parece, se basa en cierta variante de la reducción fenomenológica. Está fundada en una especie de reducción que, por así decirlo, hace un doble rodeo. Un rodeo que es al mismo tiempo semiótico y temporal. En otras palabras, la reducción fenomenológica de Derrida se produce a través de la diferencia: la diferencia semio-temporal. Nuestro autor restablece la temporalidad que la re-

ducción husserliana pone entre paréntesis. Esto se da en el aplazamiento o diferimiento temporal constante del significado en la *différance*. Segundo, la materialidad del propio signo es un segundo rodeo entre la expresión y la realización del significado. Derrida propone un concepto del signo como límite que une por un lado expresión y por otro indicación. Este límite, la diferencia misma, es previo tanto a la expresión como a la indicación, y la condición de posibilidad de ambas. Como Lévinas (1973), Derrida coincide con la crítica husserliana de Kant, en la cual la meta es ahora el conocimiento de las cosas en sí. Tanto en Lévinas como en Derrida está presente el necesario supuesto de una entidad constituyente de significado que, en cierto modo, se sitúa más allá de la concepción convencional de la finitud. Ese sujeto efectivamente infinito tiene conocimiento de las cosas por conducto del desvío semio-temporal. En ese sentido, Derrida muestra una coincidencia fundamental con los supuestos produccionistas de Husserl. La teoría de la diferencia, a través de lo que es a todas luces un rodeo de la alteridad radical, contiene su propia dimensión de produccionismo.

Intersubjetividad: contra la Technik y los sujetos trascendentales

En su teoría del signo, Derrida, como Husserl, es escéptico con respecto a la intersubjetividad. Con frecuencia se señaló que en las *Meditaciones cartesianas* Husserl tropezó con insuperables dificultades para abordar dicha cuestión. En ese contexto, la intersubjetividad remite al problema de la posibilidad de que un yo trascendental experienciador conozca otro yo semejante. ¿Cómo puede un sujeto trascendental constituir la esencia de otro sujeto trascendentalmente reductor? Husserl (1987, pág. 91 y sigs.) estudia la cuestión como «intersubjetividad trascendental». No se trata aquí de individuos empíricos que sobrevienen naturalmente sino de yos trascendentales involucrados en la constitución de los fenómenos. Husserl intentó captar esa intersubjetividad sobre la base de la analogía. Pero parecería que sin un trabajo a partir de una materialidad de «aspectos» o «impresiones» es imposible constituir fenómenos

puros, invariables tanto en el tiempo como en el espacio. Derrida, al menos en su obra sobre el signo y en muchos otros de sus textos, suele ignorar la intersubjetividad. Heidegger, por su parte, rompió con la infinitud husserliana al situar un *Dasein* eminentemente finito y en el mundo. Pero aun él, como Derrida, supone con Husserl que la relación clave es la existente entre el sujeto y las cosas (o *Technik*) y elude en gran medida el problema de la intersubjetividad, el problema de lo que podríamos llamar «socialidad». En términos más generales, la política de la diferencia postula la incognoscibilidad del otro. Con demasiada frecuencia, esa política conduce a mirar al otro como diferencia abstracta. Esto parecería ser un problema en la ética de Emmanuel Lévinas. En la intersubjetividad de este autor es imposible reconocer al otro. Debemos dejarlo, como al texto, en su irreconocible alteridad. El otro incognoscible parecería compartir ciertos rasgos con el sujeto encerrado en sí mismo al que antes nos referimos.

Tal vez se necesite un régimen alternativo de significación. Y, quizás, un paradigma de la significación basado en un rechazo de la infinitud —un rechazo de la actitud trascendental o reflexiva— en beneficio de lo que Husserl llamaba actitud natural. Cosa que ya hizo Heidegger al apartarse de Husserl, razón por la cual su teoría del signo a través de la noción de *Zeigen* en *El ser y el tiempo* sigue siendo tan vital. Alfred Schutz y Hans-Georg Gadamer también dieron este paso de la fenomenología trascendental a la fenomenología del mundo de la vida. En contraste con Heidegger, estos autores lo hicieron con la mirada centrada en la intersubjetividad: en el reconocimiento, la socialidad y el diálogo. Aquí no está en juego la intersubjetividad más trascendental de la situación discursiva ideal de Habermas. Tampoco lo está la intersubjetividad abstracta de Lévinas y el *Ich und Du* de Martin Buber (1974). Para Gadamer y Schutz la intersubjetividad sólo es posible cuando el yo llega a conocer o entender los supuestos de fondo, los prejuicios (en el sentido de Gadamer) del otro. En Habermas, como en Lévinas, hay en cambio dos sujetos monológicos. El reconocimiento es imposible. La concentración de Habermas en el reconocimiento de la validez de los actos de habla no equivale al reconocimiento del otro; su foco no es la comprensión emergente del horizonte del otro. El reconocimiento, la com-

preensión y por lo tanto la intersubjetividad no pueden producirse en la condición desarraigada de la actitud reflexiva. O adoptamos la actitud natural o la intersubjetividad es imposible. La intersubjetividad putativa trascendental (y productivista) no alude sino a las subjetividades singulares aisladas y separadas de dos sujetos encerrados en sí mismos. El reconocimiento es imposible. La intersubjetividad trascendental es una contradicción en los términos. O tenemos trascendencia o tenemos intersubjetividad.⁷ No podemos tener ambas.

Socialidad

Presentación: contra la representación

Así pues, ¿qué tipo de teoría de la imagen, qué tipo de teoría de la significación entraña esto? En primer lugar, supone la finitud del sujeto, el pasaje a la actitud natural. Segundo, supone la importancia no sólo del sujeto y el texto sino de la intersubjetividad o socialidad. También supone la *presentación* y no la *representación*. Este concepto de «*presentación*» está tomado de *Warheit und Methode*, de Gadamer (1990, pág. 116 y sigs.). En esa obra, el autor contrasta la *presentación* (*Darstellung*) con la *representación* (*Vorstellung*). Esta última implica aquí una subjetividad representante, que externaliza su subjetividad en las representaciones. En la *presentación*, el significado no es creado por un sujeto desarraigado e individualizado, sino que es inherente a las prácticas o actividades situadas y vigentes. Lo estético no es en ella una propiedad de un sujeto que deba externalizarse en el arte; es, en cambio, inseparable de la *Sittlichkeit*

⁷ No soy enteramente justo con Derrida en esta crítica. Este libro, *Crítica de la información*, no presenta una teoría fuerte de la intersubjetividad: su foco es la información, las comunicaciones, los objetos, las máquinas, los flujos. Además, Derrida desarrolla efectivamente la dimensión intersubjetiva en su obra sobre la amistad. Mi libro es más débil por su falta de concentración en la intersubjetividad. En este capítulo y el siguiente quise señalar la relativa debilidad de la dimensión intersubjetiva en textos centrales para el planteo derridiano original de la idea de «diferencia». Agradezco a Mark Poster por estas observaciones.

y los *Sitten* (costumbres) de la comunidad. Lo que importa en la *presentación* no es la contingencia, la *tabula rasa* de la experiencia inmediata o *Erlebnis*, sino la *Erfahrung*, en la cual las experiencias no son inmediatas ni se les atribuye significado por obra de la reducción trascendental. En la *Erfahrung* las experiencias nunca son inmediatas. Ya están siempre mediadas por la tradición, la memoria y la práctica.

En la *presentación* la experiencia estética se destaca del flujo de significantes e impresiones, no por ser la expresión de la interioridad de un sujeto creativo y encerrado en sí mismo, sino debido a su relevancia para la *Erfahrung*, los supuestos de fondo, las ideas preconcebidas de la vida cotidiana. Gadamer (1990, pág. 107) asemeja la *presentación* (*Darstellung*) al juego. Cuando los niños juegan, actúan pero no representan. No hay en su actitud nada de la fijeza del significante característica de la *representación*. Por definición, la *representación* es monológica; es la creación fija de un sujeto. La *presentación*, como el juego, es dialógica, en cuanto inaugura e implica la oposición recíproca de los participantes. Cuando una banda de jazz improvisa, es como si jugara. Lo mismo sucede con el fútbol bien jugado, cuando un equipo hace circular realmente el balón, genera claros, aprovecha los momentos decisivos, se mueve en el espacio. Ni el músico ni el futbolista actúan sobre la base de los «actos de habla» altamente reflexivos y estéticos de una subjetividad desencarnada (*representación*), sino de manera irreflexiva, movidos por la *Erfahrung*, el *habitus*, la actitud natural. Una vez que adoptan la actitud reflexiva, el movimiento se entorpece, lo dialógico y el juego se frustran, los rivales los sorprenden en la nota falsa; el público se va de la cancha.

En *The Black Atlantic*, Paul Gilroy (1993) habla de la emancipación no a través de la situación discursiva ideal sino de la creación estética —por medio de la música negra— de una esfera pública interétnica, intercultural y, en verdad, «atlántica negra». Esto no se produce en virtud de ninguna subjetividad estética trascendental ni, insistamos, de la *representación*, sino gracias a la *presentación*, que Gilroy entiende como «actuación» [*performance*]. En este punto recurre a la invocación benjaminiana del narrador. El narrador es anterior a la significación simbólica (fónica), icónica (visual) e indicativa (táctil), tanto histórica como,

por decirlo así, ontológicamente. El narrador forma parte de la cultura oral, del ida y vuelta del dialogismo. Gilroy compara este dialogismo con el toma y daca de la improvisación jazzística, en la cual cada músico se opone al otro y, en rigor, trata de superarlo a medida que se suceden los solos. Este carácter abierto del *agon* de la actuación y la performatividad contrasta con la lógica de la representación fija y monológica. En ese intercambio simbólico de dones, cada músico compite con el siguiente haciendo los dones más espléndidos, que desafían la posibilidad de cualquier contraprestación o contra-don.

La recepción y el cuerpo vulnerable

Ese dialogismo, ese desplazamiento de la «diferencia» abstracta y monológica por la performatividad de la socialidad, ya no supone al sujeto encerrado en sí mismo. Este, como yo trascendental, devenga un produccionismo de significado, homólogo al produccionismo de la mercancía. En ambos hay tecnología, a la vez como *Gestell* (o marco) y reserva permanente o acumulación. En la economía, el capital impone un marco a la variedad y el carácter situado de la vida laboral; en el conocimiento, la reducción fenomenológica impone un marco en su constitución de las esencias. Hay asimismo una acumulación, por una parte, de capital, y por otra, de conocimiento (a través de la intuición de las esencias). Pero, como antes indicamos, si se concibe al sujeto en una forma corporal puede constituirse un tipo diferente de significado. Este tiene una dimensión estética más destacada. Su modo de producción es, en mayor medida, corporal. No es el significado fónico o discursivo del sujeto cognoscente «egológico», sino el significado táctil, visual, indicativo.⁸ Pero aun este segundo sujeto puede estar encerrado en sí mismo, y su estética táctil y figurativa es produccionista y monológica. Una estética de la socialidad y no de la diferencia, que no dependerá de sujetos o cuerpos cerrados sino del cuerpo abierto y la significación, principalmente a través de la recepción y no de la producción.

La antropología filosófica, sobre todo en la obra de Arnold Gehlen (1962), ha señalado que, a diferencia de los ani-

⁸ El término «egológico» es de uso frecuente en Lévinas.

males, el «hombre» se caracteriza por un *Instinktarmut*, una pobreza de instintos y por ende un «cuerpo inconcluso». Esa condición inconclusa, esa apertura en la cual faltan los instintos, sólo se termina o completa por obra de las instituciones. Gehlen se inquietaba ante la perspectiva de que en la era de la tecnología, con la declinación de esas instituciones, se produjera una especie de anarquía. De ese modo explicó el Tercer Reich. Dada la debilidad de las instituciones en la era de la información, hay dos posibilidades, situación bien comprendida por Jacques Lacan. La primera es que el cuerpo inconcluso, la falta, sea suturado por lo imaginario o lo simbólico (e incluso lo «indicativo»). En la actualidad, esta sutura queda a cargo del yo y no de las instituciones tradicionales. Vale decir que el sujeto encerrado en sí mismo toma en sus manos la tarea de terminarse y encerrarse. La segunda posibilidad es el rechazo de la autoterminación. Es la apertura consecuente del cuerpo, el reconocimiento de la falta, cuando el cuerpo desciende desde una posición subjetiva hacia la humanidad y brutalidad del mundo. Esa apertura es también una apertura al dolor (Scarry, 1987). Privado ahora de sutura imaginaria o simbólica, el cuerpo queda expuesto a lo real, no como referente u objeto desencarnado, sino como la amenaza de los entes a mano en el mundo. Esta estética de recepción del cuerpo abierto tiene menos que ver con el habla que con la escucha. En ella encontramos el significado de los objetos no a través de su reducción fenomenológica sino gracias a la apertura a su *Sprachmagie*, su discurso mágico (Menninghaus, 1980).⁹ Ahora hay una nueva clase de verdad. Una verdad que no podría estar más allá de la visión de Mannheim del extraño, el judío como intelectual *freischwebende* sin raíces, que podía asumir una posición subjetiva imparcial y cuyo punto de vista estaba por encima de todos los puntos de vista. Pero ¿no serán el judiacho, el negro y el maricón menos capaces de suturar su cuerpo inconcluso que el *indigène* consumado? Tal vez sus perspectivas singulares sobre la verdad y lo real se deban a una incapacidad total de alcanzar la posición subjetiva independiente: a su vulnerabilidad al pogromo, el linchamiento, la traición o el asesinato.

⁹ Walter Benjamin no lo entendía a través del construccionismo del símbolo sino a través de la «herida» de la alegoría barroca.

8. La tradición y los límites de la diferencia

Una serie de pensadores de toda una gama de disciplinas han sostenido de manera implícita o explícita que vivimos en un orden más o menos exhaustivamente postradicional. Así, sociólogos como Ulrich Beck y Anthony Giddens sugieren que somos habitantes de una era de «modernidad reflexiva» en la cual la reflexión ha eliminado los últimos vestigios tradicionales de una modernidad simple más antigua (Beck *et al.*, 1994). Filósofos como John Rawls y Jürgen Habermas han propuesto un orden ético racional en el que se hace sistemáticamente a un lado todo lenguaje sobre los valores y las tradiciones, para concentrarse en los procedimientos y el constitucionalismo. Así, las economías neoclásica, socialdemócrata y marxista concibieron al individuo como un agente que toma decisiones racionales y está libre de tradiciones, dotado de esquemas de preferencias e «intereses» en el mercado. Del mismo modo, una gran cantidad de arquitectos y planificadores urbanos desestimaron la historia, el lugar y el significado en beneficio de doctrinas en las cuales el único significado que importa radica en las prácticas de elaboración de formas y funciones de los propios arquitectos. En este caso, el supuesto vigente es muy afín a los famosos pronunciamientos de Max Weber sobre la ética de la responsabilidad en una cultura en la cual la racionalización había eliminado de manera sistemática y una por una las huellas de la tradición en todos los órdenes de la vida contemporánea.

Otro grupo de pensadores aspiró a «deconstruir» estas nociones de racionalidad de sus predecesores. Al hacerlo, sin embargo, no tomaron en modo alguno con seriedad y ni siquiera volvieron a problematizar la cuestión de la tradición; por el contrario, profundizaron aún más su destrucción. El racionalismo de la economía marxista y neoclásica capitalista ya había considerado que las prácticas económi-

cas arraigadas de elaboración y uso de objetos eran suplantadas por el valor de cambio de la mercancía, completamente despojado de tradiciones. Pero este segundo grupo proclama un desmantelamiento aún más exhaustivo de la tradición y desterritorializa incluso la mercancía en provecho de las prácticas anárquicas de la economía libidinal. Si el inconsciente freudiano ya está destradicionalizado en la erosión del intercambio simbólico a favor de las fuerzas y relaciones abstractas de las pulsiones y el Edipo, su ulterior deconstrucción hace que aun su orden simbólico carezca de lugar, de hogar y de terreno posible (Baudrillard, 1994b). La deconstrucción en arquitectura, por su parte, parece recuperar un lugar para la tradición en sus alusiones a fuentes clásicas, góticas, románicas y hasta orientales. No obstante, esas alusiones corresponden a un bricolaje lúdico y formalista, sin historia, significado, valor o contenido auténticos. En suma, sin *tradición*.

Esta fragmentación deconstructiva del yo y la hipostatación del otro constituyen supuestos centrales, aunque tácticos, del cine, la música *pop* y las revistas contemporáneas. Pero la cultura contemporánea está marcada por esa «metafísica de la diferencia» no sólo en sus actividades de esparcimiento sino en su ética y su política de la vida cotidiana. Así, la política identitaria del feminismo, el antirracismo, la política gay y los movimientos ecológicos se sienten mucho más cómodos en el lenguaje de la alteridad, la deconstrucción del sujeto y la crítica del logocentrismo que en el lenguaje de la agregación de intereses democráticos y la construcción de un orden social racional. Si 1968 abrió las compuertas de esa política de expresión y fragmentación en Occidente, 1989 hizo otro tanto en el Este. Pero el derrumbe del marxismo y el Muro de Berlín no anunció en lo esencial una reafirmación del proyecto aún no concretado de la Ilustración sino, antes bien, la proliferación de las reiteraciones más vastas y alocadas de la alteridad: alteridad intelectual, subcultural y nacional. Y en la década de 1990, también en el sur (y en el sur de Occidente) los discursos de la modernización y la acumulación desigual son progresivamente desplazados por el lenguaje deconstructivo de la hibridez, la diáspora y el poscolonialismo (Laclau, 1990, 1994).

¿A qué se alude en este contexto, sin embargo, al hablar de «diferencia», el concepto cardinal para esa ética y política

de deconstrucción? La diferencia tiene muy poco que ver con el pluralismo de valores del liberalismo. Es lo que destaca Homi K. Bhabha (1990) en su planteo de una distinción analítica entre «diversidad» y diferencia. Según esta concepción, la *diversidad* se relaciona con el modo de pensar en términos de sujeto y objeto, característico de la Ilustración y el pensamiento liberal. La diversidad supone un punto de apoyo (sujeto) fuera del «mundo» (objeto), desde el cual puede categorizarse la variación de estilos de vida y propiedades de personas y grupos en el mundo. La diferencia, en contraposición —señala Bhabha—, supone una alteridad radical, en la cual el otro no puede ser juzgado, categorizado ni encasillado por lo mismo. Estar en posición de punto de apoyo frente al otro significa no respetarlo. De tal modo, la diferencia niega la existencia de ese punto de apoyo, así como de «nuestras» capacidades de conocimiento del otro. La diferencia es una política que deja un tercer espacio, un espacio no reducible ni al sujeto ni al objeto, ni a lo universal ni a lo particular, un espacio abierto a la alteridad radical del otro.

Hasta aquí, todo bien. Pero una cultura política radical contemporánea no puede tener sus supuestos centrales sólo en ideas y prácticas de la diferencia. Debe tener su base, igualmente, en el pensamiento y la práctica de la *solidaridad*. Esta es tan crucial como la diferencia para la reconstrucción de cualquier cultura política radical contemporánea. En primera instancia, aquí está en cuestión la solidaridad dentro de «lo mismo». Parecería que los intereses colectivos abstractos —como los presuponen el liberalismo y el marxismo— no son un fundamento suficiente para la acción colectiva y la solidaridad. Vale decir, no son los intereses comunes sino las prácticas, los significados y las tradiciones compartidas los que constituyen la solidaridad. Esta se basa en el valor, y los valores centrales de la deconstrucción, como del liberalismo, no se interesan tanto en la reevaluación como, al contrario, en la irrelevancia de los valores. Así, las ideas comunes, una genuina intersubjetividad y tradiciones compartidas —si bien a menudo inventadas— son una base de la solidaridad dentro de una comunidad de individuos que comparten propiedades más o menos similares. Pero la tradición también es importante para la solidaridad con el otro. La diferencia es insuficiente. También debe haber *reconocimiento*. Y el reconocimiento no presupone

una mera alteridad ciega sino comprensión, una intersubjetividad suficientemente «profunda» y algún tipo de tradición compartida.

En este capítulo quiero señalar que no es accidental que la política de la diferencia, al igual que el marxismo y la política contemporánea de la «tercera vía», sea débil en lo concerniente a la solidaridad y la tradición. Sostendré que esa falta de tradición es central en los supuestos filosóficos fundamentales de la política de la diferencia. A mi juicio, esto se debe a que la noción de diferencia excluye de su núcleo todo concepto coherente de *intersubjetividad*. Aunque la deconstrucción habla efectivamente el lenguaje de lo «mismo» y el «otro», del «yo» [*I*] y el «tú», sus supuestos fundamentales no son, a mi entender, los de la intersubjetividad, los de lo Mismo y el Otro, sino de lo mismo y el texto; no los del «yo» [*I*] y el «tú» sino el «yo» [*I*] y el «eso» [*It*]. Mi intención es impugnar estos supuestos en los autores en los cuales son más fuertes: Derrida, Heidegger y Lévinas. Los tres parten de una fenomenología heterodoxa, un desacuerdo con Husserl. Este habló de la contraposición de la actitud reflexiva y natural. Su fenomenología se basaba en la constitución de significado a partir de la actitud reflexiva. Los tres pensadores mencionados —Heidegger, Lévinas y Derrida— le pagan con la misma moneda y deconstruyen la actitud reflexiva en beneficio de la actitud natural. El inconveniente es que ninguna de sus versiones de la deconstrucción da cabida a la intersubjetividad dentro de esa actitud natural. Así, sus concepciones de la diferencia omiten la tradición y excluyen la posibilidad de la solidaridad.

Deconstrucción: fenomenología *versus* finitud

Consideremos con mayor detalle lo que Jacques Derrida pretendió decir al hablar de *différance*. En el mundo anglosajón la recepción de Derrida se dio de hecho en dos oleadas. La primera, entre fines de la década de 1970 y el decenio siguiente, se situó primordialmente en la crítica literaria y el estudio de las lenguas modernas. En este ámbito se entendió a Derrida como un posestructuralista que hacía una deconstrucción decisiva del estructuralismo de la lingüística

saussureana. Para Saussure, el significado [*meaning*] no remitía a la relación del significante con lo significado [*signified*], sino a la diferencia entre significantes de una *langue*. Derrida siguió el estructuralismo de Saussure hasta ese punto. Pero asumió una posición característicamente posestructuralista al deconstruir la distinción entre *langue* y *parole*. La diferencia no era entonces una mera cuestión de relaciones «espaciales» entre significantes y asumía en cambio una dimensión temporal. Al desplazar la distinción entre *langue* y *parole*, la *écriture* o escritura no adoptaba el carácter sincrónico y estático de la primera sino el carácter diacrónico y temporal de la segunda. Y el significado, como relación diferencial y espacial entre significantes, también quedaba siempre temporalmente pospuesto en ella. Como no hay contigüidad temporal de lo significado y el significante, se alude constantemente al significado sin alcanzarlo nunca del todo.

La teoría literaria crítica descubrió muchas ventajas en esta idea de la *différance*.¹ Sin embargo, el punto de referencia fundamental, como lo entendieron los derridianos de la segunda ola (sobre todo filósofos), no es Saussure sino Husserl. Derrida no se formó en la lingüística o los estudios literarios sino en la filosofía. Durante unos tres lustros, más o menos entre sus veinte y sus treinta y cinco años, fue primordialmente un estudioso de Husserl. Su concepto del lenguaje proviene de este y no de Saussure. Está más relacionado con las nociones del lenguaje presentes en la lógica, y sobre todo en Frege, que con sus similares de la lingüística o la teoría literaria. Aunque muy influido por Heidegger, Derrida, a diferencia de Lévinas (1973), no hace una lectura esencialmente «ontológica» de Husserl. No se concentra, como Lévinas, en una noción posible del ser ni en el debilitamiento del positivismo y el naturalismo en Husserl, sino en su teoría del signo. Las lecturas de Husserl pueden dividirse en «ontológicas» y «lógicas». Por ejemplo, Heidegger y el sociólogo fenomenológico Max Scheler, así como Lévinas,

¹ Paradójicamente, el significado básico de la diferencia en Derrida es mucho más aplicable a la teoría literaria que a las ciencias humanas (ética, sociología o política no positivista, estudios culturales, poscolonialismo y afines). Esto se debe a que aborda la relación entre los enunciados y las cosas o la experiencia y, con ello, puede aplicarse con mayor pertinencia a los textos que a las relaciones sociales o la intersubjetividad.

hacen una lectura ontológica (véase Srubar, 1988). Por el contrario, Derrida, al igual que otros teóricos franceses como Ricœur y la mayoría de los filósofos anglosajones, nos presentan una lectura situada tanto en el contexto de la lógica como de la ontología.²

La penetración inicial de Derrida (1978a) en la literatura no especializada, cuando tenía alrededor de treinta y cinco años, se produjo gracias a su crítica del estructuralismo en un libro dirigido por Jean Piaget.³ En ella discutía la noción de «totalidad finita» —compartida por Saussure y Lévi-Strauss y, para el caso, por Althusser—, supuesta en la idea de «estructura». En el estructuralismo, la relación entre los elementos de esa totalidad finita o sistema determina el lugar de diversas instancias de este, así como el valor de enunciados y significados. Para Derrida, el yo trascendental —y en este sentido «infinito»— de Husserl brindaba la posibilidad de escapar a esa totalidad estructural y finita (Critchley, 1992, pág. 64). Aquí podemos ver una crítica implícita no sólo de la estructura como finitud sino de la *fenomenología* de la finitud de la generación de los maestros de Derrida, Merleau-Ponty y Ricœur (1981). Estos dos filósofos querían reinterpretar a Husserl en términos, no de la actitud teórica del yo trascendental, sino de la actitud natural del cuerpo, el deseo y la percepción.

¿A qué puede referirse Derrida (1978a, págs. 156-7) con ello? Este autor solía considerar que los supuestos estructuralistas de lo finito son muy afines a la idea de finitud de Kant, quien utiliza la palabra «trascendental» en muchos sentidos. Habla, por ejemplo, de la «estética trascendental», la «analítica trascendental», la «dialéctica trascendental» y el «argumento trascendental». Pero estas expresiones no se usan en el reino de la infinitud sino de la finitud. Estas entidades son condiciones de posibilidad, no del conocimiento metafísico o infinito, sino del conocimiento empírico y finito

² Más adelante sostendré que algunos de estos husserlianos ontológicos, en particular Gadamer (1976), son los únicos que trabajan en pos de una teoría de la intersubjetividad; también tienen concepciones fuertes de la tradición y por lo tanto de la solidaridad.

³ El borrador inicial de este artículo de Derrida, «Genèse et structure et la phénoménologie», es de 1959. Fue objeto de una reelaboración bastante exhaustiva y se publicó en Francia en 1965. La versión inglesa está incluida en *Writing and Difference*, de 1978 (véase Critchley, 1992, pág. 63 y sigs.).

y de los juicios sintéticos *a priori* para los cuales es necesaria la experiencia. Kant contrapone este reino del «entendimiento», del conocimiento empírico, compuesto de verdades objetivas —según el modelo de la matemática y la física—, al reino de la «razón». Contrapone la «voluntad empírica» de ese conocimiento experiencial (que sólo puede conocer las apariencias y no las cosas en sí) a la «voluntad pura práctica» del imperativo moral. Para Kant, la voluntad es «heterónoma» en el reino de la finitud, mientras que la voluntad de la infinitud es autónoma: el reino de la libertad. En esta crítica de la razón pura, la crítica de la metafísica, Kant instala firmemente a Dios en el reino de la razón como inaccesible al entendimiento. Las categorías kantianas —causa, sustancia, existencia, por ejemplo— que se ponen en juego en el conocimiento de las apariencias o fenómenos son parte integrante de la finitud del entendimiento. La infinitud de la razón contiene a Dios, la libertad, la ética y los noúmenos o cosas en sí. No pueden conocerse, como afirmaba la metafísica de Leibniz y Descartes; deben aceptarse sobre la base de la «fe racional» (Walsh, 1975).

En su crítica husserliana inicial del estructuralismo, Derrida parecería tener una noción de la trascendencia y la crítica de la finitud que es muy similar a la primera fase husserliana de Lévinas (1973). Suele entender el yo trascendental de Husserl como una salida de la inmanencia y la finitud en las cuales se empantana la unidad sintética de la apercepción de Kant. Esto implicaría un modo de pensar característico, no del entendimiento de Kant, sino del reino de la razón. Pero se trataría de un modo de pensar que al mismo tiempo es un apartamiento de lo que Kant llamaba metafísica. Se sugiere que podemos conocer los noúmenos *sin* la metafísica. Husserl da a entender que el conocimiento objetivo kantiano (a través de las categorías del entendimiento) no es universal sino únicamente conocimiento al modo de la ciencia natural y la matemática. Para Husserl, el conocimiento objetivo kantiano de las apariencias por conducto de las categorías lógicas es de hecho conocimiento de las cosas en sí, habida cuenta de que estas poseen la estructura categorial supuesta por las ciencias naturales. Husserl alienta el uso del método fenomenológico para conocer las cosas, pero no de acuerdo con la estructura categorial de las ciencias naturales o según el modo como esas co-

sas son para ellas, sino de conformidad con su propia estructura categorial; su propio modo de existencia. Ese conocimiento de los noúmenos se denomina «intuición de las esencias». Es también la trascendencia de la finitud e inmanencia de la conciencia (Lévinas, 1973, págs. 42-3). Para Derrida, los supuestos científicos del estructuralismo y su concepción sustancialista de las relaciones de los elementos son los de la totalidad finita kantiana.

El signo: diferencia y actitud natural

En *La voz y el fenómeno*, Derrida plantea por primera vez el concepto de «diferencia» mediante la deconstrucción de la teoría del signo de Husserl. Como señalamos en el capítulo 7, esta noción del signo se basa en la distinción entre expresión (*Ausdruck*) e indicación (*Anzeichen*), que, aunque dependiente de la distinción de Gottlob Frege entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*), no deriva de ella. Frege ya se había apartado de la tradición epistemológica, es decir, de la tradición sustancialista y alto-modernista que ponía el significado en la mente del sujeto cognoscente. Y la desplazaba en beneficio de una noción lógica del significado. Para él, el significado se identifica más estrechamente con la verdad y la validez. Está asociado a los enunciados mismos y no a las imágenes en la mente de los sujetos epistemológicos. El significado se define en términos de ciertas condiciones lógicas de verdad de los enunciados, y comprende no sólo el sentido sino también la referencia. Frege influyó sobre el positivismo lógico, Bertrand Russell y el Wittgenstein del *Tractatus* (Searle, 1969, págs. 168-71; Thompson, 1981, págs. 50-7). En este contexto, deberíamos señalar la adhesión de Derrida a la lógica de Husserl. Esa adhesión se refiere a los textos más «trascendentales» de la obra de este: las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas*, y no las *Meditaciones cartesianas* y la *Crisis de las ciencias europeas*, libros en los cuales la actitud trascendental comienza a ceder paso a la «actitud natural». Indiquemos que Derrida, en contraste con otros poshusserlianos (por ejemplo Schutz, Gadamer y Lévinas), no sólo privilegia la relación «yo-eso» [*I-It*] sobre la relación «yo-tú» (o intersubjetiva); también, a diferencia

de esos otros pensadores, tiende a menudo a privilegiar la actitud reflexiva sobre la actitud natural. Ambos aspectos son fundamentales para captar los puntos débiles de la deconstrucción en materia de tradición y solidaridad. Debemos señalar, además, que cuando Derrida habla de logocentrismo, se refiere en particular a la ruptura con la epistemología clásica efectuada por Frege, Husserl y otros filósofos modernos «más tardíos» en nombre, literalmente, de la lógica, y en el sentido del significado como condición de verdad de los enunciados.

¿Dónde entra entonces la *différance*? Frege y Husserl coincidían en que en cualquier enunciado empírico o signo hay una especie de mezcla de «sentido» y «referencia», «expresión» e «indicación», pero que analíticamente las dos dimensiones del significado son distintas entre sí. Derrida deconstruye esta distinción analítica. Sostiene que la expresión y la indicación son inseparables aun desde el punto de vista analítico y se interpenetran una a otra en su mismo núcleo; están primordialmente unidas (Derrida, 1973, pág. 31; Critchley, 1992, págs. 169-71). En esta primera deconstrucción de Husserl, Derrida también introduce el concepto de *différance*. En realidad, esa deconstrucción no afecta tanto la distinción analítica entre «expresión» e «indicación» como la «expresión» y la propia reducción trascendental. La reducción eidética se alcanza por medio de la «expresión». En este caso deben reducirse los elementos de indicación en los signos a fin de obtener una «expresión» pura. La «indicación» muestra cómo funcionan los signos al margen de la reducción. Derrida sostiene que la expresión, en su origen, siempre está primariamente contaminada por la indicación. Como conclusión, la reducción fenomenológica de Husserl es imposible. Para Husserl, la condición lógica de la posibilidad de significado es la reducción. Vale decir, sólo tenemos significado cuando la expresión, a través de la reducción, es purgada de la indicación. Sólo entonces puede un signo tener significado. Pero como la contaminación de la indicación nunca puede reducirse, argumenta Derrida, siempre hay una diferencia irreductible entre un signo y el significado de una cosa o una experiencia.

Para Husserl, las expresiones tienen un único significado, mientras que las indicaciones tienen significados ocasionales (Schutz, 1974, pág. 169). Las primeras cumplen las

condiciones lógicas de verdad, en tanto las segundas tienen un conjunto de significados diferentes que pueden ser triviales. A juicio de Husserl, sólo el yo trascendental alcanza el significado (y con ello alude al significado unívoco y también al significado lógico), y sólo lo alcanza al salir de la actitud natural y adoptar la actitud teórica o reflexiva. Si el signo también es siempre indicación, la reducción, por lo tanto, es imposible y el significado debe demorarse o diferirse. La reducción es para Husserl el modo como podemos conocer las cosas en sí. El conocimiento de las cosas en sí no es el conocimiento de las superficies externas de cosas triviales como una mesa. Las cosas de cuya estructura categorial y modo de existencia se trata son, por ejemplo, el hombre, la sociedad, el número, el color, la conciencia, el mundo. La reducción entraña la puesta entre paréntesis de la sucesión de las apariencias, las *Abschattungen* de las cosas, y con ello la captación de su estructura categorial, sus esencias; es la «intuición de las esencias». El conocimiento de la estructura categorial específica de los objetos es el conocimiento de su significado (Derrida, 1973, págs. 92-4; Lévinas, 1973, págs. 9-10). Para esto son necesarios la reducción y el signo como pura expresión. Y puesto que el signo como pura expresión no es siquiera analíticamente posible, el significado, en cuanto conocimiento de la estructura categorial de las entidades, debe diferirse.

Este sentido original de *différance* tiene poco que ver con la intersubjetividad.⁴ El concepto de indicación en Husserl bien puede ser multívoco y articularse desde la actitud natural, pero tiene que ver, no obstante, con las relaciones entre personas y cosas y no con la intersubjetividad. La significación por medio de la indicación muestra muchos puntos en común con la noción de signos indicativos de Peirce. Como hemos señalado, este distingue, efectivamente, entre símbolo, ícono e índice en términos de la proximidad de un signo a la actitud natural, su carácter situado, la magnitud de lo que los antropólogos llaman su «motivación». Los índices, como los indicadores, no se articulan desde una posición trascendental. A diferencia de los segundos, los primeros no son multívocos *per se*; su significado está determinado, en cambio, por la posición concreta desde la cual se enuncian.

⁴ Debo destacar una vez más que la idea central de la teoría presentada en este libro no tiene una dimensión fuerte de intersubjetividad.

Los pronombres, por ejemplo, son entonces índices, porque sólo tienen sentido si se conoce el antecedente concreto, mientras que un sustantivo genérico como «capitalismo» puede ser significativo sin referencia alguna a su contexto concreto (véanse Habermas, 1971; Eco, 1984, págs. 137-9).

Heidegger: los signos y el otro

La noción peirceana de índice, más que los indicadores de Derrida, es un paso hacia la actitud natural. Esta es la principal actitud con que Heidegger aborda el signo en *El ser y el tiempo*. Se refiere específicamente a él en el capítulo sobre «La mundanidad del mundo». La sección 17 de este se titula «Referencia y signos». Con la salvedad de que la referencia no es *Bedeutung*, como en Frege y la semiótica y la filosofía lingüística, sino *Verweisen* (Heidegger, 1986, pág. 76). En alemán, *Verweisen* es un término mucho más concreto que *Bedeutung* y también significa asignar. Esto es, *Bedeutung* también puede traducirse como significado, mientras que *Verweisen* sería «con referencia a» —*Verweisung auf* o *Verweisung an*— algo. *Verweisung* tiene el sentido de una «flecha», literalmente un indicador (señal de giro), más semejante acaso a señal que a índice, sentido no presente en *Bedeutung*. No obstante, tras haber introducido la referencia, Heidegger (1986, pág. 77) dice que la estructura ontológica del signo no debe entenderse en términos de sentido y referencia (de *Sinn* y *Bedeutung*). Es decir que las relaciones formales derivan de la estructura más básica de la *Verweisung*.

Heidegger prosigue diciendo que los signos deben entenderse en primera instancia como «útiles» para indicar (1986, pág. 78). Esto es coherente con su comprensión del mundo como estructura de útiles (*Zeuge*) a-la-mano, espacialmente articulada. Como los signos son útiles, se determina que su estructura categorial o su ser tienen la calidad de a-la-mano (pág. 78). Así, los signos heideggerianos tienen *prima facie* una semejanza con lo que Husserl y Derrida mencionan como indicación. Pero Heidegger no utiliza el término husserliano *Anzeichen* sino *Zeigen*, que también significa mostrar o señalar (pág. 78). Por otra parte, *An-*

zeichen sería un derivado abstracto de *Zeigen*. El significado de *An-zeichen* incluye *Zeichen* (signo). *Zeigen*, en contraste, es señalar con el dedo. El ejemplo utilizado por Heidegger es la señal de giro (indicador) en un auto (pág. 78). Así, los signos, como útiles, son *Zeigzeuge* (pág. 78).

Heidegger indica, empero, que los signos son más que útiles. Constituyen un tipo particular de útiles que «dan paso» a otra cosa (pág. 79). Este ceder paso es también una manera de llamarnos la atención sobre la totalidad de los útiles (pág. 79). En este sentido, el signo es el modo de anunciarse de lo que es a-la-mano. Este segundo aspecto del ser del signo no es igual al ser de los útiles o el ser del mundo. Participa, en cambio, del «ser» y el «ser en el mundo» del *Dasein*. Esta segunda dimensión del signo de Heidegger, aunque plenamente situada en la actitud natural, tiene similitudes con la noción husserliana de expresión. En ese sentido, un signo sigue siendo un *Zeigzug*, es decir, un útil para indicar. Pero no es una cosa, como sí lo es en su mera calidad de útil. La expresión de Husserl nos permite intuir las esencias de las cosas, esto es, conocer su estructura categorial. De manera similar, los signos de Heidegger, en cuanto no funcionan puramente como útiles, nos permiten orientarnos en la totalidad instrumental del mundo, poniéndola ante nuestra vista.

Esto es un asunto sesudo. Es crucial en el desplazamiento heideggeriano de la reducción de Husserl y parecería ser de la mayor importancia en cualquier análisis social o teórico cultural sobre el carácter situado del conocimiento. El inconveniente es que todo esto se da al margen de cualquier contexto de intersubjetividad. La *Destruktion* heideggeriana del signo, así como la deconstrucción derridiana y la intención husserliana original, no es una cuestión de intersubjetividad sino de *Technik*. La filosofía alemana de la posguerra suele destacar la contraposición de *Philosophie der Moral* y *Philosophie der Technik*. En términos muy esquemáticos, la primera aborda las relaciones entre *Menschen und Menschen*, mientras que la *Technik* se ocupa de las relaciones entre *Menschen und Dingen*. En este contexto, Heidegger, sostiene sus partidarios, es sobre todo un filósofo del «yo-eso» [*I-It*] de la *Technik*. Sus famosas y tardías críticas del Tercer Reich se fundan en el hecho de que este quedó absorbido en la destinación del «ser como tecnología»; al

mismo tiempo, Heidegger se negó con firmeza a criticar a los nazis sobre la base de la *moralidad*.

Este rechazo de la intersubjetividad es muy notorio en el capítulo sobre el ser-en (*In-Sein*) de *El ser y el tiempo*.⁵ Si el capítulo acerca de la mundanidad del mundo concierne a la estructura categorial o el ser de los entes (*Seienden*) y el ser del mundo, el capítulo sobre el ser-en aborda principalmente la estructura categorial, el ser, la «analítica existencial» del *Dasein*. Aquí vemos cómo se desocultan las cosas al *Dasein*; esto es, vemos los «modos de existencia» a través de los cuales se le desocultan los entes. Heidegger se ocupa del tema al explicar la estructura categorial del «ahí». Pero puesto que el *Dasein* no es un sujeto susceptible de encontrarse dentro de algún tipo de espacio abstracto, el *Dasein* «es», como señala Heidegger (1986, pág. 134), «su ahí». En este punto el autor nos da una explicación hermenéutica de nociones del conocimiento abordadas en las categorías kantianas y la intencionalidad de Husserl. Este último, como ya lo mencionamos, solía interpretar las categorías kantianas no como categorías del entendimiento sino como la estructura categorial de las cosas, según las conciben las ciencias naturales. Para la fenomenología, la conciencia tendría una estructura categorial y un modo de existencia muy específicos. La estructura categorial de la conciencia, su esencia, está en la intencionalidad. La conciencia es el único tipo de ente que puede intuir la esencia de otros entes. Sólo ella puede asumir la actitud trascendental y llevar a cabo la reducción eidética. La intencionalidad, destaca Lévinas (1973, pág. 41), significa más bien lo contrario de una relación de un «sujeto» frente a un objeto. La conciencia no es ni una sustancia ni un sujeto. La noción misma de sustancia, en las categorías de la lógica aristotélica y el entendimiento kantiano, es naturalista. Y la idea de sujeto y objeto entraña la de dos sustancias. Esto es muy similar al «ser-en» de Heidegger. En lugar de intencionalidad tenemos el *Dasein* como «el ahí». Tenemos el *Dasein* como «el ente que lleva en su ser más recóndito el carácter de no cerrazón» (Heidegger,

⁵ Mi teoría del orden de la información expuesta en este libro se concentra más en la relación «yo-eso» que en la intersubjetividad. Sin embargo, esta última se introduce en el capítulo 14 y otros lugares en términos de «cultura a distancia» y de las nociones de comunicación, flujo y reterritorialización no lineal.

Hay, desde luego, dos sentidos de la diferencia. El primero, antes analizado *in extenso*, es espacial, si se lo considera gráficamente. El segundo es temporal. En este caso Derrida habla del aplazamiento temporal del significado o *différance*, y por eso «diferencia» se escribe con «a». Examinemos este aplazamiento temporal, que es una nueva deconstrucción de Husserl. Como en el caso de otras deconstrucciones, Derrida se dedica aquí a encontrar huellas que, contra la voluntad de un pensador, escapan del espacio de la metafísica de la presencia y apuntan a su afuera, a sus condiciones límite. En esta segunda deconstrucción temporal de la fenomenología, el punto de partida son las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. En ellas, la intencionalidad (y la reducción) no designa ni la intuición de las esencias de los objetos ni el conocimiento de su estructura categorial. La intencionalidad ni siquiera es trascendental en el sentido husserliano normal de la palabra. Antes bien, es inmanente. Vale decir, la intencionalidad no es exterior a la conciencia en la intuición de la estructura de los objetos, sino que se dirige al interior de aquella en la *experiencia* (Lévinas, 1973, págs. 37-40).

Esto implica una noción de significado basada en la relación entre conciencia y experiencia inmediata. El significado depende de la fijación del flujo de la experiencia, por medio de lo que Husserl llama «mirada reflexiva». Una vez fijadas, las unidades de la experiencia se convierten por principio en discretas y repetibles. Esto es, las experiencias no tienen significado o este sólo es trivial hasta que el «rayo» de la mirada reflexiva las reduce a fin de constituir las como fenómenos. Se trata aquí de dos actitudes hacia la experiencia inmediata, y Husserl (como Derrida) nos exhorta a no partir del pensamiento o el «yo pienso» sino del «yo experimento». La actitud de la experiencia inmediata es la «actitud natural», y la de la reducción trascendental y eidética es la «actitud reflexiva» o «teórica» (Schutz, 1974, pág. 68). En la actitud natural, según la describe Husserl, el yo sufre un flujo de experiencia, una suerte de temporalidad que, señalaría Derrida más adelante, es muy similar a la *durée* de Bergson. La actitud reflexiva —con su fijación y «elevación» de unidades de experiencia prefenomenica a fin de consti-

1986, pág. 132). El *Dasein* es también el ente por medio de cuya apertura iluminada se desoculta el ser de otros entes.

Como Husserl, Heidegger considera el conocer (o la desocultación, en este caso) a través de una temporalidad de la conciencia (*Dasein*). A su entender, esta contiene momentos del pasado, el presente y el futuro. El momento pasado recibe el nombre de *Befindlichkeit*; literalmente, «encontrarse», y en términos más específicos, «encontrarse arrojado» (en un sentido kierkegaardiano) en la existencia (pág. 135). Debemos señalar aquí que el acceso del *Dasein* a la verdad a través del pasado no tiene nada que ver con la tradición ni, como en Gadamer, con una previa intersubjetividad histórica de la experiencia. No tiene relación alguna con la intersubjetividad, sino con la inmediatez de la condición de arrojado y el «talante». El momento futuro de la temporalidad del acceso del *Dasein* a la verdad de los entes se llama *Verstehen* o entendimiento. Tiene que ver con la proyección de horizontes futuros contra los cuales se desoculta el ser de los entes (pág. 145). Es ilustrativo comparar esta idea con la noción de comprensión (*Verstehen*) presente en otros tratamientos fenomenológicos, como la fenomenología sociológica de Alfred Schutz. Para este, como para Weber y Scheler, el «entender» se diferencia específicamente del «significar» porque implica la intersubjetividad. Está vinculado con el *Verstehen* del otro, no de los objetos o la experiencia (Schutz, 1974, págs. 137-8; Srubar, 1988). Así, el otro cumple un papel muy pequeño en la analítica existencial de Heidegger. Predomina la relación yo-eso y no la relación yo-tú. De manera similar, aunque Derrida (1978b, págs. 123-4) se alinea ulteriormente con lo que interpreta como intersubjetividad en Lévinas, su deconstrucción inicial de Husserl no se refiere a la falta de una noción de intersubjetividad en él. La diferencia no tiene nada que ver con lo mismo y el otro. No tiene que ver con una exploración del «límite» o el «marco» de la relación yo-eso de Husserl a fin de encontrar la «huella» de la relación yo-tú. Se trata, en cambio, del desplazamiento de la relación husserliana yo-eso por el yo-eso del propio Derrida, diferido en el tiempo y el espacio. El otro no está a la vista en ninguna parte.

tuir fenómenos y alcanzar un significado de manera «polisintética»— implica cierta espacialización del tiempo, aunque no la del sustancialismo naturalista y positivista (Game, 1991, págs. 92-8).

Dada la temporalidad (de la actitud natural) de la experiencia inmediata, del flujo y reflujo de sombras superpuestas y confusas imágenes de *durée*, ¿dónde está la *différance*? Ante todo, en el hecho de que para Husserl el significado nunca puede ser una cuestión de «presencia». Ello se debe a que el yo no puede elevarse por encima de la experiencia ni siquiera en la actitud reflexiva. Algunas unidades de la experiencia del yo muestran la actitud natural, mientras que otras exhiben la actitud reflexiva. Y como esas unidades deben sucederse unas a otras en el tiempo, el yo no puede adoptar la actitud natural y la actitud reflexiva en el mismo momento. Así, para crear significado en un acto de reducción eidética, el yo debe reflexionar sobre la experiencia inmediata de un momento *pasado*. El significado, entonces, nunca puede ser una cuestión de presencia o identidad; debe tener el carácter de ausencia y diferencia. Siempre debe haber diferencia temporal o diferimiento entre la experiencia y la constitución del significado. Este es aún menos una cuestión de presencia e identidad para las cadenas de actos que Husserl llama «acciones». Las acciones implican una meta y un proyecto. En su caso, el significado siempre se aplaza para el futuro de cualquier momento dado de la experiencia. De modo que vuelve a haber diferimiento o diferencia temporal. Con la salvedad de que mientras en el «acto» reflexivo la diferencia temporal tenía que ver con la memoria o el recuerdo, en la acción con proyecto remite a una «anticipación» (Derrida, 1973, págs. 63-5; Schutz, 1974, págs. 74-5).

Esta idea de la diferencia temporal tiene dos grandes inconvenientes. El primero es que Derrida, otra vez, no rompe del todo con la actitud reflexiva en beneficio de la actitud natural. Cosa que ya era evidente en su deconstrucción del signo de Husserl. Así como Heidegger, según vimos, se apartaba por completo de la primera para adoptar la segunda, Derrida persiste en lo que considera una actitud reflexiva mayormente corrompida. Y hace lo mismo con respecto a la temporalidad. La temporalidad de la *durée* de Bergson, su *Lebensphilosophie*, opone en parte la actitud

natural incorrupta de la «vida» a la actitud teórica (reflexiva) del «pensamiento». Derrida, sin embargo, aun dentro de la actitud reflexiva, no va más allá de señalar el diferimiento inevitable del significado. Mi argumento en este punto es que tomar en serio la solidaridad y la tradición no sólo significa tematizar vigorosamente la relación yo-tú; también es, en lo fundamental, romper con la actitud reflexiva a favor de la actitud natural. Así, la intersubjetividad de la situación discursiva ideal de Habermas se sitúa por excelencia en la actitud reflexiva. Se contrapone a la intersubjetividad basada en la tradición de Gadamer. No hablará el lenguaje de los valores sustantivos, sólo el de las normas formalistas de procedimiento (Benhabib, 1992, págs. 72-3). Sus actos de habla se elevan de las formas vigentes de vida. Su idea de las pretensiones de validez recuerda las condiciones lógicas de verdad de las proposiciones de Frege. Lo cual no es muy sorprendente. Este alineamiento con la actitud reflexiva es mucho más sorprendente en Derrida.

Hay varios modos de apartarse de la actitud teórica en beneficio de la actitud natural. En la *Lebensphilosophie* tenemos el paso de Bergson del pensamiento a la vida, o el de Nietzsche, de las moralidades esclavas a la voluntad (natural) de poder. Está, por ejemplo, la contraposición entre las formas (naturales) de vida del último Wittgenstein y su anterior positivismo lógico descriptivo. Tenemos el contraste de Heidegger entre lo que es ante los ojos y lo que es a-lamano, y la oposición correspondiente de lo categorial y lo existencial. La noción de existencia en el existencialismo, por ejemplo, comparte la actitud natural en oposición a las esencias (sustancia) y el pensamiento del *cogito*. Tenemos la contraposición lacaniana del inconsciente a la psicología del yo de Anna Freud. Asimismo, hay distintos modos de concebir la temporalidad en la actitud natural. Aunque la deconstrucción derridiana inicial de la noción de tiempo de Husserl insiste sobre todo en una posición de actitud reflexiva, su ulterior filosofía de la temporalidad, y la de la mayoría de la corriente deconstructiva, opone la actitud natural a la actitud teórica. En este caso el punto de vista es principalmente bergsoniano y enfrenta el tiempo como contingencia radical al tiempo como orden abstracto. Como *durée*, la temporalidad de la actitud natural también es aquí el tiempo de la experiencia inmediata (*Erlebnis*). Está desconectada y no

sigue ninguna lógica propia; es contingente y disruptiva; comienza y se detiene a tontas y a locas; hace erupción; sus imágenes o figuras se superponen. Es temporal sin tener absolutamente ninguna clase de organización narrativa; está desterritorializada. Pero en todas estas características de la temporalidad de la deconstrucción es cardinal la *Erlebnis* o experiencia inmediata.

En contraste con la deconstrucción, la hermenéutica —todavía inscrita en el marco de la actitud natural— da acceso a un tipo de temporalidad enormemente diferente. En *El ser y el tiempo*, la noción de temporalidad se concibe según la actitud natural. El tiempo es el horizonte de la *Existenz*, concebido en contraposición a la abstracción teórica de la tradición metafísica. Pero como las cosas se encuentran contra el telón de fondo de un horizonte, el *Dasein* nunca tiene una experiencia inmediata o *Erlebnis*; el horizonte ya media la experiencia. Por ende, esta no debe concebirse como *Erlebnis* sino como *Erfahrung*, siempre ya mediada. La temporalidad de Heidegger debe poco a la intersubjetividad, y el horizonte del *Dasein* es aquello contra lo cual se le desoculta el ser de los entes (*Seienden*, no otros *Daseins*). La temporalidad que forma ese horizonte no se concibe en términos de tradición. Se concibe según la define nuestra finitud con respecto a la muerte. Se concibe desde el punto de vista de nuestra condición de arrojados, nuestro caer y nuestro discernimiento como «proyección». En *El ser y el tiempo*, Heidegger da muy escasa cabida a la intersubjetividad. Sólo la aborda en la pequeña sección sobre el *Mitsein*, de débil desarrollo. Con el perdón de Bauman (1993) y Lévinas, el *Mitdasein* no es aquí primordialmente una cuestión de *Miteinandersein* o un *Miteinandermarschieren* nacional y militarista. El *Mitsein*, como indica Derrida, no es una categoría óptica sino existencial. No obstante, lo importante para nosotros no es que la noción heideggeriana de la intersubjetividad forme parte del tribalismo de la Selva Negra; es que Heidegger tiene en general muy poca noción de la intersubjetividad. Es revelador, además, que aun este breve análisis de ese concepto en *El ser y el tiempo* sea seguido directamente por la ominosa introducción de *das man* (Derrida, 1978b, pág. 319; Heidegger, 1986, págs. 117-8). Cualquiera sea la idea que Heidegger tiene de la *Erfahrung* —en comparación, digamos, con Gadamer (1986, pág. 352 y sigs.;

1989, págs. 346-62) y Schutz (1974, págs. 111-2)—, debemos decir que es bastante individualista. Dado el modelo del mundo como un taller en *El ser y el tiempo*, habríamos esperado una noción de la *Erfahrung* más semejante a la idea alemana corriente del *erfahrender Geselle*, el oficial obrero experimentado. Esa experiencia, esa *Erfahrung*, en contraste con la experiencia inmediata de la *Erlebnis* o el exaltado individualismo del ser-para-la-muerte, es mediada por la «intersubjetividad prolongada» de la tradición (Ricœur, 1981, págs. 127-8). Así, el *habitus* de Bourdieu y la noción de cuerpo de Mauss son «prácticos», y en este sentido la práctica se inscribe en la actitud natural. Pero en esas ideas de la práctica, el cuerpo o el *habitus* no son como un yo o una conciencia enfrentados a la experiencia inmediata. La experiencia siempre está mediada por un cuerpo, un *habitus*, que en sí mismos se aprenden y están imbuidos de intersubjetividad y tradición.

El tiempo contra el ser: Lévinas

La obra de Emmanuel Lévinas tal vez sea una vía de entrada más adecuada a una ética de la diferencia y la deconstrucción. Lévinas apela de manera explícita al «yo-tú» de Buber para construir un concepto de la intersubjetividad que denomina «socialidad». Su trabajo es de manera explícita una ética e incluye una vigorosa noción de la temporalidad que no es, en última instancia, la de la *Erlebnis* o *durée* inmediata ni la de la *Erfahrung*, tal como la describimos antes. Ya hemos dicho que Lévinas hace una lectura intensamente ontológica de Husserl. A la inversa, su lectura de Heidegger es fenomenológica, en cuanto se concentra en el ser de los entes, las estructuras existenciales de estos, más que en la «destinación» del ser. Si en Derrida debe leerse sobre todo la deconstrucción de la dimensión lógica de la fenomenología, la deconstrucción de Lévinas es un desafío literal a la *ontología*. Lévinas admite cierta afinidad con Derrida, pero ve su propia obra como un ejemplo de fenomenología. Quiere «intuir la esencia» de la ontología (heideggeriana). En el transcurso de esta reducción de Heidegger encontrará en cambio la relación «yo-tú» de la ética.

Tras su aprendizaje juvenil de Husserl y Heidegger, que dio sus frutos en *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Lévinas escribió *De l'existence à l'existant*. «Existente y existencia» es, dice, una manera eufónica de hablar del ser y los entes (*Sein* y *Seienden*, el *être* y los *étants*). *De l'existence à l'existant* es el primer gran ataque de Lévinas a la idea de ser. En este libro, el ser se aborda por medio de la noción del *il y a*. Lévinas (1990, págs. 10-1) distingue el *il y a* del *es gibt* heideggeriano, en el cual el ser da en una «plenitud» de «generosidad». Al dar, llena y realiza el ser de los entes, así como el ser del *Dasein*, colmado como la apertura a través de la cual se desoculta el ser de los entes. El *il y a* de Lévinas no es generoso sino vacío y tacatño. También es impersonal, en el sentido en que lo son *il pleut* o *il fait nuit*. El *il y a* está vacío como un desierto y es «obsesivo», «horrible» e «insomne». Se asemeja a un niño que se despierta en medio de una pesadilla y no ve entes sino sombras monstruosas arrastrándose por su habitación (1990, págs. 109-10). El *il y a* es también algo a lo cual los entes no pueden escapar. Sigue a los seres humanos como una sombra.⁶ El *Dasein* es oprimido por el ser de su ente (pág. 94). En rigor, Lévinas se explaya sobre el *il y a* a través de una fenomenología de la pereza y el cansancio (pág. 41 y sigs.).

Pero el ser es más que vacío. Es un *remue-ménage*, como lo denominó Blanchot: un «alboroto», un ajetreo en la casa, un trajín de instrumentos. La vaciedad del ser, del *il y a*, su neutralidad impersonal, es también la de la economía, la posesión, la guerra de todos contra todos de Hobbes y los individuos posesivos del primer liberalismo (Lévinas, 1990, págs. 26-7). En este aspecto, la subjetividad es el dominio del yo sobre el *il y a* anónimo del ser. La subjetividad implica una materialidad y una soledad, no de la infinitud, sino de la inmanencia. «A la luz del conocimiento», dice Lévinas (1983, pág. 13), «la experiencia y la soledad absorben todo lo otro». A su juicio, los entes o existentes no son la condición de posibilidad del ser, sino que el alboroto del ser es ser sin

existentes, ser sin entes. Esto se debe a que la existencia, al devorarlos, niega a los existentes. El ser niega a los entes (o *Seienden*) su alteridad. Les niega las dimensiones no capturadas por su esencia, por su estructura categorial, por su modo de existencia. Como *Dasein* o conciencia, para Lévinas el ser forzaría a los hombres a ser animales «reductores» o «desocultadores trascendentales». El ser niega nuestras partes de existentes humanos que son exteriores a nuestra capacidad como animales desocultadores o reductores.

Hay, sin embargo, una escapatoria, una salida del ser, del *il y a*, en una exterioridad del «Bien» que, como en Platón, está «más allá del ser». Lévinas (1974, pág. 13) subraya que el movimiento mediante el cual un existente se encamina hacia el bien no es el paso a una existencia mejor sino una salida del ser (existencia) y todas sus categorías. E invoca un movimiento fuera de la «representación» de los entes como lo mismo, hacia un deseo más tenue de los entes en cuanto el otro. Esta «desneutralización» del ser, ahora como el otro, ya no está mediada: es «proximal» (1974, pág. 105 y sigs.). En su condición de próximo e imposible de mediar, el otro se convierte en irrepresentable e incognoscible. De tal modo, es «infinito», en el sentido en que son incognoscibles e infinitos la cosa en sí, Dios y la razón. La ética y el bien fuera del ser remiten a la relación del yo (*le moi*) o el *Dasein* con el otro. No se trata de una relación de intencionalidad ni de desocultación mutua, como en el *Mitsein* (Heidegger, 1986, págs. 121-2). Lévinas propone, en efecto, una especie de intersubjetividad en la actitud natural. Pero a diferencia de Schutz o Gadamer, esa intersubjetividad no tiene que ver con conocer, entender o reconocer al otro. Lévinas se autocalifica de «metafísico», y efectivamente lo es en varios sentidos. En primer término, lo es porque su ética es una «filosofía primera». Segundo, moviliza la «infinitud» de la metafísica contra la finitud de la ontología. Tercero, es un humanista. Pero su humanismo se opone al universalismo del humanismo anterior. Se define contra el derecho natural (grociano) de comienzos de la modernidad, el liberalismo del siglo XVIII y el humanismo de Marx (y Feuerbach). El humanismo de Lévinas no es universalista sino proximal. Para él, intuir la esencia o desocultar el ser es ser inhumano. Nuestra humanidad, por el contrario, se encuentra en la

⁶ Las exploraciones de Heidegger y Lévinas presentadas en este capítulo han sido posibles gracias a muchas y prolongadas conversaciones con Mick Dillon y Alistair Black. Las conclusiones que extraigo, empero, son bastante opuestas a las de ambos.

parte sobrante, en nuestra *part maudite*, que escapa a la neutralización del ser.

Lévinas ha caracterizado su obra de la inmediata posguerra en términos del «bien y el tiempo». Las conferencias que conforman *Le temps et l'autre* fueron escritas simultáneamente con *De l'existence à l'existant*. En ellas, el tiempo ya no se refiere a la finitud de la existencia del ser-para-la-muerte, sino al «deseo de infinito». Para Heidegger, el ser no es ni finito ni infinito, mientras que el *Dasein* y la existencia son preponderantemente finitos. El «cuidado», propone Heidegger en la primera parte de *El ser y el tiempo*, es el ser del *Dasein*. La segunda parte del libro está mayormente dedicada a repensar el «cuidado» con respecto al horizonte de la temporalidad. Así, para Lévinas la temporalidad heideggeriana está unida a la autoconciencia del *Dasein*, pues lo que el ser da a este es una estructura temporal de desocultación y autodesocultación. Estas ideas despiertan la ira y la condena de Lévinas. A su juicio, el tiempo no es el horizonte ontológico del ser del *Dasein* ni el tiempo sincrónico en el cual ese *Dasein* se representa. Lévinas fustiga el tiempo heideggeriano como una «dispersión del ser» en el *Dasein*. A su entender, esa temporalidad consiste en «momentos, excluyentes entre sí y cada uno de los cuales empuja al anterior hacia el pasado, fuera de su presencia, pero da empero la idea de esa presencia», sugiriendo «significado y no significado, muerte y vida». Lévinas veía aquí un elemento teológico. Y se declara opuesto a una concepción tan «intelectualista» de Dios, cuyo tiempo como «eternidad es una unidad» y cuya dispersión con carácter «múltiple» en el *Dasein* es un resultado de «la muerte de Dios» (Lévinas, 1983, pág. 9).

Nuestro autor considera que el tiempo fenomenológico y ontológico, la temporalidad de *Erlebnis* y *Erfahrung*, son instancias del «tiempo sincrónico», cuya base es el conocimiento o «representación» del otro. En Husserl ese otro es o bien el flujo de las experiencias inmediatas o los objetos intuidos por el yo. En uno y otro caso, habría efectivamente dos temporalidades: una del yo reflexivo y otra de las experiencias o de los objetos, en los cuales la primera temporalidad «representaría sincrónicamente» a la segunda. En el tiempo heideggeriano, el horizonte de la actitud natural permitiría al *Dasein*, de manera sincrónica, conocer y repre-

sentar los entes. Para Lévinas (1983, pág. 8), en contraste, el tiempo es una «relación diacrónica» de «pensamiento con el otro», en la cual el pensamiento «desea» al otro como «infinito». Según esta concepción, el tiempo «dia-crónico» en oposición al tiempo sincrónico de la ontología impide el conocimiento o representación del otro. También impide la anulación del otro en una «relación de satisfacción» y «goce». Lévinas (1983, pág. 8) habla aquí de una relación con el otro que «significa un excedente de socialidad». ¿Quién es el otro, entonces, y de qué tipo de relación hablamos? El otro no es un ente (*Seiende*), una experiencia o unos objetos, como en Heidegger y Husserl. Tampoco es una conciencia, un yo o un *Dasein*. Para Lévinas, el otro es o bien «Dios» o bien «el otro hombre» (*L'autre homme*). Ya sea deidad o humano, ese otro es infinito en el sentido nouménico de que no es posible conocerlo.

En esta desincronización, el pensamiento no puede representar o conocer al otro. Sólo puede relacionarse con él a través del «deseo». La relación del pensamiento o del «yo» [«I»] con Dios o el otro humano se da por conducto del deseo. Se trata de una relación sensible, a través de los sentidos y no a través de la razón, la ley o la «fe racional». Su lugar clásico es *Temor y temblor*, de Kierkegaard. En esta obra, como en el Antiguo Testamento, Dios se dirige a Abraham, no como si este fuera el yo general, la conciencia trascendental y ni siquiera el «hombre racional». Se dirige a él, por el contrario, en su singularidad de carne y hueso. Abraham no puede eludir su responsabilidad como *Abraham* ante Dios. Debe decir «aquí estoy». Contra lo que podría interpretarse como algún tipo de comunión o pacto con Dios, contra cualquier derecho natural o codificado y contra la razón, se pide a Abraham que sacrifique a su hijo. Y el pedido ni siquiera se le hace por medio de ningún pretexto legitimador basado en la razón o la ley, sino a través de los sentidos, de la voz sensible, del «grano» —en el sentido de Roland Barthes— de la voz de Dios (Bhabha, 1994, pág. 184). Se le hace por conducto de una palabra cuya sensibilidad supera la sentencia y la lógica predicativa. Se le hace a través de una significación singular, determinada y corporal. Kierkegaard entiende esta situación, no como la vergüenza sino como la gloria de Abraham (Rose, 1992, pág. 12). En esa relación entre Dios y Abraham, la Infinitud que es Dios no es un «ser su-

premo», como en las versiones intelectualistas de la tradición judeocristiana. No es en ningún sentido un sustantivo (y tampoco un verbo o un adverbio). Dios, como el Yahvé judío, no sólo no puede ser representado: no puede ser comprendido (*com-pris*). Ni siquiera es posible señalarlo, como en el *Verweisen* de Heidegger. El conocimiento no sólo no puede captar a ese otro, sino que es inadecuado para semejante Infinitud (Lévinas, 1983, pág. 10).

Mi relación con el otro —una relación en la cual tanto el mismo como el otro son «singulares» (es decir, ni universales ni particulares)— carece de términos; es una relación en la que ni el mismo ni el otro son una sustancia. Lo que conecta la temporalidad del «yo» [*I*] con la temporalidad del otro no es la intencionalidad, sino «un hilo, un tenue hilo». En este caso, el «yo» [*I*] está tan próximo al otro que la significación no puede mediar. Debe ser inmediata; debe ser altamente motivada. Debe ser más afín al índice que al símbolo o el ícono. Debe ser más proximal que el índice, y aún más inmediata que una señal. Es, como dice Lévinas, una relación con el «rostro» del otro, con la «piel» del rostro del otro. Esa significación no discursiva ni figurativa trata con significados que, señala Lévinas, son *non-figurés*, es decir, no pueden inscribirse por separado. Es una significación entre cuerpos que no son sustancias y, por lo tanto, no pueden asignarse a las posiciones de los hablantes en los discursos.

En la mayoría de los casos, y pese a su proximidad y singularidad, el otro de Lévinas es muy abstracto en términos de su naturaleza específica. El otro es Dios o *l'autre homme*, un rostro que al mismo tiempo es singular y carece de nombre. No obstante, el autor insiste en que el otro es un «excedente de socialidad» más allá del concepto. Ese excedente (1983, pág. 8) es un «conjunto de figuras de socialidad que encuentran el rostro del otro hombre: erotismo, paternidad». Para Lévinas, lo diacrónico describe la relación de pensamiento «con la otredad [*autrui*]: lo femenino, el niño, la fecundidad del yo». En ellos, el bien —«y no el éxtasis en el cual el mismo se absorbe en el otro»— «es articulado por la trascendencia del tiempo» (1983, págs. 13-4). En opinión de Lévinas, lo que «abre» el tiempo es esa alteridad trascendental. Y la alteridad temporal no entiende la diferencia, como lo hace el logocentrismo, en función de diferentes

atributos poseídos por sustancias similares, sino como diferentes «contenidos». De tal modo, Lévinas no interpreta la femineidad como una diferencia de calidad en los seres humanos, sino como una alteridad radical de las mujeres con respecto a los hombres. Lo ético en «la excepcional epifanía del rostro» (1983, págs. 14-5) depende de esa sensual *socialité à deux*. Aquí, la «irradiación [*rayonnement*] de lo ético en el erotismo» se ejemplifica en la alteridad de lo femenino, la «epifanía del rostro» en la cual la alteridad está «contenida» en el «no matarás».

Conclusiones

¿A qué tipo de tiempo se refiere Lévinas? Se trata, en primera instancia, de un tiempo constituido en oposición no sólo al historicismo sino a la propia historia. Para Lévinas, la historia queda relegada al reino del *il y a*. Lo que llama «ileidad» es exterior a todo eso. Es exterior al reino público de la historia. De allí, quizás, el lugar de las incursiones de la ileidad en la «esfera privada», la fecundidad, las generaciones, la familia y lo femenino. El reino público es gobernado por el principio de la reducción, por la economía, por el «todos contra todos». La temporalidad, en oposición a la historia, sólo está «abierta» cuando hay ileidad. Además, aun en la privacidad y sensualidad de lo femenino, la «epifanía del rostro» «contiene» el «no matarás», también sensual y revelacional, pero de otra manera. La temporalidad que ello invoca no es tanto la temporalidad disyuntiva de la *durée* de Bergson (y Derrida) como la escatología. La temporalidad del bien encuentra su determinación en la revelación y la redención última. Aquí reside la ileidad, que es «más antigua», más «primordial» que la ontología. De ese modo, Lévinas dice que la ontología o la tradición son tan racionalistas, tan cognitivistas, tan epistemológicas como la modernidad. Y que la historia —sea en la tradición o la modernidad— debe ser rechazada en beneficio de ese momento primordial del tiempo del otro.

Pero, en verdad, ¿qué antigüedad tiene el momento primordial, sensual y singular de la revelación de Lévinas, y el tiempo escatológico que constituye? No es este el lugar para

adentrarnos en una discusión, pero sí para hacer algunas sugerencias, acaso sociológicas. ¿Es ese momento más primordial que la tradición, pese a su insistencia en la proximidad sensible contrapuesta a la mediación del derecho racional? ¿O es, en cambio, «postradicional» en el sentido weberiano? ¿Está más vinculado a la temporalidad de las religiones mundiales? A despecho de su insistencia en la proximidad y materialidad de la palabra de Dios, ¿es entonces «onto-teológico» o lo que los sociólogos, en la huella de Weber, denominan «religioso-metafísico», aspecto en el cual la metanarración de la historia secular es culturalmente prefigurada por el «gran metarrelato» de la redención y la revelación? ¿No es probable que su insistencia kantiana en la infinitud y la incognoscibilidad de lo ético refuerce este tipo de lectura de Lévinas? ¿No estamos de vuelta, al menos en un sentido muy importante, en la ética y los metarrelatos abstractos e infundados? ¿No será la deconstrucción, en su versión lévinasiana, igualmente inadecuada para concebir la solidaridad?

En este capítulo he argumentado sobre los límites de la filosofía de la diferencia. Gillian Rose (1992, págs. 263-4) consideró muy atinadamente que el inconveniente de esta ética y política de la deconstrucción radica en la «singularidad» misma de su *problématique* en oposición a la dicotomía entre universalismo y particularismo del logocentrismo. En este caso la deconstrucción es la dialéctica negativa, la heterodoxia de lo singular profético. Y esto constituye al mismo tiempo la riqueza y los límites de la teoría de la diferencia. Esa bilateralidad se ejemplifica en lo que es, en verdad, una de las vetas más ricas del replanteo de la cultura política contemporánea en el marco de la deconstrucción: la teoría poscolonial. Homi Bhabha (1994, pág. 142 y sigs.) propone una política de la temporalidad, de «narración de la nación». Propone una temporalidad situada dentro del límite derridiano, en el «entre-medio» [*in-between*] de la historicidad de los relatos «pedagógicos» totalizadores de la nación y la temporalidad disyuntiva, diseminante y «performativa» del otro excluido de ese relato. Como alteridad, como diferencia, el otro no puede ser conocido por el mismo. La obra de Bhabha es original y provocativa, y su idea del límite como entre-medio de los pueblos occidentales y poscoloniales se anticipa a las concepciones de Derrida y Lévinas sobre el «lími-

te» en términos de exterioridad abstracta. No obstante, el relato pedagógico se asemeja al *il y a* atemporal pero histórico. Las incursiones disyuntivas performativas se asemejan a la ileidad. El otro poscolonial de los relatos nacionalistas de universalismo no es lo particular, sino lo *singular*.

No hagamos de este capítulo un alegato por lo universal del modernismo ni lo «singular» posmoderno, sino por ese particular. Entendamos la diáspora poscolonial no sólo en términos de «rutas» sino también con referencia a las «raíces» (Clifford, 1997). No entendamos el reino del ser, incluidas las instituciones, las comunidades, la economía, el espacio de la vida cotidiana, como la esterilidad del *il y a* sino como la plenitud del *es gibt*. Lo que milita contra la solidaridad, contra el «nosotros», es el incesante construccionismo de la deconstrucción. Por eso no sólo se construye el género; también se construyen el sexo, la ciencia, la identidad, los objetos. Pero ¿qué pasa con el *es gibt*? ¿Qué pasa con «lo dado»? Sólo algún tipo de eso dado puede explicar que hayamos nacido o sido arrojados (o que nosotros mismos nos hayamos arrojado) en un conjunto de formas de vida ya existentes. Sólo eso dado puede dar razón de nuestro *habitus* y de que somos nuestras prácticas. Los seres humanos no son sólo individualistas singulares, sino que junto con sus construcciones están sustancialmente enraizados en esta suerte de «eso dado». Sin un arraigo de ese tipo, sin alguna plenitud de formas de vida que nos colmen como sujetos, no es posible ninguna comprensión, ningún reconocimiento, sea del mismo o del otro. Sin algún tipo de «eso dado», los valores no pueden ser sino meras normas de procedimiento. Pero ¿quién es entonces el dador de eso dado? No es preciso que sea Dios, Cristo, el Estado o la familia. Tal vez todos seamos potencialmente dadores de eso dado, de *die Gabe* o «el don». Tal vez lo dado tenga que ver con la reciprocidad del intercambio simbólico. Pero ¿cómo puede ser esto posible en una época que no es de intercambio simbólico sino de símbolos digitalizados muertos, y no de formas de vida sino de un *habitus* virtualizado? Espero que en el presente capítulo hayamos dado algunos pasos, al menos, para comenzar a problematizar la cuestión. Este capítulo y el anterior —y su análisis centrado sobre todo en Heidegger, Derrida y Lévinas— han abordado la crítica. Pero fueron exploraciones no tanto de la crítica de la información como de

la crítica de la ideología. Esta no es, desde luego, la crítica de la ideología más clásica y dialéctica con la que estamos familiarizados gracias a Marx, Gramsci y los teóricos críticos alemanes: Adorno, Marcuse y Habermas. Se trata, en cambio, de una crítica kantiana, una crítica aporética que supone la imposibilidad de resolución. La observación que quiero hacer al concluir estos capítulos es que la crítica de la ideología es al mismo tiempo la crítica de lo simbólico. Ese fue el aporte teórico central de *Hegemony and Socialist Strategy*, de Laclau y Mouffe (1986), que tanto pasmó a la izquierda clásica a mediados de la década de 1980 y sigue ejerciendo hoy una gran influencia. Ese libro replanteó la ideología y la noción gramsciana de hegemonía mediante el recurso a lo simbólico de Lacan.

Por nuestra parte, ni siquiera hace falta que empecemos por lo simbólico de Lacan. Hay un linaje de lo simbólico desde *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim hasta la individualización en el psicoanálisis francés de lo que antes era simbólica social, pasando por las estructuras simbólicas de Lévi-Strauss. Pero fue Durkheim —y los sociólogos lo sabrán por instinto— quien completó las superestructuras de Marx, las nunca muy bien elaboradas superestructuras ideológicas de Marx, con sus *Formas elementales* y sus *Clasificaciones primitivas*. Vale decir: al sofisticarse, la teoría de la ideología se convierte ya en una teoría de lo simbólico. En este aspecto, el centro del escenario no es ocupado por Durkheim sino por Durkheim y Mauss, porque el coautor de las *Clasificaciones primitivas* elaboró la idea de una simbólica social en su noción del don. En ella, el intercambio de dones es intercambio simbólico. Es el fundamento del lazo social. Este lazo social nada en el mar de lo simbólico, de la ideología. Ahora bien, no digo que la teoría de la hegemonía —que en su forma desarrollada reelabora la noción de ideología como lo simbólico— es errada. Digo que se adapta más al capitalismo manufacturero y la *Ideologiekritik* que a la crítica-de-la-información de nuestros días. Sostengo que vivimos en una era poshegemónica:⁷ que hoy necesitamos otros conceptos para entender la política y el poder.

⁷ Agradezco a Nancy Fraser por aclarar mis opiniones sobre este punto.

En el registro de la crítica-de-la-ideología hay dos salidas. Uno puede argumentar, como Marx o Habermas, que una simbólica nacional particular o un conjunto particular de estructuras simbólicas asociadas a un modo dado de producción deben criticarse desde el punto de vista de un universal, como la hegemonía proletaria o la formación discursiva de la voluntad. La otra salida es a través de la suerte de aporética del conflicto o la contradicción irresoluble de Laclau y Mouffe y, para el caso, Lévinas y Derrida. Pero aún estamos en el registro de lo simbólico y la *Ideologiekritik*. Ahora bien, el quid de la *Informationskritik* consiste en no ser ni dialéctica ni aporética y no tener nada que ver con la ideología o la hegemonía. La crítica-de-la-información no se produce en lo simbólico sino en lo real. La formulación original y más vigorosa de lo real en este sentido se debe, desde luego, a Bataille, en su encuentro con Durkheim. De allí su lectura deliberadamente tergiversada del «Ensayo sobre el don» de Mauss (Le Breton, 1997). Para el durkheimiano, el intercambio de dones de Mauss constituía el lazo social (*lien social*) y, por así decirlo, ocurría dentro de lo simbólico. Era el componente de «acción» que garantizaba la reproducción de la estructura, de las estructuras simbólicas. Bataille, por su parte, no estaba interesado en el lazo social. O, mejor dicho, sus exploraciones siempre se encontraron el lugar donde el lazo social no estaba. Por eso su énfasis en las competencias de dispendio y gastos en el intercambio de dones, que hacían imposible la reproducción y violaban lo simbólico en todos sus acepciones. Este es el exceso de Bataille: el espacio original de lo real.

La crítica-de-la-información, por su lado, no remite a las luchas simbólicas e ideológicas ni a las comunidades imaginadas. Las políticas de la información no se dan en lo simbólico o lo imaginario sino en lo real. Con seguridad, lo real excede las simbólicas nacionales e individuales. Pero su espacio no es sólo un espacio de exceso. Lo real es un espacio de *comunicación*. Y esto es lo que erige a Niklas Luhmann en el sociólogo paradigmático, y junto con Deleuze, en el pensador paradigmático de la era de la información. Luhmann entendió que el mismo lazo social ya no tiene que ver con el intercambio en lo simbólico sino que ha asumido las proporciones de la comunicación. Aquí, el lazo social se comprime y dilata al mismo tiempo. Y la comunicación es el tejido de lo

real. Las políticas de la información se producen de concierto con la comunicación. El argumento de este libro es que en la era de la información los medios de producción son desalojados de su lugar central por los medios de comunicación; y las relaciones de producción, por las relaciones de comunicación. La comunicación se entiende aquí en su sentido más lato. La lógica de los flujos es la lógica de las comunicaciones. Con la dominación de la producción hay una política de luchas en torno de la acumulación (de capital). Con el predominio de la comunicación, esa política de luchas no se da en torno de la acumulación sino de la *circulación*. El capitalismo manufacturero privilegia la producción y la acumulación; la sociedad red privilegia la comunicación y la circulación.

En la era de la información, la lógica de los flujos fractura y fragmenta parcialmente lo simbólico, tanto en el nivel nacional como en el nivel individual. En reemplazo de las instituciones clásicas del sistema social lineal se instalan ensamblajes sociotécnicos no lineales. El sistema social lineal de Talcott Parsons es desplazado por el sistema no lineal de Luhmann. La linealidad de la reproducción de lo simbólico es desplazada por la no linealidad de lo real. Hay un tránsito del sistema social lineal de Parsons y la linealidad de la tecnología en Marx a la fusión de lo social y lo técnico en un sistema no lineal, un ensamblaje no lineal. Estas reterritorializaciones —sean sistemas operativos, directores, instancias posnacionales de derechos humanos, la familia dispersa, la empresa heterárquica, los bloques comerciales supranacionales— son más o menos no lineales por ser en parte autocausantes o, en términos de Luhmann, «autopoiéticas». Son autocausantes, sobre todo, gracias a la reflexividad: gracias a la observación, la descripción y la comunicación. La autocausación es el circuito de retroalimentación de esos ensamblajes no lineales. Mediante los circuitos de retroalimentación, estos regulan los flujos. Aceleran, bloquean, reencauzan, solidifican los flujos (De Landa, 1997). El circuito de retroalimentación es el sitio de la crítica de la información. Lo simbólico se relaciona con el afuera como un mundo externo, y lo conoce por medio de categorías y clasificaciones. Cuando lo simbólico cede el paso al predominio de la comunicación (y lo real), la lógica de la clasificación desaparece. El afuera ya no es el mundo externo, sino

«ruido». Los ensamblajes sociotécnicos no lineales convierten este ruido en información por un proceso de selección.

Ahora bien, hay una estrecha homología entre el tríptico lacaniano de lo simbólico, lo imaginario y lo real y el símbolo, el ícono y el índice de Peirce. Aquí lo real es indicativo. Y en términos de la crítica de la información, el meollo de los capítulos 7 y 8 es que Derrida, Heidegger y Lévinas recorrieron un largo camino en ese rumbo. Una buena parte de esos capítulos se dedicó a explicar la importante dimensión de lo indicativo en su obra. Para Derrida y Lévinas, lo indicativo es lo que queda, el resto, el complemento sobrante tras la reducción fenomenológica. Luego de la intuición de las esencias hay un resto que no puede determinarse y ni siquiera imaginarse. Tal vez pueda abordárselo como el índice de una manera táctil, al igual que «el rostro» de Lévinas. Ese resto es el fragmento de accidente o contingencia que excede la reducción. Es lo que se resiste a la reducción. Tras la descripción de la estructura ontológica de la cosa en sí, queda un aspecto contingente de la cosa (y del humano). Esto significa ya una salida de lo simbólico, para entrar en la indicatividad real del orden de la información. Casi cuatro décadas después de su crítica de Husserl, Derrida (1996) lanzó en *Mal de archivo* una crítica similar de lo simbólico. El archivo es para él lo simbólico, pero se apoya en sus condiciones de existencia en lo real. Lo simbólico se asocia a la pulsión sexual; lo real, a la pulsión de muerte. Lo simbólico reemplaza la reducción fenomenológica. El exceso de la reducción está en el índice; el exceso de lo simbólico, en lo real. Heidegger, como hemos visto, va aún más lejos en su concepción del signo en *El ser y el tiempo*. Interpreta el índice como señal. Esta señal está, por decirlo así, en todo un complejo maquina de útiles, cuyos elementos mantienen entre sí una relación de fijación de signos. Para Heidegger, esto es la esencia ontológica del signo. Para nosotros, lo dice todo sobre la era de la información.

No obstante, Derrida, Lévinas y más recientemente Slavoj Žižek (1989) nos dan una política de lo real como crítica de lo simbólico, el índice como crítica del símbolo. Para todos ellos es preciso que la arena de la política sea el pliegue, la frontera, el tercer espacio divisorio de lo simbólico y lo real. En estas relaciones de poder, la dominación se ejerce a través de lo simbólico (o ideología); la resistencia, a través de lo

real. En ese sentido, a pesar de todos sus importantes aportes a nuestra comprensión de la crítica de la información, estos pensadores siguen atrincherados en una lógica de la crítica de la ideología. En la política de la información, como veremos, tanto la resistencia como la dominación se ejercen a través de lo real. En los flujos, en las redes de comunicación, no sólo está la resistencia sino el poder mismo.

9. Crítica de la representación: el materialismo espacial de Henri Lefebvre

Los capítulos 7 y 8 se ocuparon menos de la información que de la crítica. Fueron ensayos de dialéctica crítica. Como tales, adoptaron la forma de un desafío a la *aporética* crítica del posestructuralismo y en particular a la teoría de la diferencia. La *aporética* habla el lenguaje de lo infranqueable, lo irreconciliable y lo indecible. La dialéctica no se refiere necesariamente a la resolución de las contradicciones. Sin embargo, siempre se ocupa del *fundamento*. La dialéctica es el fundamento de la subjetividad en la historia, la socialidad, la tradición. Se ocupa del fundamento de la ética en las costumbres cotidianas. La teoría de la diferencia tiene sus aporías originales en la oposición entre significante y significado, que en su raíz es para Derrida, como vimos, la aporía de la «expresión» y la «indicación» en el signo fenomenológico. En sus contactos ulteriores con la ontología, Derrida descubrirá esta aporía entre ser y entes. Si Heidegger es más bien el dialéctico que busca un fundamento del ser en la estructura ontológica de los entes, Derrida considera mucho menos factible esa tarea. Ve antagonismos, tensiones y la imposibilidad de ese fundamento. Otro tanto puede decirse de las consideraciones sobre la relación entre «el mismo» y «el otro». Estamos otra vez ante una brecha imposible, infranqueable. La diferencia, sin embargo, no es el otro. La diferencia es la propia brecha. Es la aporía. La diferencia no es ni el mismo ni el otro, ni el ser ni los entes, ni el significante ni el significado. En cada uno de esos pares, es la aporía del primer y el segundo término. Es la tensión irresoluble, la indecidibilidad. Se convierte en diferencia por ser también siempre temporal e implicar una demora o un rodeo. La diferencia es la aporía, para Derrida más fundamental que cualquiera de sus dos términos. No es, como en Hegel y la lógica clásica, la negación de la identidad. Es la brecha entre presencia (el mismo) y ausencia (el otro). Es

«el pliegue» o la «condición límite» entre presencia y ausencia. Es la condición primordial de posibilidad de la presencia y la ausencia. Para Derrida, la crítica es siempre descubrimiento de la aporía. A su entender, el método crítico es el método de la deconstrucción: vigilancia constante en busca de la aporía. La crítica es deconstrucción y la diferencia es la aporía.

Los orígenes de la crítica están, por supuesto, en Kant. Su método crítico también procedía a encontrar aporías. La aporía original es la aporía de la razón: la existencia de una tensión insalvable entre el «entendimiento» (cognición), por un lado, y la razón (ética), por otro. El entendimiento corresponde a la esfera de la necesidad y la razón (ética), al reino de la libertad. Así, la primera crítica de Kant (*Crítica de la razón pura*) abordó principalmente el entendimiento, mientras que la segunda (*Crítica de la razón práctica*) se ocupó de la razón y la ética. La tercera (*Crítica del juicio*) reformuló la aporía y fue un intento de tender un puente por intermedio de la facultad del juicio. En la primera crítica, la razón es sobre todo instrumental, una instrumentalidad; en la segunda, es una finalidad.¹ La tercera crítica fue un intento de encontrar un puente para la aporía. Meta que se alcanzaría mediante el hallazgo de la razón en la naturaleza, es decir, por el abordaje de la naturaleza (el arte) como una finalidad (Lyotard, 1994). No obstante, todo intento de tender un puente sobre la aporía conducía a una nueva aporía. La aporía de la razón también es la imposibilidad de los puentes entre la «intelección», por un lado, y la intuición, por otro (Gasché, 1986). Vuelve a surgir un tercer término en el intento de salvar esta brecha: la «imaginación». Y se descubren nuevas aporías. Lo que queda es indecidibilidad, imposibilidad de ir de un punto a otro.

La crítica que he preferido en estos capítulos no es aporética ni deconstructiva, sino hegeliana. He defendido el fundamento de la ética en la vida ética, y de la significación en la historia. Para Kant (y la teoría de la diferencia), el mismo y el otro están en yuxtaposición aporética. Para la dialéctica, se enfrentan en el *Herrschaft und Knechtschaft*, el amo y el esclavo de Hegel. Al estar uno frente al otro, existe la po-

¹ Esto corresponde, desde luego, a la contradicción de razón instrumental y racionalidad sustantiva en Max Weber y la teoría crítica de la Escuela de Francfort: Adorno, Horkheimer, Marcuse y Habermas.

sibilidad de lucha, pero también de reconocimiento (Honeth, 1995; Yar, 1999). En este caso, el mismo y el otro son algo más que radicalmente incognoscibles entre sí, como en la aporética de Lévinas (capítulo 7). El reconocimiento supone al menos posibilidades de traducción de ciertos fragmentos de un horizonte compartido. Sin ello son imposibles la vida ética y la socialidad, sobre todo entre individuos de distintos antecedentes. Y sería imposible un auténtico multiculturalismo. En este contexto, la dialéctica —y la problemática del reconocimiento— caracterizaría al sujeto por la falta, la vulnerabilidad y la apertura.² En comparación, el sujeto aporético parecería cerrado, e incluso encerrado en sí mismo.

La dialéctica es, por supuesto, la base de la crítica de la ideología, como crítica en la sociedad industrial nacional. El interrogante es si puede funcionar como una crítica de la información. Tanto la crítica aporética como la crítica dialéctica suponen la posibilidad de un lugar trascendental desde el cual pueda plantearse. La cultura global de la información tiende a devorar este orden trascendental en su inmanencia y en la indiferencia de la informacionalización general. Así, el capítulo 7 abogó por la crítica a través de la socialidad. Pero ¿qué pasa cuando la socialidad misma se reticula (Wittel, 2000)? ¿Qué pasa cuando la socialidad misma es devorada por el orden de la información? ¿Qué pasa cuando la socialidad es mediada por máquinas inteligentes? ¿Cuando se convierte en una socialidad de interfaces? El capítulo 8 abogó por la crítica a través de la «intersubjetividad prolongada» de la tradición. Pero ¿qué sucede cuando el pasado de ese horizonte se olvida y la intersubjetividad prolongada se convierte en una extensión hacia el futuro? ¿Qué pasa cuando la contingencia del futuro desplaza el orden del pasado, que deja de constituir nuestros supuestos compartidos de fondo? Al parecer, tradición y tecnología ya no están contrapuestas en la era de la información. Se funden, al contrario, como ocurre en la arquitectura de Daniel Libeskind (2000). Libeskind no interpreta su Museo Judío de Berlín en contraposición a la tecnología y el orden de la información; antes bien, ve el museo mismo como tecnología. En este caso, la tecnología y la memoria están más o

² Lacan sufrió la influencia fundamental de la dialéctica del reconocimiento de Hegel. Su sujeto se constituye a través de la falta.

menos fusionadas: aun cuando la memoria se codifique como una falta, un vacío. Tras abordar la crítica dialéctica en términos de socialidad y tradición, ahora la consideramos en términos de *materialidad*. El intento de fundar una crítica dialéctica en la materialidad es la obra por excelencia de Henri Lefebvre. Su materialismo es una dialéctica de la práctica espacial. Como dialéctica es en todo sentido, según veremos, una crítica de la representación. El *ethos* de la «materialidad», de la «tactilidad», de lo que Lefebvre llama lo «gestual», lo «ctónico» y lo «subterráneo» en su dialéctica, hace que su teoría del espacio se adapte de manera ideal a la crítica de la información.³

Organismos en el espacio

En *La production de l'espace*, Henri Lefebvre nos presenta un modelo básico acabado de la orientación de los organismos en su mundo. Para el autor, la condición organizmática es una metafísica del espacio. Su idea es efectivamente una metafísica de la producción del espacio, basada en el criterio de que los organismos se orientan en el mundo «produciendo espacio». Es una metafísica más ambiciosa que la de Nietzsche, en la cual la voluntad de poder del organismo humano le permite sobrevivir en el medio ambiente gracias al uso de sus categorías lógicas. Va más allá de la metafísica marxista de la dominación de los agentes sobre las cosas, el dinero y los medios de producción. Para Lefebvre, sobrevivir y prosperar no implican disponer del poder a través de las moralidades esclavas o sobre los medios de producción; se trata, antes bien, de una cuestión de orientación en el mundo, de orientación en el mundo de la vida. Todo consiste en encontrar nuestro rumbo en el mundo, y más específicamente la orientación en el espacio. Para Lefebvre nos orientamos en el mundo mediante la *producción* de espacio.

En esta orientación en el mundo, la capacidad de navegar es previa a la posibilidad de significado. Esta navegación corporal es también una cuestión de *poder*. ¿Qué clase

³ En Shields (1998) se encontrarán consideraciones más generales y profundas sobre la obra de Lefebvre.

de poder? La metafísica de Lefebvre es mucho menos humanista que la de Marx. E incluso menos humanista que la de Nietzsche. En rigor, el modelo utilizado por el autor para la orientación y producción del espacio en todos los organismos es *la araña*. Su punto de partida es la araña: su modo de orientarse en el mundo mediante la producción del espacio. En esta actitud Lefebvre no difiere mucho de sus contemporáneos, entre ellos Roger Caillois, un autor influido por el surrealismo que se había unido a Georges Bataille en el famoso Collège de Sociologie (Von Grunebaum y Caillois, 1967).⁴ No difiere mucho de la primitiva fascinación de Jacques Lacan por los animales y los espejos (Jay, 1993). El caso paradigmático de Lefebvre para la producción del espacio es el de este no-humano, esta araña que lo produce para orientarse, a partir de un principio de mimesis. Por medio de la mimesis, por medio del reflejo y la imagen de su propio cuerpo, el organismo —en este caso la araña— extiende ese cuerpo a través del espacio, a través de lo que Lefebvre llama una serie de «simetrías y disimetrías». Teje su tela a través del espacio, produciéndolo y conquistando poder sobre él en una serie de espejos, simetrías y disimetrías. La araña de Lefebvre es un cuerpo que se orienta en el mundo *extendiéndose* a él. Merced a la producción del espacio, un cuerpo se extiende por el mundo copiándose simétrica y disimétricamente en su red y ocupando espacio (Lefebvre, 1986, pág. 75).

La metafísica del espacio de Lefebvre es una mimesis, en la cual todos los organismos o al menos todos los animales producen espacio. Una mimesis que mediante las simetrías y disimetrías —mediante una serie de movimientos de autorreflexión del cuerpo— produce una red, un *imaginario* espacial. Según el modelo del primer Lacan, los animales pueden tener imaginario, basado en los órganos de los sentidos y la mimesis. Al tejer la red, los organismos también tejen su imaginario y extienden su poder a una porción del espacio. En todos los organismos hay una mimética del espacio. En el caso de esa clase muy especial de seres que son los seres humanos, dicha mimética se convierte también en una *poética* del espacio, en la cual la orientación en el mundo es asimismo una cuestión de *significado*. Para que haya

⁴ Agradezco a Celia Lury por haberme introducido en la obra de Caillois.

significado, los organismos deben simbolizar: deben tener una simbólica. En *La poética del espacio* de Gaston Bachelard, el inconsciente es primordialmente espacial y construye de manera corporal su poética en los escondrijos y las grietas, los armarios, gabinetes y cajones de la casa de la infancia y la memoria de la niñez (Game, 1995). La memoria inconsciente y espacializada es entonces la condición de la actividad del yo adulto. La infancia ha tejido una red de investiduras afectivas en los espacios privados. Ha producido concretamente espacio, una simbólica espacial. Lo que vale para la memoria individual es válido para las comunidades de organismos humanos, para las tribus, las ciudades o las naciones. Las comunidades tienen recuerdos colectivos, inconscientes o tácitos. La memoria colectiva o comunal es profundamente espacial, con raíces en mitos de producción original del espacio, que son orígenes de naciones. La producción comunitaria mítica y original de espacio es la materia del imaginario tribal, la poética de la simbólica nacional.

El cuerpo

La production de l'espace es una crítica del estructuralismo. El antiestructuralismo de Lefebvre tiene su base en lo que el autor llama *habitus* y define en contraposición a *intellectus*. Esta noción de *habitus* se refiere a una práctica vivida. *Habitus* (y *habiter*) puede tener dos significados posibles. Por un lado, puede remitir a un conjunto de significados agrupados en torno del hábito. Esta es la idea presente en los primeros trabajos de Pierre Bourdieu (1977), fundada en la noción de técnicas corporales de Marcel Mauss. Sus supuestos subyacentes son el intercambio simbólico y la intersubjetividad. Pero *habiter* también significa vivir en alguna parte, y en ello se concentra Lefebvre. *Habitus* es para él el espacio vivido, las prácticas espaciales vividas. En ese contexto, vivir significa mucho más que residir. La idea de lo vivido de Lefebvre tiene su origen en la tradición de la *Lebensphilosophie*, el vitalismo de Nietzsche y Bergson. Su *habitus* se asemeja a la idea nietzscheana del cuerpo.

La noción lefebvrina de cuerpo es naturalista, un aspecto que el autor destaca repetidas veces en *La production*

de l'espace. Como la voluntad de poder de Nietzsche, se basa en una metafísica de la existencia prehumana y los cuantos de energía. La pieza clave de la teoría del espacio de Lefebvre son sus tres famosos tipos: 1) la *pratique spatiale* (práctica espacial); 2) las *représentations de l'espace* (representaciones del espacio), y 3) los *espaces de représentation* (espacios de representación) (1986, págs. 48-9). El término fundacional de los tres es el primero, la práctica espacial, basada en una concepción naturalista de la subjetividad. Su fundamento es la subjetividad no-humana de la araña, que teje su tela, urde y crea su red, «segrega» su red, su reticulado, en la «apropiación del espacio». Lo hace a través de los ritmos naturales de la vida, creando senderos y lugares al mismo tiempo que redes. La araña produce, segrega espacio de su cuerpo, trabajando por medio de simetrías y asimetrías ya programadas en él. Los cuerpos humanos, los cuerpos comunitarios y los cuerpos sociales también segregan senderos, lugares, nodos, límites. Segregan rutas y raíces: producen espacio a la vez que se apropian de él.⁵ Esto es *práctica espacial*.

Para Lefebvre, en el comienzo no era el signo sino el cuerpo. La materialidad, la tactilidad, la textura del espacio es el lugar desde el cual Lefebvre puede poner en tela de juicio la representación. Para Lefebvre, el signo o discurso está atado a representaciones del espacio destructoras de la vida y no a la práctica espacial. El signo y la representación tienen sus orígenes en el espejo, un objeto material, que nos muestra como si fuéramos otros; nos representa a distancia. El espejo, cuyo precursor es nuestro reflejo en un arroyo o un río, guarda una simetría de imagen y original cuyo modelo es la simetría corporal de la araña secretora de una tela. Para Lefebvre, esas representaciones y símbolos son inevitables; no son de por sí perniciosos si no logran imponerse. El problema surge cuando las representaciones se separan de la práctica (espacial) vivida para luego dominarla. De suceder así, la muerte se impone a la vida, así como en el capitalismo el trabajo muerto domina el trabajo vivo. Cuando la representación es una extensión de la práctica vivida, cuando es contigua a esta y continua con ella, el producto son los «espacios de representación».

⁵ Véase Clifford (1997).

El naturalismo de Lefebvre está cubierto por lo que podríamos llamar una «energética». Esta se deriva de una idea de Bataille de estirpe nietzscheana, la de microenergías del cerebro, cuantos de información y energías masivas o gastos energéticos excesivos (1991, págs. 176-80). Medidas en calorías, esas energías son las energías del desear, matar y producir. Lefebvre discrepa con las nociones funcionales de la reproducción de los cuerpos o sistemas y, en cambio, hace hincapié en el exceso de energía en cuestión. Ese exceso lleva a la expansión de la reproducción y la apropiación del espacio. El exceso de Bataille también es despilfarro: gasto improductivo de energía que no expande el sistema sino que escapa a su economía, su *oikos*. Los «espacios de representación» de Lefebvre son espacios de exceso. Bataille sabía que en las formaciones precapitalistas ese despilfarro, ese gasto inútil, se destinaba a monumentos, iglesias y realizaciones esplendorosas. Asumía la forma de los juegos del anfiteatro y la guerra como celebración. Este tipo de gasto crea los espacios lefebvrianos iniciales de representación: en la escultura griega, la cripta románica y la aguja gótica. En ellos, el pueblo o la ciudad es *imago mundi*: imagen del mundo, directamente derivada de las prácticas espaciales del campo circundante. En el capitalismo, sin embargo, cualquier exceso de esa naturaleza se reabsorbe en la reproducción de la economía. Dominan ahora las energías lefebvrianas (y batailleanas) de los signos muertos de la información, puestos bajo el signo del capital. Y esto destruye los cuantos masivos de energía del exceso y el gasto.

El signo

La ciudad no es para Lefebvre algo que deba «leerse». La práctica espacial no es una práctica significativa. En rigor, para el autor la noción peirceana de «práctica significativa» es una contradicción en los términos. A su juicio, el signo se contrapone a la práctica. El signo implica un «espacio mental», la representación del espacio, y las representaciones del espacio matan las prácticas espaciales. Así, el signo es *intellectus*, en oposición al *habitus* de la práctica. El signo fija, es estático y asfixia el devenir del espacio vivido. ¿Qué

clase de significación se desprende de la producción del espacio? En su análisis inicial del cuerpo, Lefebvre considera varios tipos de significación y se concentra en los sentidos. Señala que el sentido del olfato no puede dividirse en oposiciones binarias y, por lo tanto, es incapaz de constituir un sistema significativo. El sentido del gusto, al contrario, puede constituir un sistema primitivo. Lefebvre separa estos sentidos «táctiles» —incluidos el tacto y el oído— de lo que denomina «sentido visual». Habla de una arquitectura basada en la tectónica, más que en el carácter visual de la fachada. Bajo la rúbrica del sentido visual incluye tanto la imagen como la palabra. Se trata de sentidos abstractos que en el capitalismo colonizan los otros sentidos. Cualquier nueva práctica espacial, cualquier nuevo espacio representacional, deberá recuperar lo táctil contra este predominio (Lefebvre, 1986, págs. 232-3).

La semiótica incluye la significación simbólica, a través de la palabra. Incluye la significación icónica con respecto a lo visual. E incluye, para terminar, la significación indicativa, definida por contigüidad y a menudo en términos del sentido del tacto. Pero estos tres modos de significación son también regímenes de representación, y en primera instancia Lefebvre quiere evitarlos. Para él, la tactilidad es aún más básica, más corporal, más natural. Relaciona la mano y no el ojo, subraya el autor, con una materialidad que no es la del significante sino la del trabajo material con herramientas y explosiones de energía corporal. Esto es tactilidad en acción, en un trabajo encaminado, naturalmente, a la supervivencia. Esa tactilidad, producto de «masivas» movilizaciones de energía corporal, deja «huellas» en el espacio físico. Pero estas huellas no son signos en absoluto (Lefebvre, 1991, pág. 17). Más adelante, esas huellas macizas: esculturas, chozas, herramientas y cosas por el estilo, pueden convertirse en símbolos. Lefebvre señala que el laberinto (que llegó a ser un símbolo) fue en un primer momento una fortaleza militar. El autor no contrapone la significación más táctil de la metonimia al carácter visual de la metáfora. Con Nietzsche, se opone tanto a la metáfora cuanto a la metonimia como «mentiras», y cita uno de los primeros ensayos nietzscheanos, *Sobre verdad y mentiras en sentido extramoral*, donde Nietzsche habla de «un ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos». Ese ejército

es «una suma de relaciones humanas, que han sido práctica y retóricamente exaltadas, traspuestas y embellecidas». «Tras un prolongado uso», ese ejército de signos «parece firme, canónico y obligatorio para un pueblo». ⁶ Para Lefebvre, «el punto de partida del proceso de metaforización y metonimización (. . .) es el cuerpo metamorfoseado». El cuerpo lefebvriano «se orienta» en un espacio, un campo. Mediante su orientación —arriba, abajo, izquierda, derecha, a través de su energía y movimientos— y sus gestos —de simetría y asimetría— produce espacio. Aquí, el sentido es presemiótico. Es prehumano. Se asemeja más a la orientación o la dirección.

Contra la semiótica, Lefebvre entiende el espacio en términos de *textura* y no de texto. Así, el monumento, que está en una posición de exceso en comparación con la «economía restringida», no puede —como un texto— someterse a las leyes de significación o clasificación. El monumento no es un texto sino una textura «compuesta de un gran espacio cubierto por redes o mallas» y «puntos fuertes», los «nexos» y «anclas» de esas mallas (1991, pág. 222). ⁷ En rigor de verdad, la contradicción fundamental del espacio contemporáneo se da entre texto y textura. El origen de separación de uno y otra está en la antigua Roma, donde, a diferencia de Grecia, se diseñan edificios puramente funcionales. En contraste con el ágora, el foro comienza a poblarse de objetos meramente simbólicos. Recién en la primera modernidad, con la perspectiva renacentista, se alcanza una hegemonía más plena del espacio abstracto. Ya no existe la «naturalidad» del aristócrata (pág. 341) residente en su «*hôtel* privado», cuya «esencia» vivía en su «disposición interior» y donde no había noción alguna de «privacidad» o «fachada». Ahora, en la casa burguesa, lo privado está separado de lo público y la fachada ya no es una expresión de su disposición interior. En este momento domina la fachada, sujeta a la linealidad de la serie de fachadas orientadas según la perspectiva, incluida la «calle» de reciente aparición.

Así, en el siglo XVI comienza a predominar el signo sobre la práctica vivida: el signo como capitel, como fachada. En el

⁶ Nietzsche citado en *The Production of Space* (Lefebvre, 1991), págs. 138-9.

⁷ Todas las citas que siguen corresponden a la versión inglesa de *The Production of Space* (Lefebvre, 1991.)

plano y el mapa, el espacio vivido real se subordina cada vez más a esta lógica «euclidiana», «perspectivista» y visual. El realismo de la proporción y la perspectiva en la pintura renacentista es también una muestra de esa dominación del signo sobre la textura. La pintura medieval —arropada en la oscuridad— contiene la lucha entre el bien y el mal: entre las fuerzas ctónicas y telúricas que caracterizaban el espacio absoluto y vivido. Ahora domina el significante vacío. La pintura y la arquitectura modernistas abstractas representan una mayor ruptura del signo con respecto a las texturas. Sin embargo, algunos modernistas, como Klee, encarnan las contradicciones tardo-modernas del espacio. Ese arte no muestra objetos en el espacio: crea espacio. Los más tectónicos entre los arquitectos de la Bauhaus, como Van der Rohe, tampoco producen cosas en el espacio, sino el espacio mismo (págs. 124-5). Esta dominación del signo sobre la textura del espacio vivido se exagera en lo que Lefebvre llama neocapitalismo. La dominación del signo reemplaza la residencia al «albergar» la medida en cuantificaciones expresadas en metros cuadrados y equipamiento intercambiable. Simultáneamente, el divorcio de la fachada y la textura, como el de la forma y la función, es testigo del reemplazo —todo dentro de la ciudad zonificada— del monumento por el «edificio». Ese predominio del signo y la fachada es una «externalización» de lo que antaño era, como simetría, como espejo, parte del cuerpo y de la naturaleza. La externalización muerta es en sustancia el falo lacaniano proyectado: de la ley, del poderío heroico y militar. Esta externalización del ojo vigilante fuera del cuerpo redundante en la «violencia» del «espacio fálico, visual y geométrico» (pág. 290 y sigs.). Los «flujos» de información y signos microenergéticos del neocapitalismo devalúan aún más la textura urbana.

Trabajo

El trabajo es un tipo de práctica espacial. Los gestos, señala Lefebvre, no son una práctica significativa sino espacial. El autor analiza el trabajo bajo la rúbrica de los gestos, mediante los cuales el cuerpo se adueña del espacio social. Los signos y otras representaciones del espacio actúan a

través del gasto de microcuantos de energía. Destruyen los gastos masivos de la práctica espacial. Los gestos, sin embargo, son prediscursivos. Operan por medio de masivos consumos de energía. Entre sus ejemplos se cuentan la guerra, el deporte y el trabajo (con las herramientas como extensiones del cuerpo). Esos gestos producen el espacio del taller, el cuartel y el estadio. Los gestos de los mercaderes crean el espacio de los mercados medievales. Los gestos implicados en las prácticas espaciales, la arquitectónica espacial, «se apropian del espacio». Lefebvre habla de dos clases de relación productiva. Esas relaciones son la «apropiación» y la «dominación». En los modos precapitalistas de producción es hegemónica la relación de apropiación. En el capitalismo, la hegemonía corresponde a la dominación. La apropiación, indica Lefebvre, se da «cuando la naturaleza pasa directamente de ser un enemigo, una madre indiferente, a convertirse en “bienes”» (pág. 165). El espacio apropiado es un «espacio natural» modificado «para ajustarse a las necesidades de un grupo». Los espacios texturados o tectónicos son espacios apropiados porque «relatan la vida de quienes los habitan». La apropiación es una expresión de las formas de vida, mientras que la dominación refleja además las «clasificaciones jerárquicas de los miembros de un grupo» (págs. 229-30). Lefebvre contrasta el «trabajo» y el producto. Así, el trabajo «engendra» y «modela» un espacio, mientras que los productos circulan en él. El trabajo es singular, en tanto el producto es intercambiable y puede producirse con exactitud. El primero se superpone al valor de uso de la naturaleza; el segundo, por su parte, implica un valor de cambio. La forma más pura y elevada del trabajo es la obra de arte. Si la obra de arte era la producción espacial de un cuerpo individual, ciudades enteras pueden verse entonces como obras, en términos de la práctica espacial colectiva de un cuerpo social.

Espacios de representación: espacio subterráneo y espacio absoluto

A juicio de Lefebvre, en el neocapitalismo constatamos la hegemonía suprema de las representaciones del espacio so-

bre la práctica espacial. ¿Cómo podemos rescatar esta última en ese contexto? Para ello debemos considerar, desde luego, los «espacios de representación». Y debemos considerar el tipo de representaciones que son extensiones del cuerpo «percipiente». Se trata, en rigor, de espacios «concebidos» abstractos; pero al mismo tiempo, de espacios «vividos»: sitios en los cuales la representación no acaba con la práctica. El modo original de producción de esas representaciones —según el modelo de la simetría corporal— es el del espejo como objeto natural y material. Las representaciones primordiales de las cuales habla Lefebvre son mágicas. La magia implica la orientación corporal —de simetrías y asimetrías— de arriba y abajo y no de izquierda y derecha. «Cuevas, grutas y lugares subterráneos son el punto de partida de las representaciones del mundo y los mitos de la madre tierra» (pág. 194). La magia proviene de esas profundidades ctónicas: «el abismo del inframundo», revelador de fertilidad, «donde se siembran las semillas y se sepulta a los muertos», es violento, «críptico» (pág. 245). En la magia, como sugirió Max Weber, la violencia simbólica tiene efectos reales. Hasta bien entrado el siglo XIX la mayoría de la gente vivió este «espacio de las representaciones» original. No es un espacio abstracto o vacío en el cual ocurren las cosas, sino una vivencia del espacio:

«por medio de la representación de un juego recíproco de las fuerzas benignas y malignas en guerra a través del mundo, y sobre todo en y alrededor de los lugares que eran de especial significación para cada individuo: su cuerpo, su casa, su tierra y también su iglesia y el camposanto en el cual recibía a sus muertos» (pág. 79).

Este espacio subterráneo es «heredado de los etruscos» (pág. 41), cuyas únicas inscripciones conocidas son pocas y breves y parecen referirse en su totalidad a prácticas funerarias, y cuyo culto de los muertos, similar al de Egipto en la misma época, produjo un arte sepulcral muy desarrollado. En la Etruria del siglo VIII a. C. se modelaban con gran destreza sarcófagos y urnas de arcilla que mostraban la inquietante sonrisa de la escultura griega arcaica. Los frescos eran habituales en las bóvedas funerarias subterráneas, y

en ellos se exhibían banquetes, festivales y escenas de la vida cotidiana. En ese marco:

«todos los signos son malos signos, amenazas. Y armas. Esto da razón de su naturaleza críptica y explica por qué deben esconderse en las profundidades de grutas o pertenecen a hechiceros. Signos y figuras de lo invisible amenazan el mundo visible. Cuando se asocian a armas, sirven a las finalidades de la voluntad de poder» (pág. 134).

Lefebvre hace hincapié así en la naturaleza ctónica de los espacios de representación:

«Portadores de una claridad a la vez sospechosa y malhadada, los símbolos y los signos tuvieron en principio un carácter críptico (pero en un sentido material); ocultos en grutas o cavernas, a veces hacían que estos lugares fuesen malditos y otras sagrados, como santuarios o templos. La verdad de los signos y los signos de la verdad están contenidos en el mismo enigma: el enigma del *mundus* romano, el agujero, el pozo sin fondo. Y también el enigma de los relicarios cristianos: esas iglesias o capillas subterráneas tan apropiadamente llamadas “criptas”. Por último, el enigma de un cuerpo opaco —o cuerpos opacos—, del cual surge la verdad con asombrosa claridad: el cuerpo que arroja luz sobre las tinieblas» (pág. 187).

Estos oscuros espacios gestuales de la representación se contraponen a las representaciones del espacio destructoras de prácticas. Esos signos crípticos y materiales predominaron en las culturas tribales y el espacio románico de la primera cristiandad. Esta última era sepulcral y se basaba en la santidad de las tumbas y el carácter macizo de los muros románicos que imponían una oscuridad interna y una aspereza y lobreguez exteriores. Las primeras pinturas cristianas se guardaban en bóvedas: no eran para ser vistas sino para ser. Los sitios más sagrados eran tumbas: de Cristo y san Pedro en Jerusalén y Roma. En los lugares más santos los monjes se reunían en claustros. Contemplaban la muerte mientras la religión se concentraba en las criptas de las iglesias, donde estaban depositados los restos de figuras consagradas, mártires que «daban testimonio desde las

catacumbas». En este caso, la lucha de las fuerzas de la vida y la muerte en el espacio absoluto se ponía bajo el signo del espacio subterráneo, sobre el cual nunca reinaban las esculturas sino las criptas y las tumbas, así como las pinturas ocultas a los ojos de todos y poseedoras de fuerzas mágicas (pág. 254).

El «espacio absoluto» es el enemigo del espacio subterráneo. No es críptico: asciende hacia la luz. El espacio absoluto puede descifrar la cripta. Contiene los volúmenes representacionales de lo escultórico. Estos son omnipresentes en la antigua Grecia y el gótico medieval. Diametralmente opuestos a los cercados, los toscos muros de las tumbas etruscas y las criptas románicas, se levantaban templos griegos como el Partenón, cuyo espacio absoluto no contenía nada; era, en cambio, un espacio «de aspectos pero no de fachadas», de «volúmenes, percibidos, concebidos e iluminados por la luz del entendimiento». La confusión anterior del afuera y el adentro y de la forma, la estructura y la función se disipa en la claridad de los órdenes (dórico, jónico y corintio) como estructuras portantes. En el espacio absoluto la fachada y el ornamento se unifican con la estructura: la apariencia externa y la composición arquitectónica son una misma cosa. Para Hegel (1970, págs. 33, 63), la mente griega percibía el espacio a fin de modelarlo. Los griegos eran una nación de escultores, que «tomaban los materiales naturales y los dotaban de significado» y daban un «carácter concreto a abstracciones sociales como la asamblea, el refugio y la protección». La *polis* griega, con su acrópolis y su ágora, «nació en la cima de una colina», «asistida por la clara luz del día» (Lefebvre, 1991, págs. 237-9, 247). Lefebvre aplaude la unidad de la forma y el contenido en el espacio griego como consumación del «universal concreto».

El gótico surge con el desafío aristotélico e ilustrado de la escolástica a la fe ciega románica de Agustín. El tomismo estaba encargado de poner en acto la potencia, transformar la materia en forma y el ser en esencia. El gótico era una unidad de vitalismo embriagado de sí mismo y formalismo lógico, a la vez de una linealidad espigada y una incansable actividad. Los arbotantes habían liberado a los antaño macizos muros románicos de la responsabilidad de sostener el peso de la estructura. La reducción de las superficies opacas de los muros provocó una articulación de estos como corti-

nas transparentes e ingravidas, casi totalmente hechas de vitrales. La unidad tomista de la razón y la fe, contrapuesta a la idea de Agustín (que quería suprimir a Aristóteles por considerarlo padre de la herejía) sobre la verdad como una cuestión exclusiva de fe, se refleja en las bóvedas acanalladas y los arcos ojivales, que dan a las estructuras góticas una articulación de impresionante claridad. Ya no existen las zonas muy separadas y claramente delimitadas de las iglesias románicas. Ahora hay —como en el Partenón— ligereza y un esquema espacial unificado (Mâle, 1983). En el gótico de Lefebvre, el inframundo ha salido a la superficie. «Todo lo que antes estaba oculto, los secretos del mundo, las fuerzas demoníacas y malignas, e incluso los seres naturales —plantas y animales— y los cuerpos vivientes, irrumpieron a la luz y tomaron venganza». Los signos del «no-cuerpo se subordinaron al cuerpo, incluyendo (en especial) el cuerpo resucitado del Dios vivo, de Cristo» (Lefebvre, 1991, pág. 259, traducción modificada). El principio de la escultura, omnipresente en las fachadas y en los iluminados nichos del transepto, abrió el espacio críptico y criptal de las precedentes pinturas sepulcrales. Los manuscritos iluminados encarnaron la claridad del pensamiento a través del lenguaje de la mente escolástica, mientras el ascenso de las ciudades y la democracia ciudadana tenía su paralelo en la mayor presencia de rostros humanos en las pinturas de los vitrales. Este espacio tectónico de volúmenes se eleva hacia la luz y «desencripta el espacio antes existente» (pág. 260).

De tal manera, las comunidades, el equivalente humano colectivo de las arañas de Lefebvre, producen espacio por medio de la extensión mimética del cuerpo social. Donde termina ese espacio producido existe un borde, el borde de la ciudad, la oscuridad en el borde del pueblo, el borde de la nación y las murallas que lo definen. La destrucción de la ciudad antigua y clásica por los bárbaros de afuera devastó las murallas y anunció el triunfo del movimiento, de la máquina de guerra, del vehículo; el triunfo del tiempo sobre el espacio y del urbanismo sobre la arquitectura en la ciudad moderna. El movimiento de los bulevares del París de Haussmann, la Ringstrasse de Viena, el Berlín de Hobrecht a fines del siglo XIX. Pero el espacio de la ciudad moderna y su Estado-nación concomitante, la producción del espacio

por los vehículos, los trenes, las tropas móviles y las máquinas motrices, resultó en un nuevo espacio de murallas urbanas y nacionales. El borde en el cual las máquinas motrices y las *machines à habiter* (Le Corbusier) de una ciudad perdían densidad. Estos nuevos bordes, esas nuevas murallas, aún constituían lo imaginario y simbólico de la ciudad.

Espacio de mediación

Desde luego, no producimos espacio a partir de lo nuevo; no tejemos la red desde una *tabula rasa*. Caemos, por el contrario, en una red de relaciones ya existentes, un imaginario, simbólico y real ya creados; estamos ya arrojados y situados en un espacio de objetos y otros sujetos. Abandonados a la deriva en ese espacio, debemos sobrevivir en él; debemos navegarlo. Las arañas y otros animales se topan sin mediación con los objetos —plantas, animales y cosas inorgánicas— a través de sus estructuras instintivas. Los seres humanos se encuentran con los objetos y otros sujetos a través de la *mediación*: la mediación de las entidades culturales que llamamos signos. La araña de Lefebvre navega por el mundo en relación con el sentido (*Sinn, sens*). Para los seres humanos, el *Sinn*, el *sens*, se convierte en significado, que siempre ha sido mediado. En un momento, aquellos signos eran relatos, imágenes y sonidos mediados entre nosotros y las cosas. En la ciudad antigua, esos signos —las palabras, los gestos y ditirambos del teatro, la escultura, la filosofía— se consideraban parte integrante del tejido de la vida urbana y de las prácticas situadas de los ciudadanos. Las palabras y las cosas (*les mots et les choses*) se entreveraban y entremezclaban. En la ciudad moderna, esos signos se incorporan a un orden independiente del ser como nuestros dobles, un conjunto de entidades culturales mediante las cuales apreciamos nuestra vida. Estos signos —la novela, el poema, la música, la imagen pintada— nos orientan instrumentalmente en el mundo, pero más aún nos ponen en contacto con el significado existencial, esto es, la apreciación de nuestra vida. En la novela, según Walter Benjamin, «el lector calienta su alma tiritante con una muerte leída».

La era del signo no es sólo la era de la representación, sino también de su problematización y deconstrucción.

La era del signo es una era de mediación pero aún no la de los medios. Los medios no están compuestos de signos. Los medios —cine, música grabada, radio, la prensa y la televisión masivas— no son signos. Son máquinas. Los medios masivos de comunicación están compuestos de máquinas de signos, máquinas de cultura. La prensa es una máquina de información; el cine y la música grabada, máquinas de esparcimiento; la radio y la televisión, a la vez máquinas de información y de esparcimiento. Las máquinas mediáticas son máquinas de presentación y diseminación. Transfieren contenido a grandes extensiones de espacio. Todas las máquinas —incluidas las de producción de mercancías materiales— son *medios instrumentales*, pero sólo las máquinas de signos son medios. Un medio es más que un mero medio instrumental. Otras máquinas producen cosas. Transforman materias primas en productos terminados. Las máquinas mediáticas no producen cosas. Las presentan y diseminan. Son, en efecto, los medios masivos de comunicación. Presentar y diseminar es comunicar. En los medios percibimos el contenido en la máquina. La máquina es un medio.

La mediación se vuelve maquinal en la era de los medios. Con la proliferación de medios digitales, la densidad experiencial de los objetos mediáticos llega a ser tan significativa que podemos hablar de un espacio paralelo. En el caso de los medios masivos, la mediación se producía en un ámbito paralelo, pero compuesto de signos que aún eran unidimensionales o narrativos lineales, o bidimensionales (imágenes pintadas o fotográficas). Con los medios digitales y la generalización de las marcas, los signos se convierten en tridimensionales. Se vuelven táctiles. Constituyen y habitan un espacio en el cual nos orientamos. Para Lefebvre, las representaciones del espacio asfixiaban la vida en la práctica espacial al homogeneizar la textura de su particularidad bajo el signo de un universal desdichado. Pero en la era de la información, al transformarse en objetos, esas mismas representaciones se vuelven espaciales.

La naturaleza de este espacio paralelo indica que las entidades culturales ya no son representaciones bidimensionales; deben ser, en cambio, objetos tridimensionales. Las

implicaciones de esta situación para la cultura y tal vez para los estudios culturales pueden ser muy grandes. El tema de los estudios culturales podría cambiar: ya no serían los textos o las narraciones, y ni siquiera los signos, las audiencias o los autores. Serían los objetos. La problemática de los estudios culturales ya no sería la afirmación o deconstrucción de la narrativa clásica. Haría suya una noción de la cultura más arquitectónica y objetal, pero corporal: una noción en la cual los cuerpos navegan por una suerte de espacio objetal. El encuentro con esos objetos culturales no es semiótico ni icónico sino indicativo, táctil y háptico. Volvemos así a Lefebvre y Caillois y los cuerpos de insectos que se extienden por medio de la mimesis y la alteridad. Para Heidegger, y en alemán, el significado es *Sinn (der Sinn des Seins)*. *Sinn* también significa «sentido», desde luego. Y con anterioridad al significado lógico, con anterioridad al surgimiento de cualquier simbólico o imaginario, las arañas, a través del sentido (a través del *Sinn*), se orientaban de inmediato en el espacio y lo producían. Las narraciones anteriores eran signos que mediaban entre los humanos y las cosas materiales. En términos más específicos, eran nuestra principal ayuda para navegar entre esas cosas materiales. Pero hoy, en el mundo de las cosas, y sobre todo en virtud de los patrones de valorización del capital, las cosas culturales empiezan a equiparar en frecuencia, y en ciertos puntos incluso a superar en cantidad a las cosas materiales. Y con el aumento de las imágenes, las máquinas culturales, la información, los íconos de marcas y cosas afines, las narraciones no son hoy más que uno entre muchos tipos de cosas culturales. Cuando las cosas culturales se reproducen de manera tan promiscua, es posible tropezar directamente con ellas sin la ayuda de los signos. Ya no necesitamos signos para navegar entre ellas. Las encontramos directamente, táctilmente. Por su parte, damos con las narraciones como una cosa cultural más. Encontramos las cosas culturales como uno más entre muchos tipos de cosas.

Espacio inmanente: explosión e indiferencia

A medida que ganaban en opacidad, las murallas de la ciudad antigua se convertían ya en una suerte de «tercer espacio», un espacio entre adentro y afuera, entre la muerte afuera y la identidad individual y comunitaria adentro. Así es el *Thirdspace* de Ed Soja (1996), en el cual el límite, las murallas entre el interior y el exterior de Los Angeles, entre el mismo y el otro, el blanco y el negro, comienzan a opacarse. Esos límites, que dividen las vidas de la ciudad, empiezan a constituir un imaginario para ella. El muro, como horizonte espacial, es la frontera, el límite entre adentro y afuera, que verdaderamente da significado o sentido (*Sinn*) al adentro (seres humanos) y el afuera, muerte, infinitud, angustia. Ese tercer espacio también es, con toda evidencia, el espacio de la diferencia. En su libro *Dar (el) tiempo*, Derrida (1992) dice que el tercer espacio de la diferencia es más primordial que el ser, adentro, o el tiempo, afuera. El tercer espacio de la diferencia es el límite, la condición de posibilidad tanto del ser como del tiempo. ¿Qué pasa, empero, cuando estalla este tercer espacio del muro, de la diferencia? ¿Qué pasa cuando lo simbólico y lo imaginario explotan y se fragmentan? ¿Cuando hacen explosión, no implosión? ¿Qué sucede cuando el espacio de la diferencia estalla y resulta en un espacio de la indiferencia? Entonces, como sucede en *Crash* de J. G. Ballard y David Cronenberg, la tecnología, la muerte y el deseo se convierten en unidades de información. Entonces, el primer espacio real de la ciudad global es cada vez más indistinguible del segundo, el espacio paralelo, dado que también los agentes del primero, agentes inteligentes preseleccionados por clase, género y categoría de ingreso, navegan entre las marcas y los íconos en las salas de los aeropuertos internacionales y los distritos comerciales centrales.

La explosión del tercer espacio en la indiferencia de la información —*bits*, chips, impulsos, microbios, unidades genéticas, lugares, roles y terminales— acarrea cierta desestabilización. Eventualmente, la situación encuentra un nuevo orden en la sociedad red de Castells, en la cual los enlaces y terminales de las redes manejan y estabilizan las corrientes de *bits*. La sociedad red es lo que viene después de la sociedad del riesgo. Pone orden en el desorden previo del

capitalismo desorganizado. Otorga una nueva sistematicidad al sistema mundial anteriormente fragmentado. En parte, reestabiliza los riesgos de la sociedad del riesgo de Beck (1992) colonizando de manera calculada el futuro; por ejemplo, a través de los mercados de futuros. La sociedad red crea un nuevo orden y una cadena jerárquica de ciudades globales conectadas, de espacio urbano y ciberespacio. La sociedad red, el espacio paralelo de enlaces y terminales, enlaces y máquinas, trae consigo nuevos muros. En primer lugar, los nuevos muros entre los individuos y sus máquinas, incluidas las terminales; lo que Virilio llama inercia polar de las máquinas humanas. Las terminales de la sociedad red son estáticas. Cada una de ellas aislada de las demás, cada una, en una relación de vigilancia con las otras. Las redes estabilizan al crear otro conjunto de muros, otra serie de límites, entre quienes tienen y quienes no tienen acceso a los medios de información. El antídoto a esta producción de espacio paralelo y de red es un retorno a la araña de Lefebvre. Tal vez podríamos entonces considerar dos modos alternativos de producción del espacio paralelo de nuestros días. Ellos son: 1) la construcción de redes *versus* 2) el tejido de mallas. Las terminales de la sociedad red son estáticas. Por otra parte, el vínculo de los tejedores de mallas con las máquinas es nómada. Forman comunidades con las máquinas y navegan en mundos culturales asociados a ellas. Estas arañas no tejen redes sino mallas, quizá mallas electrónicas, que debilitan y socavan las redes. Las redes necesitan muros. Las mallas los rodean, van por encima de ellos, se ocultan en los escondrijos, grietas y rincones de los lugares donde los muros se encuentran. Las redes forman enlaces lineales entre los objetos; las mallas, enlaces irregulares y curvilíneos. Las redes conectan algorítmicamente. Las mallas conectan analógicamente. Las redes están en el presente y procuran calcular y colonizar el futuro. El «narrador» de Walter Benjamin era un tejedor de mallas. Benjamin hablaba de una malla de historias procedentes de muy lejos y hace tiempo. Las mallas (para Benjamin y en nuestros días) forman una escalera con el pasado, conectan los cielos con la tierra, la cosmología con la materialidad. Las redes son brillantes, nuevas, sin fallas. Las mallas de las arañas, en contraste, se asocian a habitaciones abandonadas, objetos en desuso, ruinas, los objetos

descartados y desechados de la producción capitalista. Las redes están más o menos moldeadas en piedra; las mallas son débiles, fáciles de destruir. Las redes conectan según una lógica utilitaria, una lógica de racionalidad instrumental. Las mallas son táctiles, más experienciales que calculadoras, y su alcance es más ontológico que utilitario.

Crítica de la representación

En este contexto, la obra de Henri Lefebvre resulta de enorme significación. En el capítulo 1 trabajamos con la oposición entre la *Ideologiekritik*, por un lado, y la crítica de la información, por otro. Lefebvre nos proporciona un tipo muy específico de *Ideologiekritik*, que es la crítica de la representación. *La production de l'espace* es un desafío político a la producción capitalista. Pero mientras que *El capital* de Marx es una crítica de la economía política, el libro de Lefebvre es una crítica de la representación. Está literalmente dedicado, en su totalidad, a la crítica de la «representación del espacio». Pero es más que un reto a las representaciones del espacio. Como dijimos antes, Lefebvre expone en su obra una antropología filosófica. En ella, toda representación es representación del espacio. Así como toda práctica —sea privada o pública, en la economía, la organización política o la cultura— es práctica espacial (*pratique spatiale*). Los seres humanos son de manera constitutiva animales que usan símbolos; por ello, nuestra práctica espacial también es práctica simbólica. En el capitalismo, al ponerse bajo la égida del capital, esas prácticas simbólicas se convierten en representaciones del espacio. Cuando no lo hacen, crean «espacios de representación». Es de lamentar que Lefebvre utilice la palabra «representación» para hablar de esos espacios positivos, porque todas las prácticas culturales a las que hace referencia en ellos son antirrepresentacionales. Son «gestuales», «materiales», «ctónicas» y «subterráneas», pero no representacionales.

La práctica espacial lefebvriana opera en un lenguaje, un mundo inmanente esencial a lo que hemos descripto como crítica de la información. No obstante, su desafío, su reto espacio-político, sigue siendo una crítica de la representa-

ción. Esto no es falso. Era muy válido en la época de redacción de *La production de l'espace*, a fines de la década de 1960 y comienzos de la década siguiente. Por entonces, la dominación cultural aún se producía principalmente a través de la ideología y la representación. No es necesario modificar la teoría de Lefebvre para la era de la información. En rigor, no hace falta ningún cambio de teoría. Ello se debe a que la propia representación del espacio está cambiando. Hay en ella algo no espacial. Hay un universalismo sin referencia a la complejidad y materialidad de lo particular. En la era de la información, sin embargo, hay una *espacialización de la representación*. Las antiguas imágenes y narraciones adoptan una forma objetal. Con la desaparición de las representaciones del espacio relativamente atemporales e inextensas, no quedan sino espacios de representación. En la era de la información triunfa la espacialidad. El «reino» o «instancia» ideológica se convierte en un espacio de objetos, un espacio de tecnología. La lucha política y cultural debe librarse ahora en ese espacio inmanente.

10. El ser después del tiempo*

Heidegger afirma en *El ser y el tiempo* que el tiempo es el horizonte en el cual debemos encontrar y entender el significado de los entes: aquel en el cual estos tienen significado para nosotros. El tiempo es el horizonte en el que ese ente muy específico que es el *Dasein* —o nuestra singularidad como seres humanos— llega a tener significado para nosotros. Heidegger era un filósofo, desde luego, y los filósofos tienden a pensar en términos de lo trascendental. En este capítulo sugiero que puede ganarse mucho si comprendemos su tesis, no en términos de trascendentales, sino de cambio sociocultural. Sostengo que pensamos nuestra identificación de los entes y del yo en el horizonte del tiempo como algo específico de la modernidad. Sugiero la necesidad de preguntarnos en qué horizonte temporal constituíamos el significado de los entes y de nosotros mismos antes de hacerlo en el horizonte moderno del tiempo. Quiero ver en especial si aún damos con los entes y con nosotros mismos en el horizonte del tiempo. Quiero pensar en la posibilidad de una época de experiencia temporal anterior a la del tiempo, que pueda entenderse como tradición o, mejor aún, como «historia». Y quiero especular sobre una época posterior a la del tiempo, lo que podríamos llamar una experiencia temporal, no del tiempo, sino de la «velocidad». En otras palabras, sugiero que podríamos pensar cómo puede ser el ser *después* del tiempo. Propongo considerar cómo podríamos encontrar a los entes y el yo en esta nueva época de experiencia temporal. Quiero plantear el interrogante de dónde podríamos situar lo político o la política, no sólo en la experiencia temporal del tiempo sino también en las eras anterior y posterior a la del tiempo. Quiero ver qué tipo de políticas son posibles en una era de la velocidad, una era del

* Agradezco a Scott Wilson sus comentarios sobre una versión previa de este capítulo.

ser después del tiempo. Por último, quiero plantear que en una era del ser después del tiempo debería haber una política, no de la diferencia, sino de la *melancolía*.

Algunas palabras de advertencia antes de empezar. Permítaseme en primer lugar destacar que utilizo el término «tiempo» en un sentido muy restringido: esto es, para entender un modo de temporalidad característicamente moderna. ¿Puedo pedir al lector que tenga paciencia y suspenda su inclinación a pensar genéricamente en la noción de tiempo? El término que empleo para abarcar todos los modos genéricos del tiempo en este capítulo es «temporalidad». Pretendo usar «tiempo» sólo en el sentido de la modernidad, porque en ella la idea respectiva se elevó y abstraigo de las relaciones especiales vigentes de una manera que no es habitual en los órdenes sociales tradicionales. En segundo lugar, cuando hablo de «nosotros» me refiero a las personas que viven en la era surgida a continuación de la era del «tiempo». Aludo, en particular, a las personas que tienen acceso a los flujos de información y comunicación de las culturas tecnológicas contemporáneas. Pero también a quienes son excluidos en mayor o menor medida por esos flujos. La experiencia de los excluidos también sufre una reconfiguración radical en la temporalidad de la velocidad. Y también ellos están predestinados, tal vez, a una política del duelo, una política de la melancolía.

Como guía de estos modos de experiencia temporal utilizaré la obra de Walter Benjamin en general y «El narrador» en particular. Ese ensayo es, a mi juicio, el que mejor evoca dimensiones cruciales de la experiencia temporal previa a la era del tiempo, en la cual este se concibe como historia, tradición o memoria. Si el tiempo es el horizonte en el cual se constituye el significado del ser en la modernidad, con seguridad no sucedía así en el caso del narrador. *El ser y el tiempo* se refiere sobre todo al tiempo y el *Dasein*, el tiempo y el yo. Para Heidegger (1986, págs. 142-7), en nuestra percepción del significado de los entes y de nosotros mismos es esencial una noción del «devenir» orientada hacia el futuro, si pretendemos que haya una existencia auténtica en el horizonte del tiempo. Aún más importante es, a su juicio, el hecho de que llegamos a conocernos y experimentarnos en términos de la temporalidad de la muerte, de nuestra propia muerte singular. Con lo cual quiere decir que somos

una subjetividad destinada a la muerte y que la mejor forma de saber qué subjetividad somos es comprender nuestra existencia para nuestra propia muerte singular (esto es, ni universal ni particular).

Relatos y novelas

«El narrador», de Walter Benjamin, es un ensayo compuesto por un conjunto de fragmentos que, a la vez, son una serie de proverbios en los cuales se yuxtaponen principalmente dos tipos de texto: el narrador y su relato por un lado y la novela por otro. El relato, o más precisamente el cuento (el narrador es *der Erzähler*), corresponde a un modo de experiencia temporal precedente al tiempo. Es esencial a una temporalidad de la historia y no del tiempo. La novela, para Benjamin —que toma muchos elementos de la teoría de la novela de Lukács—, es muy similar a la temporalidad heideggeriana de lo moderno. La novela «calienta la vida tiritante del lector con una muerte leída» (Benjamin, 1977a, pág. 457). Como el *Dasein*, la novela se interesa —y en rigor, de ello deriva su estructura, su «adentro», su significado— en una muerte única y singular: la del protagonista, la del novelista y la del lector y, con igual importancia, la muerte o el cierre de esa misma novela singular, esa misma narración singular (1977a, pág. 449). El cuento del narrador, por su parte, no se ocupa de una muerte singular sino de muchas: en efecto, la muerte circulaba dentro de la economía de dones de la comunidad de narradores y oyentes (1977a, pág. 450). Mientras Lukács contrastaba la novela con el poema y el poeta épicos, Benjamin la yuxtapone al artesano, el artífice, el oficial obrero itinerante de la ciudad gótica (pág. 447). Ahora bien, si el lector de la novela calienta su vida tiritante con una muerte leída, no hay escalofríos en la vida del artesano. Es una vida tenaz, inmersa en un conjunto de valores, en formas de vida y en una memoria colectiva que son ajenos al lector de la novela.

A diferencia del cuento, la novela es una narración: una pieza narrativa única con principio, medio y fin. El cuento del narrador no es una narración única y desarraigada; está enredada en lo que Benjamin llama una «malla» de cuentos,

una malla constitutiva de una escalera que se extiende a través del espacio y el tiempo, lo profano y lo sagrado (pág. 457). La narración del novelista es una obra de arte. Está desarraigada y encuentra su significado como tal. Como el producto del artesano, el cuento del narrador no es arte sino artefacto. Está indisolublemente entrelazado en un conjunto de prácticas (pág. 448). Contado con lentitud, el relato, a diferencia de la novela, no está escrito contra la muerte: tiene tiempo en abundancia (Foucault, 1977). La experiencia temporal del cuento es la *Erfahrung*; la de la novela, la *Erlebnis*. Para el narrador era paradigmática la experiencia, la *Erfahrung* del *erfahrende Geselle*, el oficial obrero, el maestro artesano que era experimentado. En él, la experiencia no estaba separada de la textura de las formas de vida, de las prácticas vinculadas a las formas de la vida buena. El narrar iba de la experiencia del narrador a la experiencia del oyente. Y se llevaba a cabo en el trabajo, engranado en la experiencia laboral, acordado a sus ritmos (Benjamin, 1977a, pág. 441). La crono-experiencia de la novela y la era del tiempo es a todas luces *Erlebnis* o experiencia subjetiva, desarraigada de las formas de vida. La *Erfahrung* se funda en una temporalidad cuyos valores son inherentes a las formas de vida; en la *Erlebnis* creamos nuestros propios valores subjetivos. La «novela», escribe Benjamin, «da evidencia a la profunda perplejidad de los vivos» (1977a, pág. 455). El novelista está «aislado». No habla desde su experiencia o su situación. El narrador trabaja a partir de su experiencia para la experiencia situada del oyente. El novelista y el lector no comunican experiencia ni se sitúan en la suya propia. Están apartados de ella.

Si el relato da consejos a través de la comunicación de la experiencia, la novela se centra en el «significado de la vida». El oyente de relatos, arraigado en la experiencia, no se interesa en el significado de la vida. No puede y con seguridad no quiere alcanzar esa distancia con respecto a ella. En la novela, la muerte, en cuanto es el fin de la temporalidad, deja captar intuitivamente al lector ese significado. En su cierre (como en la narración clásica), la muerte imparte al lector el significado de la vida cuando la novela termina o el personaje muere. Así, la novela transmite significado por medio de la muerte como cierre, mientras que el relato lo transmite a través de la muerte como continuidad.

La novela imparte significado por intermedio de la muerte como *finis*, tiempo irreversible (1977a, pág. 455). El relato lo imparte a través de la muerte como tiempo reversible: en rigor, a través del tiempo reversible de la historia (Baudrillard, 1976, pág. 207).

El relato trabaja con una serie de muertes; la novela, con una sola. En el primero, la memoria es «reminiscencia»; en la segunda, «remembranza». La remembranza está «dedicada a un héroe, una odisea», mientras que la reminiscencia lo está a «muchos sucesos difusos» (Benjamin, 1977a, págs. 453-4). A través de la reminiscencia el oyente recibe consejos en la «moraleja del relato». La remembranza única de la novela no da al lector la moraleja del relato sino el significado de la vida. Este sólo es accesible a través de la remembranza, es decir, cuando «el sujeto (. . .) penetra» en la «unidad de toda su vida (. . .) por la corriente de la vida pasada que está comprimida en la memoria» (1977a, pág. 455). Esta unidad de la remembranza es la experiencia de la muerte (como finalidad irreversible). El lector debe leer la novela en términos de la muerte ya conocida del protagonista. Sólo entonces puede la novela permitirle captar el significado de la vida.

La novela, decía Lukács, es la forma «del desamparo fundamental», y el «tiempo» sólo puede ser «constitutivo» en este contexto (1977a, pág. 454). Sólo en una situación de desamparo trascendental puede el tiempo —en el sentido de la muerte como finalidad— llegar a ser constitutivo del significado de la vida. Así, la concepción heideggeriana del tiempo y la muerte ya no es un trascendental filosófico sino una característica sociológica de la modernidad. Vale decir, el tiempo es el horizonte trascendental de la subjetividad y del ser sólo en la modernidad. Es un componente crucial de la episteme más esencialmente moderna. En su irreversibilidad, abstraído de las prácticas y de la historia y la tradición, el tiempo sólo sería pensable como tópico en la aporía y la perplejidad de la modernidad. En ese sentido, el espacio-tiempo homogéneo de Newton comparte una misma temporalidad con el tiempo novelístico —en el cual la muerte constituye la duración— de Proust y Heidegger.

Para los artesanos narradores y oyentes, el ser no solía aparecer en el horizonte de un «afuera» del tiempo o la muerte, sino en los mismos ritmos no apocalípticos de la his-

toria. El ser solía aparecer en la tradición. El narrador y el artífice trabajan a ritmo lento. El narrador no se mueve con la fuerte intencionalidad del novelista, sino apoyado en el *habitus* y el hábito. Para escuchar un relato no es necesario el control vigilante de la autoidentidad tardo-moderna, sino «un estado de relajación». No es necesaria la agudeza mental del lector de una novela, sino «un estado de tedio como apogeo de la relajación mental». Esa relajación sólo es posible en «el olvido de sí mismo del oyente» que surge cuando el «ritmo del trabajo se ha apoderado de él». Sólo entonces «el don del relato llega a él por sí mismo» (1977a, pág. 446). Esa es la «malla» (*Netz*) —«que ahora comienza a desenredarse en todos sus extremos»— unificadora de oyentes y narradores, en la cual «se acuna el don de la narración». Esa es la temporalidad lenta y reiterativa del relato, que sólo funciona al repetirse. *Der Erzähler* no trabaja creativamente, sino como un ser natural que imita otras cosas de la naturaleza. No crea; deja, en cambio, que las cosas de la naturaleza alcancen su perfección. Trabaja en un tiempo eterno, de modo que tiene mucho tiempo. No comparte las preocupaciones del novelista por el cierre, sino que participa en «un paciente proceso» en el cual «una serie de capas delgadas y transparentes se ponen unas encima de otras»: un «paciente proceso de la naturaleza», el «producto de un esfuerzo sacrificado y sostenido», característico de una época «en la que el tiempo no importaba» (pág. 448).

El narrador inicia la malla, no sólo del relato (*erzählen* comparte raíces con cuento y contar) de la historia en cuestión, sino de todas las historias. «Cada una se une a la siguiente» en un tiempo incesante, tal vez más conocido en los grandes narradores orientales. «En cada uno de ellos hay una Scheherazade que piensa en una nueva historia siempre que su cuento se interrumpe» (pág. 453). Para el historiador (y en la historiografía, diferenciada de la historia, el tiempo ya está abstraído y problematizado) y el novelista, los cielos y la tierra «se han vuelto indiferentes al destino de los hijos de los hombres y ninguna voz les habla desde ninguna parte». Ahora, las piedras, por ejemplo, «se miden, pesan y examinan para conocer su gravedad y densidad específicas, pero ya no nos anuncian nada. Su momento de hablar con los hombres ha pasado». El narrador, empero, sigue confiando en la «poesía ingenua» de las cosas. La suya no es

sólo una malla temporal del narrador al oyente y del maestro al oficial y el aprendiz. Es también una malla espacial, una escala tejida vertical. Una «malla» que es a la vez «la trama dorada de la visión religiosa del curso de las cosas» y la «trama multicolor de una visión mundana» (pág. 452); una malla que es una «escalera que desciende al interior de la tierra y desaparece en las nubes», la «imagen de una experiencia colectiva para la cual no constituye impedimento alguno la conmoción más profunda de toda experiencia individual: la muerte» (pág. 457).

Política de la diferencia

La era del narrador fue el período de lo que Hannah Arendt llamó lo político: la política y el significado del ser —y los seres humanos— se subordinaban a la lógica de la vida buena (Benhabib, 1996), a las prácticas, bienes internos, virtudes y *valores* entrettejidos en la trama de las formas de vida. El tiempo, en ese sentido, se tejía en la textura de un conjunto de valores arraigados. En tanto las constituciones políticas de los Estados modernos se basan en una serie de reglas procesales dentro de las cuales los individuos pueden hacer sus propias elecciones de valores, aquellos valores sustantivos eran los principios fundamentales de las constituciones políticas antiguas. La lógica de estos valores premodernos, tal como los expresan los relatos de los narradores, se centraba en una meta sustantiva que era la buena vida de la comunidad política, de la *polis*.

Hoy, en la era del tiempo, la era de la perplejidad proustiana, la indecidibilidad de la novela, lo político asume proporciones enormemente diferentes. Lo político y el significado de los entes y los seres humanos aparecen en el espacio de la indecidibilidad, el espacio de la diferencia (véase Grosz, 1998). En *Dar (el) tiempo*, Derrida dice: «*es gibt Zeit*» y «*es gibt Sein*», «ello da tiempo y da ser» (Derrida, 1991, págs. 201-2). Con lo cual critica implícitamente la constitución temporal del significado del ser en Heidegger, y va un paso más allá. Para Heidegger, el tiempo es el horizonte en el cual se revela el significado de los entes. Para Derrida, que habla del don en términos de *es gibt* (ello da), el *es*, el

«ello» que da, es el horizonte para la comprensión tanto de los entes como del tiempo. ¿Qué es ese *es*, ese «ello»? Sin duda, el espacio de la diferencia.

Para Heidegger, lo «mismo» o significado de los entes se constituye a través de lo otro, esto es, la muerte o el tiempo; el adentro es constituido por el afuera, y la presencia, por la ausencia. La diferencia, en cambio, es el espacio *entre* la presencia y la ausencia, el «tercer espacio» entre el mismo y el otro, el espacio de indecidibilidad, de ambivalencia de la aporía, de perplejidad. El espacio de la diferencia es un margen, un límite, la hojuela de estaño de un espejo (Gasché, 1986), un pliegue, es decir, la frontera entre el adentro (los entes) y el afuera (el tiempo o la muerte). Es un pliegue semipermeable, una «superficie invaginada» que separa la economía restringida de lo mismo y la economía general de lo otro. Ese es el lugar de la diferencia, más primordial que el ser y el tiempo. El espacio de la diferencia es el espacio de lo político, un espacio de antagonismos, perplejidades, aporías, tensiones irresolubles e inevitables entre la libertad y la necesidad, el mismo y el otro, el ser y el tiempo. Es el espacio de la «ambivalencia» de Bauman (1991), de lo inclasificable, el «tercer espacio» de la «performatividad» de Bhabha (1990). De manera significativa, Derrida se refiere a él como el «*es*» del «*es gibt*». Este *es* contrasta, desde luego, con el *Ich* y el *Über-Ich*; es lo que en inglés se conoce como el *id* [ello] de Freud; lo real de Lacan. No es el socorrido «mismo» de lo simbólico ni la completa otredad de la melancolía y la esquizofrenia. Se trata, en cambio, del lugar de los antagonismos políticos: la irresoluble lógica de «amigo *versus* enemigo» de lo político.

Velocidad, indiferencia, apocalipsis

En «El narrador» no hay dos sino tres modos de inscripción cultural, cada uno de los cuales despliega su propia temporalidad característica. El primero es el relato que se conecta con la historia (tradicición). El segundo es la novela, cuya temporalidad característica es el «tiempo». El tercer tipo de inscripción es la *información*. En «El narrador», Benjamin aludió vagamente a una era de la información, sobre

la base de un análisis de los diarios, en los cuales las narraciones de la novelística se fragmentaban en la brutalidad del hecho. Al no ser ya artefactos ni obras de arte, y no estar interesados en la muerte, esos diarios, situados por completo en una temporalidad del «hoy», eran inútiles al día siguiente. Benjamin sostenía que la información consiste en hechos que contienen en sí mismos su propia explicación (Benjamin, 1977a, págs. 444-5). En rigor, la lógica de la historia benjaminiana es la lógica del desenredarse de una malla. En ella, la malla siempre ampliada e incesante de relatos del narrador, que conectan espacios culturales y generaciones en el tiempo, se fragmenta en las narraciones individuales de la novela, ahora limitadas al espacio cultural subjetivo del individuo y a una sola generación en el tiempo. Así es el cierre de la narrativa clásica: la malla de relatos se fragmenta en una gran cantidad de narraciones de corta *durée*. Al entrar en la era posmoderna de la información se produce una mayor fragmentación de la malla. Esta se fracciona aún más en una serie de acontecimientos, dado que los individuos y los objetos ya no son relatos y ni siquiera subjetividades, sino únicamente puntos o nodos en una red. En esta era de la información en bruto el tiempo de los sucesos y la sociedad de la red son parte integrante de la nueva experiencia temporal de la *velocidad*, posterior al tiempo.

La crono-experiencia de la historia, la tradición y el narrador es el tiempo arraigado de la *Erfahrung*. El tiempo subjetivo de la novela implica la *Erlebnis*. En este contexto, el tiempo inmediato de la información connota un tercer modo experiencial de *Chockerlebnis* (Benjamin, 1974d, pág. 729). La *Chockerlebnis* es el tiempo de la línea de montaje, que no es un cuento ni una narración sino una sucesión de sacudidas con el carácter de «ahoras». El *flâneur*, y más generalmente el melancólico de Benjamin, también vive en un ambiente de *Chockerlebnis*, abrumado por la violencia del farrago de imágenes, sucesos y mercancías de la ciudad. La *Chockerlebnis* ocurre en una temporalidad que no es de la diferencia o la perplejidad de la ambivalencia sino de la *indiferencia*. Esta experiencia temporal, ya no del tiempo sino de la velocidad, lo dice todo sobre la sensibilidad cultural contemporánea, en el cine y la música *pop*. Si la era del tiempo es la era de la diferencia, como límite, pliegue entre lo mismo y lo otro, la era de la velocidad es heraldado de un

tiempo de *indiferencia*, un tiempo de explosión del límite, el margen, la diferencia, la ambivalencia. La temporalidad de la velocidad implica una indiferencia entre adentro y afuera: es la explosión de todos los límites entre las economías restringidas y generales. Ahora, la «tecnología» ya no constituye el espacio de lo mismo, la presencia, y la muerte el espacio de lo otro, o ausencia. El deseo deja de estar en el espacio de la falta y por lo tanto de la indecidibilidad. La tecnología, la muerte y el deseo se convierten en señales. Se convierten en *bits*, unidades de información en el horizonte del campo electromagnético de la velocidad. Allí ocupan su lugar junto a otras unidades informacionales, junto a los humanos y no-humanos, junto a los microbios y las unidades de la información genética atrapadas en el turbulento vórtice de la velocidad.

Ahora, en una era de lo inhumano, lo poshumano y lo no-humano, de biotecnología y nanotecnología, ya no se trata de *es gibt* sino de *es denkt*, «ello piensa». Si lo simbólico fue colectivo en la era de la historia, e individual (psicoanálisis) en la era del tiempo, la era de la velocidad y la información lo hace estallar y lo descompone en fragmentos, los objetos que rastreamos en las ciudades (Benjamin) o en la vida de la pantalla (Turkle, 1995). También lo imaginario se fragmenta y sólo queda el *es*, lo real, que ya no es una «sustancia» deseante sino pensante. *Es denkt*, ello piensa; la era de la velocidad es la era de los no-humanos pensantes, calculadores, ricos en información y de uso intensivo del diseño.

Si la diferencia estalla, otro tanto ocurre con lo político. El espacio de los antagonismos no se resuelve; explota, como si estos ya no importaran. Como si los antagonismos y la propia indecidibilidad no fueran nada más que las ruinas barrocas e insignificantes en torno del melancólico del *Trauerspiel* (y *Trauer* es duelo: el duelo, entre otras cosas, de la diferencia) o el *flâneur* parisino (Benjamin, 1974a). La era del tiempo fue también la era, no de la tradición, sino de lo humano, el fin mismo de la era de lo humano. Aun el *Dasein* es un ente que, si bien mortal, tiene un estatus completamente diferente de los otros entes: aun la diferencia de Derrida circunscribe una subjetividad claramente humana. En la era del tiempo y la diferencia las cosas marcan una diferencia para la *subjetividad*, y el significado se difiere para la *subjetividad*. Pero cuando las cosas, los animales y el in-

consciente también piensan, el humano, en su singularidad, ya no goza de privilegios. La perplejidad y la indecidibilidad de la subjetividad humana ya no son decisivas. Las aporías caen en una relativa insignificancia y la indecidibilidad ya no cuenta. No hay nada más en juego.

La era de la novela —es decir, del tiempo y la diferencia— es también la era de la sociedad del riesgo. Hay sin duda un cambio de importantes dimensiones cuando pasamos de ella a la sociedad red (Castells, 1996). El riesgo se despliega en el mismo espacio de la diferencia, la determinación parcial, la *riskante Freiheit*, la necesidad de improvisar lo que es una historia de vida parcialmente indeterminada (Beck, 1986). La reflexividad, en el sentido del juicio reflexionante de Kant (1952), es el fundamento epistemológico tanto de la sociedad del riesgo como de la diferencia. En uno y otro caso hablamos de un juicio en el cual la regla no está dada de antemano —como sucedía en la era de la historia— y, por el contrario, debemos encontrarla; aun así, esa regla nunca puede abarcar ni explicar definitivamente el caso particular que juzgamos, la decisión específica que tomamos sobre nuestra vida o en materia política. De allí la centralidad no sólo del conocimiento sino también del no conocimiento en las nociones de diferencia y riesgo. Pero ¿qué pasa cuando ese espacio de la diferencia explota, cuando ese margen, ese tercer espacio, se desvanece en el aire? ¿Cuando todos los temores y peligros de la sociedad del riesgo se realizan en el apocalipsis, el desastre, la catástrofe? ¿Qué pasa cuando la diferencia se convierte en indiferencia, y el riesgo, en apocalipsis o hecatombe? ¿Qué pasa cuando se concretan los más grandes temores de la política de la inseguridad: cuando vivimos en el vórtice del desastre?

La crono-experiencia de la era de la velocidad es una temporalidad del apocalipsis, no del riesgo. Y el *flâneur* de Benjamin es, al mismo tiempo, apocalíptico y posapocalíptico. En el tiempo posapocalíptico la perplejidad no está en juego, porque lo que realmente importa ya ha sucedido y no queda nada por hacer sino vagabundear o, mejor, trastabillar entre las ruinas de paisajes muertos, vistas urbanas y «vistas culturales». El tiempo apocalíptico o catastrófico es la cronología de una serie, un ritmo incontrolado de sacudidas, un torbellino de sobreestimulación. Aunque apabullado por el *Rausch* de mercancías e imágenes, la actitud del

flâneur, sin embargo, no es de perplejidad sino de indiferencia: está hastiado (Benjamin, 1974b, pág. 560 y sigs.). Como el significado y la posibilidad del bien han desaparecido del mundo, al mismo tiempo se siente aliviado. La temporalidad de la velocidad es, a la vez, apocalíptica y posapocalíptica. La reacción, otra vez, es la del neurasténico ante la sobrecarga sensorial. Es la actitud hastiada de Simmel (1971). Lo que estaba en juego en la era de la diferencia (tiempo) y la indecidibilidad precedió al apocalipsis. Así, el tiempo apocalíptico no es en absoluto el tiempo de la perplejidad. Lo que está en cuestión no es una especie de temporalidad existencial del *Dasein*, de diferencia o de riesgo. En la era de la historia, lo predominante en la continuidad de las generaciones era el pasado, la situación de este como algo ya descontado. En la era de la diferencia y el riesgo predomina el futuro, su indecidibilidad. En la era del tiempo apocalíptico y posapocalíptico, la era de la indiferencia y la velocidad, no hay nada más en juego: no hay futuro. El melancólico ya está muerto; o al menos vive en medio de la muerte, como una señal más, una sensación más.

La nueva temporalidad no es reversible como en la historia ni irreversible como en la novela. La reversibilidad e irreversibilidad del tiempo premoderno y moderno sólo tienen sentido si la vivencia cronológica es una experiencia de pasado, presente y futuro. Pero mientras el narrador actúa en el tiempo reversible y el novelista en el tiempo irreversible, el alegorista, el *flâneur*, actúa en un hoy sin pasado ni futuro. Es el tiempo de la hipervigilancia, en el cual el pasado, digitalizado y almacenado, está disponible todo el tiempo, y el futuro —que es el futuro del tecnocapitalismo— es omnisciente, algorítmica y más o menos probabilísticamente predecible, a medida que el hombre se aproxima a la omnisciencia de Dios y comienza a instalarse fuera del tiempo (Lyotard, 1991). La cronología del tiempo de hoy es la velocidad de la luz: el tiempo instantáneo en el cual —con la reducción incesante de la distancia entre partida y llegada— se da el arribo simultáneo de todo sin que nunca haya una partida (Virilio, 1990). En una experiencia de simultaneidad generalizada, se desvanece la experiencia misma de la simultaneidad, tan fundamental para la temporalidad de la novela. Sin un horizonte temporal de narrativa, la simultaneidad pierde significación.

La era de la velocidad es, para Virilio (1986), una edad en la cual ya no hay oposición entre cultura y tecnología. La cultura ya no es una propiedad del «yo» [*I*] y el ojo del sujeto trascendental, que aún ocupa metafóricamente un espacio de lo sagrado y se contrapone al mundo de los objetos, el mundo profano de la tecnología. En la era de la velocidad, la tecnología y «lo maquinal» invaden el espacio de la cultura y el sujeto. Esta situación se presenta inicialmente en la Primera Guerra Mundial con la aparición de la «máquina de guerra». El principio de la tecnología y lo maquinal desplaza el principio del sujeto en guerra, una vez que el arma deja de ser la prolongación del ojo. Ahora, el ojo y la subjetividad quedan fracturados por el rayo de los ataques aéreos y los movimientos más rápidos y trastornadores de las máquinas (tanques), la disposición de las tropas y la *Blitzkrieg*. La máquina de guerra, al igual que el cine surgido más o menos en la misma época, es también una «máquina de visión». A diferencia de la novela, en el cine no vemos la narración a través de los ojos del protagonista sino de la tecnología, la cámara (Poster, 1995). Ya no nos identificamos con el campo de visión unificado y coherente del protagonista, sino con la máquina y, por ende, con una pluralidad de campos perceptivos. En esos primeros días sólo los márgenes de la vida social fueron afectados por la lógica invasora de la velocidad. Ulteriormente, empero, las máquinas de cultura llegaron a penetrar en el hogar. Hoy, los productos electrodomésticos para el esparcimiento, máquinas de información e imágenes como la televisión, la videogradora, las computadoras, las consolas de juegos de computación, las consolas satelitales, los conversores digitales y los contestadores telefónicos invaden la casa. Con su intromisión en el espacio de lo privado, la era de la velocidad también se convierte en la era de la inercia más debilitante y estática.

¿Qué pasa con el significado del ser, tanto de las cosas como de los seres humanos, en la era de la velocidad? ¿Dónde encontramos lo político? Si en la época del narrador el horizonte temporal para el significado del ser era la historia, en la era de la novela ese horizonte fue el tiempo y más recientemente la diferencia. Pero cuando el cuento y la narración pierden legitimidad, ni la historia (memoria colectiva) ni el tiempo (memoria individual, consciente o inconsciente) pueden actuar como horizonte temporal. Ni siquiera la diferen-

cia puede asumir ese papel para el significado (diferido) de los entes y el yo. Surge aquí el ser después del tiempo. En el ser después del tiempo, el significado de los entes y el yo se despliega contra el telón de fondo de lo que Paul Virilio (1984) llama un «horizonte negativo». El horizonte, ya sea como historia o tiempo, cuento o narración, incluye un imaginario y un simbólico. En la era de la historia —de la memoria colectiva, la reminiscencia y el tiempo reversible—, lo simbólico y lo imaginario eran colectivos (Durkheim y Mauss, 1963). Uno y otro estaban en el *habitus*. Lo imaginario se presenta en el nivel de la percepción y trabaja por medio de la semejanza. Se aprende y consiste selectivamente de las imágenes, íconos e índices que tienen significación para una sociedad, aunque todavía no de manera sistémica. Lo simbólico trabaja por la vía de la sistematización de esos íconos en un sistema que hace posibles las clasificaciones y la ley. Lo imaginario actúa más o menos analógicamente; lo simbólico, más o menos lógicamente. Ahora bien, con el paso de la memoria colectiva a la memoria individual, a la remembranza proustiana, hay una individualización de lo simbólico y lo imaginario, así como una represión en el inconsciente. Las imágenes y símbolos aún se aprenden, pero ya no son meramente inmediatos como en la era del narrador. La conciencia no puede ahora disponer de ellos, porque están reprimidos.

Pero ¿qué pasa con lo simbólico y lo imaginario en la era de la velocidad, la era del horizonte negativo, en nuestra cultura apocalíptica y posapocalíptica? Ambos estallan y sus fragmentos se diseminan fuera del sujeto, en una indiferencia que los asocia a un conjunto de humanos y no-humanos, a objetos de la cultura de consumo, imágenes, máquinas de pensar, máquinas que diseñan. Todo lo que queda es un cuerpo sin órganos, un cuerpo que piensa, un cuerpo maquinal que piensa, simboliza, imagina. El individuo, el humano junto con lo simbólico, no hace implosión sino que, como las cabezas de *Scanners* [ídem], de David Cronenberg, explota y vomita microbios, no-humanos, información, unidades de deseo, muerte, imágenes, símbolos y semen: la pulsión sexual [*sex-drive*] y la pulsión de muerte [*death-drive*] se mezclan y se fusionan con el disco duro [*hard drive*].

¿Qué pasa con el valor? ¿Qué sucede si los valores arraigados y las virtudes y la vida buena de la era de la historia,

es decir, el período en que los valores se asocian a la virtud y la vida buena, dan paso a una época en la cual aquellos ya no se asocian a esta última sino a los *bienes* (*tiempo* de trabajo homogéneo como capital) o al tiempo subjetivo y la *Erlebnis* y los valores subjetivos del «hágalo usted mismo» del individuo? ¿Qué pasa en la era de la velocidad, cuando el individuo, el humano, se disuelve en el vórtice de la catástrofe? Tal vez sólo sean posibles, entonces, no los valores tradicionales ni los valores humanos, sino los valores no-humanos. En este caso, los valores no sólo son inherentes a los no-humanos; los no-humanos son también agentes de evaluación y de juicio (Latour, 1993).

Política de la melancolía

¿Dónde buscar, en consecuencia, el significado del ser, de los entes y del yo cuando lo político ha estallado? Podríamos preguntarnos cuál es la subjetividad de una era semejante. ¿Quién es el *Dasein* en una problemática del ser y la velocidad? ¿Cómo podría ser la subjetividad política? La respuesta es, acaso, que el héroe existencial de la era del tiempo debería ser reemplazado, como sujeto político, por el melancólico. En la era de la diferencia está en juego una política existencial de la indecidibilidad. En la era de la indiferencia, de la velocidad, está en juego una política de la melancolía.

Estamos aquí frente al melancólico barroco que Benjamin analiza en *El origen del drama barroco alemán*, un melancólico de la primera modernidad. Lo es literalmente en el sentido de la doctrina de los humores: melancólico, colérico y flemático. El melancólico siempre lamenta la agonía de una época. En la Reforma hace el duelo de la socialidad de la *Gemeinschaft* tradicional y el ritual de la Iglesia católica, amenazados por el Dios trascendental, la ética protestante y el gobernante absolutista de la modernidad emergente. Y reaparece en la modernidad tardía, apesadumbrado ahora por las ruinas de la mercancía en el París de Baudelaire y Benjamin. Se trata de la aparición inicial y prematura del melancólico de la velocidad, en duelo por una memoria anterior.

La política de la melancolía es ante todo una política de los límites. El *Dasein* es supuestamente un ente finito, un ser humano finito, un mortal, según insiste Heidegger. No obstante, hay algo fáustico, algo heroico, algo de activismo y de una intencionalidad del mundo de la vida, y en especial un estatus ontológico muy diferente del atribuido a otros entes, que sugiere los poderes casi ilimitados del *Dasein* o el héroe existencial. Este toma sus propias decisiones. Da significado a su propia vida. La política de la velocidad y la indiferencia es una política de finitud y límites mucho más radicales. Ahora, los derechos, por ejemplo, se otorgan a los no-humanos; así, Latour (1993, págs. 144-5) habla de un parlamento de las cosas, de los no-humanos, incluyendo a los animales y la naturaleza. En esta política poshumana se reconocen en los no-humanos facultades de juicio (Latour), mirada (Benjamin), pensamiento (Deleuze; véase Zourabichvili, 1994, págs. 7-8) y procreación (Haraway, 1992). La política poshumana se pone de parte del microbio, el virus, el gen, que alcanzan un estatus ontológico más elevado.

En contraste con el *Dasein* y con la subjetividad existencial o la subjetividad de la diferencia, el melancólico es fundamentalmente pasivo. En la era de la historia, en la era premoderna de la *polis*, la política estaba inmersa en la vida buena: se trataba en lo esencial de una política aristocrática, noble; para ser ciudadano, uno debía ser un hombre acaudalado. Pero la melancolía es el más bajo de los humores. El melancólico, a diferencia del hombre virtuoso y noble de Aristóteles, no es hombre de términos medios sino de extremos (Benjamin, 1974a, págs. 318-9). El melancólico —las figuras de la ciudad: la prostituta, el traperero, el opiómano y el ladrón— no es virtuoso sino vicioso (Meninghaus, 1980). Es inactivo. No usa el tiempo; como los presidiarios, «lo mata». Los melancólicos son parias que ocupan las zonas silvestres y muertas de la ciudad. La política de la velocidad, la melancolía, la identificación, es una política de parias, de zonas silvestres. El melancólico no lleva una vida buena sino una mala vida. Para Benjamin, lo más probable es que estos marginales sean alegoristas y vislumbren el significado del ser y el yo a través de los objetos en desuso y las ruinas de la ciudad. La política en cuestión no es una política de quienes viven en los márgenes en una condición indecible o inclasificable, sino de las perso-

nas residentes al otro lado de los márgenes, en medio de la abyección o expulsados a las zonas silvestres.

Es una política de innovación. Otro grupo de crecimiento masivo en la era de la velocidad y la indiferencia es el compuesto por las legiones de tecnocientíficos, tecnodiseñadores y tecnoartistas que pueblan los sectores de punta: biotecnología, *software* de aplicaciones y tecnología de las comunicaciones, pero también, por ejemplo, la industria gráfica y los multimedios en general (International Labor Office, 1996). Estos trabajadores de los sectores de la cultura tecnológica, en enorme expansión, producen vida: hacen sustancia pensante, manufacturan objetos reflexivos y reflexionantes. Forman comunidades con no-humanos: con objetos biotecnológicos e infotecnológicos. Suelen trabajar menos en organizaciones o instituciones que en redes rizomáticas inestables que se disuelven y vuelven a constituirse: operan en desorganizaciones. Estos tecnocientíficos y diseñadores pueden ir contra la corriente de la temporalidad del «ahora» del capital: de la omnisciencia y vigilancia de un pasado y un futuro determinados o probabilísticamente determinados. Crean indeterminación en el futuro y se resisten a su colonización. Pero a pesar de toda la estimulante innovación desplegada en las líneas de vuelo de estos trabajadores de la tecnocultura, la suya será una empobrecida política de irresponsabilidad si faltan la memoria y el trabajo de duelo de la melancolía.

Como recordamos, el *angelus novus* de Walter Benjamin era arrastrado hacia el futuro. Era arrastrado hacia el acelerado tiempo del ahora de la velocidad, a la vez que seguía mirando hacia el pasado. Desechado y arrojado a la basura por el tiempo utilitario de la acumulación de capital, el melancólico dirige su mirada a los objetos pasados, las cosas en desuso, las ruinas de la ciudad. Como alegorista, no ha olvidado al narrador. Arrastrado al futuro, rememora no sólo la *Erlebnis* de la memoria individual sino la recuperación de la memoria colectiva y, a través de ella, la *Erfahrung* de lo simbólico y lo imaginario colectivos. El melancólico rememora la tradición. La inventa. Al mirar atrás, es el ejecutante de una hermenéutica no de la sospecha sino de la recuperación. En rigor, uno de los recuerdos arquetípicos que esta política de la melancolía se afana por recuperar es la memoria, el espectro de la diferencia. La política del

melancólico reúne en otro registro las dimensiones del tiempo y el valor. Para el narrador, los valores (y las virtudes) eran parte integrante de la textura de la temporalidad cotidiana. A semejanza de la separación entre el hecho y el valor planteada por el sociólogo moderno, el mundo de la novela prepara la ruptura entre el tiempo y el valor. En la modernidad, el valor bien puede ser la condición de posibilidad del tiempo. Pero, como sucede entre los reinos de la necesidad y la libertad, hay un abismo, una aporía entre los reinos del tiempo, por un lado, y el valor, por otro. La indiferencia de la cultura global de la información implica, por su parte, la explosión de la aporía: la desintegración del tiempo y el valor en el espacio inmanente y plano de la velocidad, un espacio, al parecer, sin salida ni tiempo de suspensión. El melancólico, empero, todavía puede habitar los bordes, los márgenes del espacio sin márgenes de estas formas globales y digitales de vida. A través de su trabajo de duelo, a través de su ineptitud crónica para olvidar, el melancólico quizá sea nuestra máxima esperanza de recuperar de algún modo una política del valor.

Tercera parte. Crítica de la información

11. La sociedad desinformada de la información

Información

¿Qué hay en juego en la sociedad de la información? Los tipos de información en cuestión son dos. Veamos el primero: está inscripto en una problemática de racionalidad e inteligencia. En una problemática de conocimiento: de producción con uso intensivo del conocimiento, máquinas cada vez más inteligentes y bienes y servicios ricos en información. Este primer tipo tiene que ver con la vigencia de una sociedad de uso intensivo del conocimiento y no del trabajo. La clave es el conocimiento, no la producción material. La sociedad de la información es una sociedad del conocimiento. Se ocupa de la sustancia del conocimiento discursivo. El conocimiento discursivo es analítico. Se basa en la abstracción, la selección, la simplificación, la reducción de la complejidad. En la sociedad de la información, la capacitación es discursiva: lo habitual es que un tercio de la fuerza de trabajo tenga estudios universitarios o terciarios completos. Esto significa un incremento de lo que Max Weber llamaba racionalidad. Esa capacitación en el conocimiento discursivo, un conocimiento muy codificado, contrasta con la formación en los oficios de la sociedad industrial. El conocimiento discursivo tiende a actuar tanto deductiva como inductivamente. El conocimiento manual es principalmente inductivo; el conocimiento discursivo, deductivo. La formación manual es empirista, la capacitación discursiva, racionalista. La capacitación discursiva nos enseña a subsumir casos en reglas; la formación manual, a buscar lo que funcionó en el caso similar más reciente. La capacitación manual alcanzó su máximo desarrollo en Gran Bretaña y predominó hasta una fecha mucho más cercana en Alemania. La fuerza laboral de Francia, Estados Unidos y Japón tuvo una formación bastante más prolongada en el contexto

de un conocimiento de mayor codificación: habilidades matemáticas y verbales, y más recientemente destrezas de computación (Lutz y Veltz, 1989).

La actividad industrial exige un aprendizaje a través del *habitus*. La producción de información requiere una formación que no actúe tanto a través del *habitus* como del yo. En la información, el aprendizaje demanda una reflexión distanciada y una problematización crónica. La formación industrial alienta una familiaridad práctica más inmediata y habitual con los materiales y las herramientas. La capacitación en la información demanda una actitud cartesiana. Las destrezas de la formación manual son concretas y de no muy sencilla transferencia. La capacitación en la información requiere habilidades abstractas que son eminentemente transferibles. En cierto modo, la formación manual es heideggeriana. El aprendiz está «en-el-mundo» con los objetos materiales: lo que Heidegger llamaba una relación «a-la-mano» (*zuhanden*) con las cosas. Esto contrasta con una relación distanciada *vorhanden* o «ante-los-ojos» más característica del pensamiento cartesiano de sujeto y objeto. En la sociedad de la información se nos enseña a ser cartesianos; a relacionarnos crónicamente con el mundo en términos de sujeto y objeto. Se nos enseña a ser popperianos. A ser unos positivistas —no empiristas— que siempre someten a prueba los conceptos y se empeñan sin cesar en conjeturas y refutaciones. Se nos enseña a ser racionales, no sólo en la aplicación de reglas abstractas sino también en el sentido de la reflexividad. Siempre debemos ser reflexivamente conscientes de otras posibilidades. Todo esto tiene una importancia central para la sociedad de la información.

En la sociedad de la información la fuerza de trabajo aporta ideas. Innova. Recibe una educación discursiva. Los trabajadores futuros producen escritos justificados con una argumentación discursiva, de manera muy semejante a los laboratorios de investigación pura. La estructura de esos trabajos está hecha de enunciados predicativos, pruebas, cohesión formal y economía de formulaciones. En la sociedad de la información, la capacitación desemboca en la producción de escritos. Estos pueden ser planillas de exámenes con opciones múltiples y respuestas correctas. A menudo se trata de pruebas argumentadas o tesis respaldadas por evidencia experiencial. Estos productos inmateriales y abs-

tractos demuestran la adquisición de los conocimientos requeridos por las calificaciones necesarias para desempeñarse con éxito en la sociedad de la información. En los oficios, el aprendiz se convertía en oficial y el oficial en maestro con la producción de una *maître œuvre*. Esta era una obra en el sentido del francés *ouvrier*. El artesano producía un artefacto: un artefacto terminado.

En la sociedad de la información, el trabajo o fuerza de trabajo se ha convertido en informacional. Los medios de producción también lo son. En el capitalismo manufacturero, los trabajadores utilizan el conocimiento práctico en conjunción con máquinas materiales para procesar materias primas o semiterminadas y hacer con ellas productos materiales. En el capitalismo de la información, la fuerza laboral no opera con un conocimiento práctico sino con un conocimiento discursivo; no maneja máquinas clásicas sino máquinas de información; y no trabaja con materias primas sino con información en bruto o semielaborada, para producir bienes informacionales. Hay entonces un pasaje del procesamiento de materiales al procesamiento de información. En cierto modo, este último trabaja lógicamente. Subordina particulares a universales (conceptos, proposiciones) y produce nuevos particulares. Esa es la idea de información que la vasta literatura científico-social —de Daniel Bell a Manuel Castells— nos ha dado sobre la sociedad de la información. El procesamiento de la información se opera a una cierta distancia, la distancia que separa al sujeto del objeto que consume o con el cual trabaja. En el capitalismo de la información, la acumulación fordista es desplazada por la «acumulación reflexiva» (Lash y Urry, 1994, pág. 60 y sigs.). En la acumulación fordista el productor queda subsumido en la masa irreflexiva; otro tanto ocurre con el consumidor. Como podría decir Ulrich Beck (Beck *et al.*, 1994), esa acumulación sólo es moderna a medias. Lo plenamente moderno es la acumulación reflexiva. En ella, el modo de pensar en términos de sujeto y objeto de la modernidad, así como la conciencia discursiva, florecen en plenitud. La acumulación reflexiva de la sociedad de la información da testimonio de un paso de las economías de escala a las economías de alcance, pues los consumidores reflexivos quieren consumir una gran variedad de cosas muy diferentes entre sí. Lo cual se debe a que también ellos son racionales, refle-

xivos. Consumen menos por hábito que como producto de su reflexión en términos de alternativas en el mercado. Por el lado de la producción, el proceso de diseño (o de investigación y desarrollo) comienza a prevalecer sobre el proceso de trabajo, ya que la regla es una cantidad creciente de modelos y prototipos para ciclos de producción cada vez más breves.

En la sociedad de la información el proceso productivo comienza a marginar lo que Marx llamó proceso de trabajo. El proceso productivo de uso intensivo del conocimiento desplaza el proceso de trabajo de uso intensivo de mano de obra. El proceso de trabajo produce más o menos las mismas cosas en grandes o enormes cantidades. Produce mercancías. La producción con uso intensivo del conocimiento no fabrica mercancías sino «singularidades». En muchos sectores —los medios masivos, los medios digitales, la publicidad y una serie de ramas de la industria— es una producción con uso intensivo del diseño. Implica un proceso de diseño. En otros, se trata sobre todo de un proceso de investigación y desarrollo (I&D). Así, el laboratorio o el estudio ocupan en la sociedad de la información el lugar central que en la sociedad industrial tenía la fábrica.¹ Adviértase que el término operativo no es arte ni estética sino diseño. El estudio del artista produce singularidades que siguen siendo singularidades. Las singularidades elaboradas en el estudio de diseño son *prototipos*; deben reproducirse en grandes cantidades. Esto representa cierta tecnologización del arte, antes autónomo. Adviértase también que el término operativo no es investigación, sino investigación y desarrollo. Lo cual representa cierta tecnologización de la ciencia, antes autónoma. El laboratorio de I&D no es exactamente del tipo descrito por Latour y Woolgar (1979) en *Laboratory Life*, un libro extraordinariamente presciente. En este caso se trataba de un laboratorio de investigación pura cuya producción consistía en productos abstractos, escritos científicos. El laboratorio de I&D no prueba tesis científicas: su producción no consiste en verdades científicas. Hace *prototipos*. Cuando el consumo se especializa o se torna reflexivo, la competencia no tiene tanto que ver con quién puede producir la mayor cantidad al más bajo precio, y ni siquiera con

¹ Véase el capítulo 13.

la producción masiva de calidad. La competencia se convierte en una lucha de prototipos.

Estos mismos prototipos son con mucha frecuencia abundantes en información. A menudo son máquinas inteligentes o *software*. Estos productos inteligentes de la sociedad de la información están amparados por las leyes de propiedad intelectual (Lury, 1993). No por las leyes de propiedad real, sino de propiedad intelectual. La propiedad real se refiere al presente; la propiedad intelectual, al futuro. Por eso en la nueva economía la capitalización bursátil difiere tan enormemente de los activos y el movimiento comercial total. Es cierto que en los ferrocarriles decimonónicos hubo una vasta inversión y una gran compra de acciones durante décadas antes de que se obtuvieran utilidades. Pero existe una diferencia crucial entre esos tiempos y el Nasdaq de nuestros días. En primer lugar, los ferrocarriles transformaron muy rápidamente esa inversión en activos. En su caso, la capitalización bursátil era muchas veces desproporcionada a las utilidades y más elevada que el movimiento comercial total, pero no mucho más alta que los activos. En la nueva economía, la capitalización bursátil también es muchas veces más alta que los activos. En la era de las manufacturas esa capitalización estaba asociada a la propiedad real (activos). Hoy se asocia a la propiedad intelectual. Aquella propiedad real (activos) es propiedad de los medios de producción. La propiedad intelectual está vinculada al prototipo. La propiedad real en activos tiene un efecto primordial de acumulación, mientras que el principio rector de la propiedad intelectual es la circulación. El principio hegemónico de la sociedad industrial es la acumulación; el de la sociedad de la información, la circulación. En la acumulación nacional, las cosas están mayormente «bajo control». En la circulación global, tienden a escaparse de control. Ese es el meollo de la contradicción de la sociedad de la información. Y por eso esta también es siempre una sociedad de la *desinformación*.

En todo caso, el principio de la informacionalización ha invadido incluso los antiguos sectores manufactureros. También ellos quedan sometidos a la lógica de la nueva economía. Su fuerza de trabajo se forma cada vez más en el conocimiento discursivo. Sus medios de producción están crecientemente compuestos de máquinas inteligentes. Sus

máquinas y productos contienen una proporción en aumento de componentes microelectrónicos. En el costo de los automóviles se calcula que alrededor de un tercio de sus componentes son mecánicos, un tercio, electrónicos, y un tercio, microelectrónicos (Urry, 2000). En los sectores manufactureros el consumo también se especializa cada vez más. De allí que la producción de prototipos y el proceso de I&D comienzan a prevalecer sobre el proceso de trabajo.

Desinformación

Examinemos ahora el segundo tipo de información. Su fundamento no es tanto científico-social como literario. Si el primer tipo de información es en cierto modo posindustrial, el segundo concepto es, de alguna manera, «posmoderno». Si el primero tiene que ver con la sociedad (global) de la información, el segundo está relacionado con la *cultura* (global) de la información. Si el primer tipo se relaciona con la sociología de los medios e incluso con los estudios mediáticos, el segundo se vincula a la «teoría mediática» (véase el capítulo 6). El segundo tipo de información remite a las consecuencias —las consecuencias imprevistas— del primer tipo. Tiene que ver con la sobrecarga de información. Este segundo tipo gana en ubicuidad y se sale de control. Hoy, la informacionalización conduce a una sobrecarga de comunicaciones.

No hace falta ir más allá de los diarios para entender la naturaleza del segundo tipo de información. Como Walter Benjamin, Marshall McLuhan (1997, págs. 61-71) se sentía impresionado por la actitud de los poetas Lamartine, Baudelaire y Mallarmé. Estos mostraban su fascinación por los diarios y los consideraban la literatura del futuro: escritos de inmediato, sin reflexión, para ese mismo día, bajo la presión de la hora de cierre; inútiles mañana; valiosos sólo durante veinticuatro horas, y no más. Esa información pierde significado y significación con mucha rapidez. Ese rasgo podría ser también una pista para entender el valor en la sociedad de la información. Esa suerte de valor informacional y su temporalidad difieren del valor de uso y el valor de cambio. Estos últimos incluyen un pasado y un futuro. El

valor de información es efímero. Es inmediato. No tiene ni pasado ni futuro: ningún lugar para la reflexión y el argumento razonado. A diferencia del discurso o el análisis discursivo, no subsume los particulares en universales. Es, en cambio, una masa de particulares sin un universal. Baudelaire y Lamartine estaban cautivados por los sucesos misceláneos, *les faits divers*. Podría estimarse que los diarios en su conjunto están compuestos por esos *faits divers*. Que aquí significan no sólo noticias sino literalmente «hechos diversos».

En su pura facticidad, en su pura particularidad, esta clase de información puede entenderse en función de dos contrastes. En primer lugar, debe considerarse su escasa conexión con lo universal. El conocimiento discursivo es universal. Es válido en grandes extensiones de tiempo y espacio. Funciona por medio de conceptos (cf. Popper, 1972) de mayor y siempre creciente universalidad. Así es la lógica del descubrimiento científico. La información del segundo tipo es *producida*, en efecto, por el conocimiento discursivo, pero en su propia particularidad característica no tiene nada del universalismo de este. No aspira a la universalidad temporal del concepto popperiano. Es efímera. Actúa por medio de una secuencia, un *collage* de particulares. Los *faits divers* son en verdad sueltos noticiosos, noticias breves. No tienen un orden particular: se asemejan a un conjunto inconexo de titulares de diarios o mensajes telegráficos (McLuhan, 1997, págs. 62-3). No hay un ordenamiento lógico o analítico. El ordenamiento de los titulares periodísticos sólo obedece, tal vez, a las noticias más vendedoras; telégrafo y diarios se ordenan en función de la urgencia. El conocimiento universal requiere un ámbito independiente de justificación discursiva. La prensa, como señaló Benjamin, no lo necesita. Su fuerza —que es grande— se ejerce a través de su facticidad. El poder de la prensa no procede del argumento sino de una facticidad violentamente imperativa. Al actuar bajo las coacciones más restrictivas —horas de cierre, consideraciones espaciales—, su fuerza y temporalidad son similares a la violencia del acontecimiento.

La prensa también está completamente impregnada de la facticidad de lo particular, no sólo en relación con cualquier universal sino con cualquier trascendental. Desaparecido lo trascendental, es lo puramente empírico. La poesía,

el arte, la novela, la música, abren una ventana, no hacia lo *universal*, que a la manera de la ciencia natural y la razón instrumental ocupa el reino de lo mismo, sino hacia lo *trascendental*, que se despliega en el reino de lo otro, lo inasible. La ciencia y lo universal son una cuestión de significado lógico. La novela, la pintura y el concierto se abren al espacio del significado existencial. La prensa, o la información, no tiene significado lógico ni existencial. No suele subsumirse en los universales. Su significado es accidental, efímero y muy a menudo trivial. Y con seguridad mañana habrá desaparecido. El tiempo existencial de lo trascendental perdura aún más que el tiempo lógico de lo universal. Por su parte, los diarios y otras formas de información no tienen temporalidad lógica ni existencial: sólo una temporalidad inmediata. Fuera del tiempo real carecen absolutamente de significado. Al margen de la inmediatez del tiempo real, las noticias y la información son literalmente basura. Tiramos el diario junto con los restos de comida y los pañales descartables del bebé. Lo usamos para lustrarnos los zapatos. Envolvemos vidrios con él. A veces es tan voluminoso que ni siquiera entra en el cubo de residuos junto con el resto de la basura. La teoría mediática también es necesariamente «teoría de la basura» (M. Thompson, 1979).

No sólo la prensa, no sólo los mensajes digitales sino la totalidad de la ciudad capitalista consumidora puede entenderse como información. En el contexto de la ciudad informacional, con abundante presencia de marcas, los bienes, los estilos de vida y el diseño son efímeros (Lury, 1999). La duración es breve. La rotación es rápida. La música funcional es información; los anuncios en el cine, la televisión e Internet son información, aunque no sean en absoluto didácticos y se basen en la imagen. En rigor, las antiguas publicidades de principios del siglo XX, que nos instruían sobre el valor de algo y la manera de utilizarlo, eran más utilitarias que informacionales (Leiss *et al.*, 1990). Los bienes de consumo de acelerada rotación son información. Y a decir verdad, los productos de marca son los que tienen una naturaleza más cercana a la información. Sobre otros productos, como las turbinas, no sabemos nada. Están destinados a lo que Giddens (1990) llama «sistemas expertos». Sobre los bienes de consumo de rápida rotación, los productos de marca, sabemos mucho. Todos somos expertos.

El quid es que la información del segundo tipo es la consecuencia imprevista de la información del primer tipo. Entre las consecuencias imprevistas de la sociedad de la información está la cultura informacional. El control racional de la acumulación reflexiva resulta en la anarquía descontrolada de la difusión de informaciones. El primer tipo de información funciona con una lógica de binarios: sin ella, el caos híbrido de la información del segundo tipo sería imposible. La modernidad es ordenada; sus consecuencias son desordenadas. Las consecuencias del orden son el desorden. La consecuencia de una ordenada estética inicial de la belleza es una estética informacional de lo monstruoso. Las consecuencias de la simplicidad, la reducción de la complejidad y la sencillez clasificatoria de la sociedad de la información, son la vasta e incontrolable complejidad de la cultura de la información. La consecuencia de la acumulación es la circulación. La consecuencia del acopio es la pila de basura. De empleos reales, empleos basura o «McEmpleos».

Acumulación y enmarque

Ya nos hemos referido al «marco» (*Gestell*) y la «reserva permanente» (*Bestand*) en Heidegger. Esta última se entendió como una acumulación mantenida en reserva para algún otro uso. Era una reserva de instrumentos para otro uso. Su unidad es el «marco». En principio, este es vacío y abstracto y está destinado a otra cosa. El marco carece de contenido y tiene una naturaleza de procedimiento. La acumulación de capital de Marx, hemos señalado, es una reserva permanente de esas características. Los marcos que la componen son mercancías. En la sociedad industrial, las formaciones espaciales también pueden verse en términos de acumulaciones. En este caso el marco es la «función». La función también es abstracta. Como la mercancía, es un «a fin de». En la ciudad anterior a Haussmann, anterior a la Ringstrasse de Viena, anterior al cuadrículado definitivo de Nueva York, anterior al Berlín de Hobrecht, los artefactos del espacio urbano no tenían que ver primordialmente con el «a fin de». En esas ciudades la calle se convierte en un «a fin de». No es un espacio para vivir sino una ruta de A a B.

Es una reserva permanente. Los elementos del espacio urbano se acumulan. Más adelante, la situación cobra mayor alcance con Le Corbusier y la unidad habitacional.

El espacio informacional, ya sea espacio paralelo o espacio real urbano, es el espacio vivido de hoy. No es un espacio *funcional*. No lo es porque no es posible valorizarlo. No produce otra cosa y, por lo tanto, no agrega valor. A menudo es un espacio habitado por objetos e información sin valor. No es un espacio instrumental. El espacio de la información es el espacio del acontecimiento. Es atópico, porque no tiene lugar. También es temporalmente atópico: no es utópico ni distópico. Las utopías valoran el futuro. Las distopías valoran el pasado. El tiempo y el espacio de la información atópica carecen de pasado y de futuro. Su temporalidad es la atemporalidad. En las formaciones espaciales, la función de marco encuentra su paralelo económico en el valor de cambio. El valor de cambio se orienta hacia el futuro. Lo *apto* para valorar tiene valor en un futuro intercambio. El valor de uso incluye un pasado. Su valor también radica en su contenido pretérito. Los valores de uso son singularidades, momentos. Contienen recuerdos. Los valores de uso son irremplazables. Los valores de cambio tienen valor para el futuro. Su valor se juzga en términos de la sustancia homogénea (dinero) por la cual pueden cambiarse. El dinero tiene valor en el futuro. En oposición al valor de uso y el valor de cambio, lo que podríamos denominar *valor de información* no vale ni en el pasado ni en el futuro, sino únicamente en el tiempo real.² El espacio de la información se parece un poco [*a bit*] al valor de información. Es efímero. No se extiende ni al pasado ni al futuro. La arquitectura informacional no dura lo suficiente para acumularse. Así, no se acumula tanto como prolifera. Desaparece antes del futuro. La «ciudad genérica» de Rem Koolhaas (1997) remite al espacio de la in-

² Siguiendo a Baudrillard, sería atinado llamarlo «valor de signo». Este tiene poco que ver con el estatus de Veblen o el capital simbólico. Es un concepto verdaderamente innovador y tiene mucho en común con lo que describo aquí. No quiero, empero, darle esa denominación a fin de hacer hincapié en su contenido informacional. En esta cuestión se juega, tal vez, algo menos semiótico de lo que supone Baudrillard. Además, el signo es la unidad del significante y el significado [*signified*]. Y más adelante sostendré que el valor de información se basa en el significado o la idea en ausencia de un significante. Con la salvedad de que aquí el significado no es un universal ni un trascendental sino un particular.

formación. París es una ciudad clásica que incluye la memoria. En ciertos aspectos cruciales, Chicago y Berlín están zonificadas y son funcionales. Tokio, San Pablo y Shanghai no son clásicas ni funcionales, sino genéricas. La ciudad genérica es la ciudad más moderna, pero raramente (Las Vegas es una excepción) la ciudad occidental. La estructura construida en ella no dura lo suficiente para ser funcional. No perdura lo suficiente para acumularse. Las ciudades genéricas son informacionales en sus mosaicos de desequilibrio, no planificados ni zonificados. Son ciudades de circulación, no de acumulación. Son ciudades «en marcha».³

No sólo el valor sino también el *significado* se encuentra en cierta futuridad. En la arquitectura clásica, ambos se inscriben en la memoria, la tradición y un pasado idealizado. La arquitectura y el espacio construido modernos son funcionales para el futuro. Su valor está en aquello para lo cual son funcionales. Y son funcionales para aquello a lo cual están destinados. En rigor de verdad, en el lenguaje cotidiano el significado se refiere no sólo a los significados más profundos sino a aquello para lo cual algo está «destinado» en un sentido utilitario. El espacio construido moderno puede reducir el significado a la utilidad. La mercancía y la función son marcos que imparten cierto significado y ordenamiento a las cosas reales. Pero la narración y el discurso también son marcos. La estructura narrativa de la novela —en contraste con el cuento popular— es un marco que encuentra un significado en la futuridad (véase el capítulo 10). Asigna orden no a las cosas sino a los acontecimientos. Lo mismo hace la lógica discursiva de la ciencia, otro modo de ese enmarque. Con ello vemos que hay dos modos de superar lo periodístico, el principio de la información. La ciencia organiza discursivamente los acontecimientos de acuerdo con una lógica proposicional. La lógica discursiva *enmarca* lo particular en lo universal.

En la era de la información no solemos poner marcos mediante la mercancía o la función, y tampoco por medio de la narrativa o el discurso. ¿Cómo enmarcamos la información, en efecto? El artículo de McLuhan (1997, págs. 61-71) sobre Joyce, Mallarmé y la prensa puede darnos algunas pistas.

³ Ese fue el título [«On the move»] de una exposición sobre ciudades asiáticas presentada en la Hayward Gallery de Londres en 1999, cuyos curadores fueron Rem Koolhaas y Hans Ulrich Obrist.

Ese texto se refiere a la literatura y la prensa: a la relación entre ambas. Comienza con una cita de Lamartine de 1831, en la cual el poeta ataca la denigración del periodismo por parte de la alta cultura de su época. Lamartine se maravilla ante la instantaneidad de la prensa y su difusión en el tiempo y el espacio, y conjetura que algún día toda la literatura caerá bajo su hechizo. El argumento de McLuhan es que la literatura deberá apartarse de una modalidad en la cual es la autoexpresión de una subjetividad singular. Su idea es que tendrá que salir de esa internalización subjetivista y consagrarse a una suerte de externalización, según el modelo del arte pictórico. Considera la observación de Stéphane Mallarmé sobre la prensa como «un tráfico, un epítome de intereses enormes y elementales (. . .) el recital de hechos diversos». Frente a este «bullicio de apetitos y protestas», esta «confusión de lenguas», ¿cuál es el papel del poeta? Mallarmé se valía de una analogía orquestal. El papel del poeta (o del novelista o el artista) es «la orquestación de las cualidades del discurso ordinario». Es, por así decirlo, poner un marco poético o novelístico a los *faits divers*, el bullicio de voces, y elevarlos a un nivel de inteligibilidad existencial. El papel del poeta no es el de una subjetividad expresiva. Mallarmé habla de un «libro que no admite firma alguna» (pág. 67). «La tarea del artista», prosigue McLuhan, «no es firmar sino leer las firmas». Es, para citar a Mallarmé, «recapturar la significación de las más mínimas sonoridades». No es la «autoexpresión sino la liberación de la vida en las cosas» (pág. 64). Así, Joyce rompe con el principio de la novelística. Según ese principio, la novela es la autoexpresión de la subjetividad del autor. Su narración es el relato de vida, el ser-para-la-muerte del protagonista. Es notorio que el *Ulises* de Joyce no se refiere a ese ser para la muerte. No se despliega a lo largo del relato de vida de un protagonista, sino durante un solo día. Su valor perdura tanto como el de un diario. Las epifanías de Joyce, su significado existencial, se producen en un espacio-tiempo decididamente anti-epifánico. McLuhan señala:

«En el séptimo episodio de *Ulises* nos encontramos en la oficina de un diario en «el corazón de la metrópoli hibernesa». Para Joyce, en efecto, la prensa era un «microcosmos» del mundo del hombre, sus columnas, monumentos sin cam-

bios a las antiguas pasiones e intereses de todos los hombres, y su producción y distribución, un drama que implica las manos y los órganos de todo el «cuerpo político». Fechado el 16 de junio de 1904, *Ulises* es, a la manera de un diario, un compendio de todo el espacio en un breve segmento de tiempo» (pág. 68).

Según esta opinión, la novela es sin duda la orquestación de voces corrientes. De hecho, es una orquestación de *la información*. En la sociedad de la información, el marco se encarga de orquestarla. Esa orquestación es de una naturaleza espacial, arquitectónica. Implica orquestar un espacio táctil de información, un espacio que Lefebvre vio en términos del gesto y McLuhan, del «gesto como comunicación fática» (pág. 62). Ya no vivimos en una cultura de distancia subjetivista. La cultura ha abandonado su carácter representacional y narrativo para convertirse —como sospechaba Benjamin— en arquitectónica. Vivimos en el mundo junto con objetos culturales inmateriales y materiales. Un porcentaje creciente de los objetos que usamos y con los cuales vivimos e interactuamos son culturales. Al perder su temporalidad —en primer lugar el pasado y luego el futuro— en la inmediatez del acontecimiento y el tiempo real, la cultura se ha vuelto espacial, arquitectónica. Así, la arquitectura reelabora el caos de la información del segundo tipo a través de «planos de inmanencia» (Patton, 1996). Hay una reelaboración de la chatarra, de la ubicuidad de la información, a través de los planos de una arquitectónica. Hoy toda la cultura está entre nosotros y no, de algún modo, dentro y por encima de nosotros. Ya no está en las representaciones sino en los objetos, las marcas y las tecnologías de la sociedad de la información. Se presta mucho más a ser enmarcada por una arquitectónica. Ya no narrativa y ni siquiera primordialmente musical, tiene poco que ver con la perspectiva renacentista o el achatamiento del plano pictórico de Picasso. La cultura es hoy tridimensional, espacial, tan táctil como visual o textual; está a nuestro alrededor y es habitada, vivida, más que encontrada en un ámbito autónomo como representación. En *Mille plateaux*, de Deleuze y Guattari (1980), las mesetas mismas son una especie de marcos. Son «planos de inmanencia», planos de pensamiento. El caos informacional del espacio urbano contemporáneo necesita

una reelaboración a través de ese plano de inmanencia y la «meseta» de lo arquitectónico, la arquitectura.

Así, la racionalidad y el orden de la información del primer tipo conducen a la irracionalidad y el desorden de la información del segundo tipo o de la desinformación. Para expresarlo de otra manera, diremos que la información es al mismo tiempo y necesariamente desinformación. Y la cuestión, entonces, es cómo imponer alguna clase de orden al caos. El capital se acumula. Ya tiene alguna especie de orden intrínseco a sí mismo. La información, por su parte, circula, remolinea, bombardea. En su carácter de activos, medios acumulados de producción, el capital se encuentra en «zonas» específicas. Puede exportarse para financiar la producción en el Tercer Mundo. Puede internacionalizarse. Por su mayor ubicuidad global, comienza a asemejarse a la información. El capital, sin embargo, no está en todas partes. No nos bombardean con él desde las carteleras y en nuestra propia casa. Por naturaleza, la información es mucho más anárquica. El capital es regulado por la mano invisible del mercado o por otros modos de gobierno. La información escapa con mucha frecuencia a la lógica de los mercados. Está en todas partes al mismo tiempo, y gratis. El monitor de nuestra computadora y nuestro teléfono móvil inalámbrico pueden brindarnos oportunidades en los mercados. Pero son mucho más que mercados. A ellos llega toda clase de información que no respeta las leyes de la oferta y la demanda. La información puede ser ingobernable.

Necesitamos dar distintos tipos de orden a la nueva complejidad anárquica. Necesitamos, entonces, ordenar la información, hacerla como decía Mallarmé: inteligible. Los marcos también la hacen *comercializable*. Uno de esos marcos es la ley de propiedad intelectual. Los marcos mantienen al margen a otras personas y hacen saber al público que la información dentro del marco es *nuestra* información. La marca es otro de esos marcos. Por decirlo de algún modo, el viejo capitalismo manufacturero se enmarcaba a sí mismo: su acumulación ya exhibía cierto orden. En la sociedad de la información, los marcos deben imponerse desde afuera. El valor de cambio es vacío. No obstante, la ley moderna de la propiedad y los contratos lo circunscribió. Como capital abstracto, los medios de producción estaban en poder del capitalista y la ley de propiedad lo autorizaba a mantener a

otros al margen y a ser también el dueño *de facto* de la fuerza de trabajo, el capital variable. Pero las cosas eran así en el capitalismo industrial. En el capitalismo de la información el marco es la marca. La marca tiene su base en la propiedad intelectual; de manera característica, en la marca registrada (Lury, 1993, 1999). En el contexto de esta, un logo, un diseño que ya es reconocido en el ámbito público, marca el espacio que deja a otros afuera. La marca proporciona cierto orden al caos de los flujos de información y comunicación. Contribuye a ordenar *en* flujos lo que en otras circunstancias sería una difusión caótica. Con frecuencia, esa situación genera las mayores desigualdades: el proceso de trabajo repetitivo se efectúa en el «sur», y el proceso de diseño, en Estados Unidos, Europa occidental o Japón. En el capitalismo de la información, cierta cantidad de trabajo caracterizado por un uso intensivo del diseño se incorpora a la producción de bienes especializados o prototipos. Las personas que se encargan de ese tipo de labor suelen ser ingenieros de diseño, de *software* y afines. Parte de la tarea es responsabilidad de individuos que son diseñadores profesionales, como Terence Conran, que da una apariencia determinada al producto. Una parte final del trabajo con uso intensivo del diseño corresponderá a la identidad de la marca: mantener e incrementar el valor de marca. El canal 4 de Gran Bretaña, por ejemplo, es conocido por presentar una televisión innovadora e irreverente a una generación más joven: a los jóvenes insatisfechos con ITV y la BBC. Recientemente, el canal contrató un equipo de gestión de la marca para garantizar el mantenimiento de su credibilidad en las calles. El equipo debe velar por que no se transmitan, por ejemplo, programas sobre jardinería o el patrimonio nacional.

Basura

Vivimos en una época en que los flujos de bienes tienen su paralelo en los flujos de *males* (Beck, 1992). ¿Cómo gobernaremos estos flujos de males, que tienen un valor negativo? Males como los contaminantes emitidos por automóviles y fábricas son los efectos secundarios de bienes (el petró-

leo, el servicio de traslado de A a B). Los bienes se convierten en males. En la sociedad del riesgo, los peligros provienen de bienes convertidos en males. Los establecimientos del sector terciario se ocupan de la circulación de bienes informacionales. La zonificación separa los flujos y les da un poco de orden. Las circulaciones y conversiones de bienes en males de las zonas industriales difieren de las correspondientes a las zonas residenciales o de oficinas. Pilas y pilas de computadoras personales empiezan a ser una forma cada vez más común de chatarra y a veces de basura, y sus ciclos de obsolescencia de tres años casi las erigen en las figuras dominantes que, icónicamente, fueron los automóviles en nuestros depósitos de hierros viejos. La basura representa uno de esos flujos de males: los desperdicios que desechamos en nuestra vida cotidiana. La basura se produce cuando el flujo de bienes llega a nosotros. Usamos, consumimos esos bienes. Ya consumidos, se convierten en males de los cuales debemos librarnos. La eliminación de estos males es parte de la circulación general. La circulación de basura se convierte en un problema al que es preciso dar algún tipo de gobierno. Brasil, por ejemplo, está muy adelantado en la circulación de información y cultura, radioteledifusión y publicidad, el circuito artístico, música e Internet. Pero está muy atrasado en la circulación de basura. Esta es algo más que los meros desperdicios, las sustancias en desuso que tiramos a los cubos o hacemos correr por las cañerías. La basura es una metáfora de toda la sociedad de la información. Tiene que ver con el excedente de información. La basura es descartable. Es necesario deshacerse de ella. La información (y los bienes de consumo de alta rotación son información) también es descartable. Es necesario deshacerse de ella. El interrogante es cómo la regulamos. ¿Cómo la gobernamos? ¿Cómo la *enmarcamos*? En cierto modo, *enmarcamos* la basura en el arte, la arquitectura, el urbanismo. La *enmarcamos* mediante marcas, que la empaacan. La basura se des acumula. Se hace pedazos, se descompone. Se pudre. Los marcos pueden detener o demorar la podredumbre.

Los efectos secundarios de la sociedad industrial eran males materiales, contaminantes físicos. Los efectos secundarios de la sociedad de la información son males simbólicos, contaminantes mentales. Nos contaminan los productos de desecho de la sociedad de la información: el tipo de

cosas que la gente «cultivada» no quiere en sus salas de estar. En ellas encontramos pesados volúmenes, poesía, pinturas o esculturas que perdurarán siglos, y muebles de larga duración. Podemos añadir discos de vinilo de larga duración. El televisor, el *walkman*, las cintas de video y de audio, los discos compactos, los juegos de computación y la computadora conectada a la red quedan relegados a las habitaciones traseras. La *longue durée* está en la parte delantera de la casa; la *courte durée*, entre bambalinas. Como basura, la información es menos que inservible. Estos males simbólicos, esta basura simbólica, no nos dejan espacio psicológico. De allí los fax basura y el correo electrónico basura. La información nos llega; no vamos a ella. Debemos salir y comprar un libro o retirarlo de la biblioteca; ir al cine o al videoclub. En este sentido, las películas de televisión son como la información. A veces, esta nos llega a nuestro requerimiento; otras veces, no. La información devaluada es basura. La tiramos —virtual o realmente— al cubo de residuos o por el inodoro. Los oficios de plomero y basurero tienen bajo estatus: son trabajos hechos por hombres que se conectan con la contaminación y la corrupción ritual. La basura es un tipo especial de mal. Está compuesta de males que antaño fueron bienes. Los excrementos no son exactamente basura. Son inferiores a la basura. Se descomponen mucho más rápido que esta. Los montones de mierda son acumulaciones muy efímeras. Los plomeros no juntan mierda. Permiten que circule. Cuanto más dura algo, más valor tiene. Los bienes menos valiosos —los que se descomponen con mayor rapidez— son los más cercanos a la basura. La mierda es aún menos valiosa. Decir «qué montón de mierda» significa hacer una afirmación todavía más desvalorizante que «qué montón de basura». En contraste, comemos «comida chatarra», mientras que nunca comeríamos algo que la gente calificara de basura o devaluara como mierda. Lo que era comida nutritiva (un bien) abandona la casa con la forma de dos males, dos elementos de valor negativo: basura y excrementos. El sistema digestivo y los utensilios de cocina participan en la transformación de bienes en males. Entre otras cosas, son instrumentos o medios para la transformación de bienes en males. Nada pasa de un estatus muy alto a un estatus muy bajo más rápido que el cuerpo humano. Vivo, se mantiene

en buen estado; sigue el orden y la unidad de sus relatos de vida. Vivo, es *Dasein*. Un portador de significado existencial: en rigor, del significado del ser. Muerto, se descompone. Deja escapar un olor insoportable, a una velocidad sorprendente. De allí, en parte, la tendencia moderna a la cremación.

Chris Ofili, ganador del premio Turner en 1999, toma bosta de elefante y la laquea en sus pinturas. Esos excrementos sirven de base a sus cuadros, justo debajo del marco. A veces este se pega a ellos. Esa bosta, sin embargo, no se descompone. Se transforma en duradera y puede subsistir cien años. En su duración, los excrementos laqueados se asemejan menos a la información que al arte. La obra de arte, se trate de excrementos laqueados o combinaciones de pintura al óleo, es un bien cuyo valor debe persistir por siglos, o al menos por mucho tiempo. El diseñador, por su parte, trabaja con mayor proximidad al lenguaje de la información. Diseña bienes que deben durar algunos meses, hasta que cambie la moda. Hasta que esos bienes pierdan una enorme parte de su valor, sea por obsolescencia —es decir, descomposición— o por pasar de moda. Los diseñadores trabajan sometidos a presiones de tiempo que les permiten mucho menos reflexión que a los artistas. Chris Ofili trabaja en la reconversión de males en bienes o, al menos, en la reelaboración de males y sus valores negativos, con el objetivo mínimo de neutralizar esos valores. De allí el éxito de la industria anticontaminante en la Ruhrgebiet de Alemania. Los convertidores catalíticos minimizan el valor de abuso de los males. Los museos del patrimonio transforman en bienes culturales lo que se ha convertido en males económicos.

Chatarra, ruinas

La chatarra pertenece a un orden diferente de la basura. A su manera, preserva el valor. Los montones de chatarra y los montones de basura son de distinto orden. La primera concierne, más que la segunda, a desechos potencialmente útiles. Muchas personas hurgan en los depósitos de hierros viejos; en los vertederos de basura sólo se encontrarán

gitanos. La chatarra tarda mucho más en descomponerse que la basura. Está más probablemente compuesta de metales y en ella puede haber componentes electrónicos y microelectrónicos. Los depósitos de chatarra son diferentes de los vaciaderos de basura. Por lo común, en ellos se dejan cosas como los desechos de metal. El difunto Jack Walker, uno de los más grandes multimillonarios del deporte en Gran Bretaña, hizo su fortuna con los desperdicios metálicos. Es más difícil ser un multimillonario de los vaciaderos de basura. La chatarra se guarda en «depósitos». La basura, en vertederos. La chatarra no circula como la basura. En ese sentido, la información se asemeja más a esta última. La chatarra se utiliza con frecuencia en el arte. El orinal de Duchamp perduró alrededor de ochenta y cinco años.⁴ Tomoko Takahashi, ganadora del premio Turner en 2000, utiliza tecnología chatarra en su instalación de la muestra sobre el nuevo realismo neurótico en la Saatchi Gallery. Y acopla los materiales, de modo que los mecanismos están en funcionamiento pero, no obstante, son inútiles. Esta tecnología chatarra todavía «funciona».

Walter Benjamin tenía toda una teoría de la chatarra. Si el capital se acumula en reservas [*stockpiles*], las mercancías en desuso se acumulan en montones de chatarra [*junkpiles*]. Estos montones están compuestos de mercancías obsoletas y desvalorizadas. Su acumulación es un efecto secundario de la acumulación de capital original. Para Benjamin (1997) y los surrealistas, los objetos en desuso de esos «montones de chatarra» podían provocar, en su yuxtaposición, una «iluminación profana». Lo cual no carece de conexiones con el enmarque por medio de la orquestación de Mallarmé y Joyce. Sólo que estos lo llevaban a cabo a través de la *materialidad* del lenguaje. Benjamin y los surrealistas no utilizaban tanto el lenguaje cotidiano; seguían, antes bien, a Duchamp y recurrían principalmente a objetos —pero a objetos fabricados en serie— para su orquestación. Además, estos objetos no se reelaboran en absoluto —como en Mallarmé, Joyce y Picasso— por conducto del lenguaje ni de ningún otro medio; siguen siendo objetos prefabricados

⁴ No el original, perdido por el mecenas del artista, Walter Arensberg, sino la idea. Y esto es importante en el arte conceptual. Duchamp también compró sus *readymades* por catálogo y en tiendas. No eran desechos. Véase más adelante.

[*readymades*]. La importancia no está en el material sino en la idea. La apuesta no reside en la materialidad del significante sino en la inmaterialidad del significado. Este significado no es trascendente y ni siquiera universal, sino particular (Maharaj, 2000). Se trata de buenas y malas ideas comunes y corrientes. Estas ideas son información *informe*. Sin forma. Significado sin significante. El significado, no como un concepto elevado, no como simbólico o imaginario sino como lugar común, como vulgaridad, como real. Duchamp es el artista original y Benjamin el teórico original de la información. Son los orquestadores que proporcionan (des)inteligibilidad a la sociedad de la información.

Por su parte, las ruinas tienen una curiosa temporalidad. Benjamin se sentía aún más intrigado por ellas que por la chatarra. Era un «coleccionista» de ruinas. Estas son diferentes de los escombros. El desorden provocado por cualquier construcción —por ejemplo, la eliminación de barrios bajos en el Bronx o Liverpool— está hecho de escombros. Las ruinas tienen que ver con la obsolescencia de los edificios, la desaparición del valor de uso de construcciones con enorme valor simbólico. Que lo tienen, en parte, debido a su duración y a que fueron construidas con la intención de perdurar; por ejemplo, las pirámides o la catedral de Colonia. Los escombros pueden significar el final de una cultura. Las ruinas significan el final de una cultura a la que se atribuye valor universal: por ejemplo, las ruinas etruscas de Roma. En los sitios arqueológicos se excavan ruinas, no escombros. Y se las recicla en los museos. La relación de las ruinas y los museos es una cuestión interesante. El British Museum transformó en bienes los males de las ruinas de las excavaciones arqueológicas, mucho antes de los días del *readymade* y el museo del patrimonio. El museo de arte clásico y moderno preserva bienes. Las galerías de arte contemporáneas son ante todo espacios para la reorquestación de males materiales con el fin de crear un bien simbólico.

Walter Benjamin habló de la «iluminación profana» que proporcionan los objetos en desuso del capitalismo. La ropa de antaño, los desechos de cosas, las ruinas, no son tan diferentes de la información de ayer. El carácter efímero de los bienes y la información de ayer es similar a la experiencia de la prostituta, el *flâneur* y otras figuras del paisaje urbano de Benjamin. Esa experiencia es efímera y descartable. No

es ni *Erfahrung* (la experiencia como práctica tradicional) ni *Erlebnis* (experiencia subjetiva) sino *Chockerlebnis*. Experiencia de choque. En la sociedad industrial, la producción racional resultaba en la acumulación racional de marcos. En la sociedad de la información, una producción mucho más racional y reflexiva parecería resultar también en una acumulación de marcos. Pero estos se desintegran en fragmentos de indiferencia; no hay acumulación de marcos sino un torbellino, una difusión, una dispersión, una circulación de fragmentos (información). La respuesta de Benjamin ante esa situación puede ser no tanto de crítica como de afirmación, lo que Nietzsche llamaba *amor fati* (Gaygill, 1998). Pese a esta destrucción de la trascendencia, Benjamin aún es capaz de rescatar cierta dimensión de significado existencial. Adhiere a nuestro destino informacional, al mismo tiempo que mira atrás a través de los fragmentos. Al destruirse, los marcos no dejan más que los fragmentos informacionales. No obstante, debemos mirar atrás a través de su prisma: a través de la basura, la información en desuso en todas sus formas. En este caso vemos las ruinas de lo antiguo según el prisma de lo hipermoderno. Tener la identidad fragmentada del melancólico de Benjamin es mejor que no tener identidad alguna. Y esa identidad se conquista con una mirada retrospectiva, mientras nos arrastran hacia la indiferencia generalizada del futuro. Ahora, el acontecimiento destruye el marco. La epifanía se alcanza a través de lo antiépifánico.

Conclusiones

La primera parte de este capítulo se ocupó de la información; la segunda, de la desinformación. Hemos sostenido que la desinformación es parcialmente el efecto secundario, el *Nebenfalle* no deseado de la informacionalización. La primera parte del capítulo se refirió a la reflexividad; la segunda, a la imposibilidad de la reflexión. La primera abordó la racionalidad y la racionalización; la segunda, la irracionalización. La primera tocó el tema de la inteligencia; la segunda, el de la falta de inteligencia: y con seguridad, el argumento neoconservador convencional es que la informacio-

nalización nos «estupidiza». La primera parte del capítulo se ocupó de los bienes del orden de la información; la segunda, de los males. El capítulo y el libro en general serían objeto de una muy mala interpretación si los lectores consideraran la sociedad de la información como esencial y fundamentalmente desinformada. En rigor, una reducción fenomenológica concluiría que la esencia de la información no es la desinformación sino el par contradictorio e insoluble de *información-y-desinformación*, en el cual cada uno de los términos se convierte con igual facilidad en el otro. La *Vergesellschaftung* de la información (es decir, el funcionamiento del principio de la información en toda la sociedad) es, al mismo tiempo, la *Vergesellschaftung* de la desinformación. Pero no por ello deja de tratarse de un principio de la información.

Si pretendiéramos encontrar una noción que fuera el centro y la esencia fenomenológica de esta contradicción permanente de la información y la desinformación, daríamos con *la idea*. La idea está en el núcleo de todo ello. En este caso, la misma materialidad del capitalismo condujo a la dominación de su opuesto, la idea. Y el proceso de acumulación llevó a su contrario: la imposibilidad de acumular y el predominio de la circulación (y las redes) y la dispersión de todas las acumulaciones. Así, en la nueva economía la circulación y el momento del capital financiero se desconectan del proceso de acumulación (activos). Las cosas no se acumulan en redes. Se acumulan en reservas, montones. Las cosas circulan en redes. Pero el núcleo es la idea. Es posible que Marcel Duchamp haya captado mejor que nadie la esencia contradictoria de la idea (Mink, 1995): otra contradicción más, porque en el orden (inmanente) de la información no hay esencias. Duchamp es, por supuesto, el padre del arte conceptual. En este, el concepto no es considerado un universal que subsume un particular. Tampoco es el concepto trascendental a la manera de Hegel. Se trata en mayor medida del concepto o la idea en su carácter inmanente. En rigor, a fines de la década de 1960 el Arte Conceptual, con A y C mayúsculas, era explícitamente informacional, de inspiración explícitamente macluhaniana.⁵ En el arte con-

⁵ Debo esta idea a las conversaciones con Michael Craig-Martin y Sarat Maharaj, a quienes expreso mi agradecimiento.

ceptual, la idea en el sentido duchampiano se convierte en lo particular, dentro de un mundo sin universales ni trascendentales. La idea duchampiana no se refiere a ningún tipo de aturdimiento o sobrecarga de información *per se*. Se refiere a la inteligencia (Craig-Martin, 1999). No remite ya al artista que trabaja con los materiales (estéticos): color o planos facetados, etc., sino al artista que trabaja estéticamente por medio de un ensamblaje de *inmateriales*, esto es, ideas. Duchamp fue el campeón de la inteligencia. Odiaba la idea de *bête comme un artiste*. Trabajó con tratados de matemática e ingeniería en su «faena diaria» en la Bibliothèque St. Geneviève. La sociedad de la desinformación está saturada de inteligencia.

12. Fenomenología tecnológica

¿Qué clase de cultura es la cultura de la información? Para ser más específicos, ¿en qué sentido es el orden de la información una cultura *tecnológica*? A fin de abordar ese problema, este capítulo intentará esbozar lo que equivale al pasaje de una cultura de la representación o una cultura representacional a una cultura tecnológica. El capítulo 1 introdujo la idea de la crítica-de-la-información y sugirió que la cultura representacional supone un dualismo efectivo, una distancia entre sujeto y objeto. En la cultura representacional el sujeto está en un mundo diferente de las cosas. En la cultura tecnológica, está en el mundo con las cosas. La trascendencia y el dualismo antes existentes son desplazados por la inmanencia y el monismo. Dos dualismos intervienen aquí. Uno, entre el sujeto, sea lector, audiencia o espectador, y la entidad cultural con la cual se encuentra. El otro, entre esta entidad cultural y la realidad más o menos plenamente representada por ella. En la cultura representacional, las relaciones entre estos tres elementos —sujeto, objeto cultural y objeto real— están distanciadas. En la cultura tecnológica, los tres están en el mismo mundo: un mismo mundo inmanente.

Para explorar las dimensiones de esa cultura inmanente, en este capítulo apelaré a la consideración del «juego». Apoyado en Huizinga, deseo contrastar el juego de la cultura tecnológica con el utilitarismo de la cultura representacional. El utilitarismo, pariente cercano de la racionalidad instrumental, se ocupa de las cosas desde la perspectiva de la distancia: las cosas son en esencia entidades para el cálculo. El juego, por su parte, es desinteresado. Al jugar, estamos de manera inmediata en el mundo con las cosas y las personas: no las usamos ni como instrumento ni para maximizar los beneficios.

Abordaré luego el problema del conocimiento social. En la cultura representacional, el conocimiento social era el espejo de la naturaleza social. El conocimiento estaba apartado de la sociedad, así como la cultura lo estaba de la naturaleza. El tópico en discusión es el positivismo clásico. Recurro a la fenomenología y en particular a la obra de Harold Garfinkel para explicar que en la cultura tecnológica el conocimiento ya no está por encima de la naturaleza social, por decirlo así, ni la trasciende, sino que es inmanente a ella. Apelo a Garfinkel para dar cuenta de la transformación sufrida por la reflexividad en la cultura tecnológica. La reflexividad ya no tiene que ver con la toma de decisiones distanciada ni con la organización de relatos de vida (Beck *et al.*, 1994). Se refiere, en cambio, al vínculo reflexivo del conocimiento y la acción, de modo que no hay absolutamente ninguna distancia entre ambos. Ahora, la acción es conocimiento y el conocimiento es acción. En la cultura tecnológica el conocimiento social es inmanente. Pretendo seguir la fenomenología de Garfinkel como una crítica de los supuestos de la fenomenología trascendental. Este autor rompe con el humanismo efectivo y los supuestos ontológicos de pensadores anteriores (Husserl y Heidegger, pero también Lévinas y Derrida) para inclinarse por una fenomenología radical y «externalista» de las comunicaciones, en la que lo inteligible y lo material se comprimen en una única unidad comunicacional. Esta es la fenomenología de la era de la información. La fenomenología clásica ya había roto con la lógica de la representación al suponer que el sujeto dejaba de estar encima del mundo de los objetos y las relaciones sociales. No lo suponía por encima del mundo sino en el mundo con los objetos y los otros. Y no lo consideraba neutral sino poseedor de una *intencionalidad*, una *actitud* hacia el mundo. En este sentido, el juego ya es fenomenológico. Lo que hace Garfinkel y completan las interfaces hombre-máquina es convertir esa fenomenología en *tecnológica*.

Juego: agonística *versus* representación

Agon, no utilidad

En contraste con el *homo sapiens*, cuya *differentia specifica* es la razón, y el *homo faber*, cuya diferencia específica es el trabajo, Johan Huizinga nos presenta al *homo ludens*. Según este autor (1971, pág. 8), la razón y el trabajo se inscriben en un dualismo negativo del espíritu y la materia. A su juicio, el juego es originario y una condición de existencia tanto de la razón como del trabajo. No es una actividad obligatoria sino voluntaria. «Es una salida de la vida real para entrar en una esfera temporaria de actividad». De tal modo, el juego, a diferencia del trabajo, ocurre en otro tiempo y un espacio diferente. El tiempo puede ser el festival, la festividad, el domingo o el sábado a la noche. El espacio especialmente marcado puede ser un «campo de juego», una mesa de juego, un campo de fútbol, un escenario, un templo. De todos modos, el juego se lleva a cabo en un espacio real, a diferencia de la novela o la pintura. Jugamos en clubes, en asociaciones, y a veces intervienen elementos de secreto. Jugamos disfrazados, por ejemplo con la réplica de la vestimenta del Arsenal o el Real Madrid.

Para Huizinga, el juego —que no es una cultura de la representación sino de lo real— es previo a las culturas de la representación, así como su fundamento. Actúa en el registro de la magia, anterior al espíritu de las religiones mundiales. No es moderno, ni clásico, ni antiguo, sino arcaico. Las religiones mundiales —cristianismo, judaísmo, taoísmo, hinduismo y confucianismo— suponen esferas separadas de lo sagrado y lo profano. Suponen una esfera simbólica independiente, y por lo tanto, ya, la lógica dualista de la cultura representacional. Su temporalidad es característicamente lineal. Pueden prometer la salvación y muchas vidas después de la muerte, pero lo que impiden es la magia en esta vida (Weber, 1963). El juego, en los torneos, certámenes y juegos que acompañan festivales y festividades estacionales, opera en el registro de la magia. Actúa en las culturas inmanentistas, las religiones inmanentistas previas al ascenso de las religiones trascendentales (Parsons, 1968). El juego y los juegos obligan a los dioses a obrar

un acontecimiento en la realidad de este mundo.¹ Los juegos y certámenes tenían en sus orígenes la función de promover la fertilidad, inscrita en el tiempo arcaico y cíclico. El tiempo lineal presupone una cosmología de dos mundos con un reino utópico que es el motor de esa temporalidad. Las nociones que oponen el libre albedrío al determinismo presuponen el tiempo lineal. El tiempo cíclico, por su parte, encierra la idea de que «el orden de la naturaleza está impreso en la conciencia humana» (Huizinga, 1971, pág. 15). El tiempo cíclico no supone ni el libre albedrío ni el determinismo, sino el destino. El determinismo implica la causa y el efecto de las ciencias naturales. El libre albedrío supone su trascendencia. El destino no tiene nada que ver con la causa y el efecto: posee una densidad desconocida por ambos.

La cultura representacional habla el lenguaje de la correspondencia. Sin representación, la metáfora no tiene sentido. El lenguaje mágico del juego es metonímico, no metafórico. No hay correspondencia simbólica entre el hombre y el canguro. Por el contrario, el hombre se convierte en canguro, y de allí la significación de la máscara metonímica en el juego. La metáfora actúa mediante la representación, la metonimia, mediante la sustitución. El juego, sostiene Huizinga, es la primera traducción, la traducción original de la naturaleza a la cultura. El juego no procede de la necesidad; es una actividad voluntaria. Cuando juega, el hombre no es el cazador, no está reducido a la barbarie o la pura ganancia económica. El juego surge en la economía general del exceso y, en rigor, la constituye. Para la antropología filosófica, el hombre es el «animal incompleto». Los humanos padecen una *Instinktarmut*, una subdeterminación por los instintos. Compensamos esa pobreza instintiva al completarnos como animales por medio de las instituciones y la cultura. Por eso Peter Berger (1967) habla de la religión como un «dosel sagrado». A criterio de Gadamer (1990, págs. 107-15), la característica definitoria de las instituciones (y la cultura) es su permanencia relativa, su duración. El juego establece reglas que, aunque libremente aceptadas, son vinculantes. Para los niños y las sociedades, esas reglas tie-

¹ Es oportuno comparar esta situación con el arte en las sociedades tribales. Véase Alfred Gell, *Art and Agency* (1998).

nen duración. Duran más que la breve y brutal vida del hombre, ese cazador. Desde el punto de vista ritual, el juego puede promover la fertilidad y una buena cosecha pero no significa trabajar en ella; no es plantar ni sembrar. Como exceso, no forma parte de la reproducción económica, sea capitalista o premoderna. Es la sección II de bienes de consumo de Marx que no son necesidades sino lujos. El juego excede la necesidad, pero también el aquí y ahora de lo cotidiano. Está literalmente en otra parte. No en los campos del granjero sino en el campo de juego, la cancha de fútbol, el patio de juegos. Al ejercerse en un espacio real, aunque otro, escapa a la lógica de la cultura de la representación. Los símbolos de la esfera simbólica independiente (dualista) no están situados en ningún lugar en absoluto.

Gadamer considera el juego como la base del arte y la cultura. Su modelo es el juego del niño. El modelo de Huizinga es el *agon*, el certamen. El *agon* estaba presente en China milenios antes de Cristo, pero tal vez adquiriera su significación crucial entre los griegos del siglo VI a. C. y sus certámenes de fuerza, sabiduría y riqueza. El *agon* es desinteresado. Es *zwecklos* pero *sinnvoll*, sin fin pero lleno de significado. A primera vista, el *agon* como juego parece estar vigorosamente guiado por el interés. En el juego hay más tensión y regocijo que en el trabajo. Es mucho más intenso y, en ese sentido, mucho más interesado. Los juegos tienen inmediatez, tensión. Cuando ganamos una apuesta, un trofeo o una medalla nos sentimos «en el séptimo cielo». Nos ufanamos. Cuando perdemos somos desdichados. Los sentimientos son más intensos que en el trabajo. Es poco probable que nos ufanemos tanto luego de cerrar un trato comercial. El *quid* con respecto al interés —y esto es concordante con la idea de interés en Kant— es que el juego no es utilitario. Tiene poco que ver con los intereses económicos. El juego (*jeu* en francés) está relacionado con una apuesta (*enjeu*). Esta puede consistir en un trofeo, medallas, la postura en un juego por dinero. Pero ni el juego ni el juego por dinero son utilitarios. En este último puede intervenir el cálculo. Pero de ello no se deduce la lógica del valor de cambio. Su lógica es la del destino, la suerte. El juego tiene que ver con «premios» y no con «precios»; estos son la corrupción utilitaria de aquellos; los primeros son la base de los segundos (Huizinga, 1971, pág. 49).

Las virtudes de Aristóteles están inmersas en una pluralidad de prácticas. Esas prácticas son más o menos agonísticas. Y en cada una de ellas el premio de la virtud es el honor. Está en juego el honor. Tales prácticas agonísticas son previas y anteriores a lo bueno, lo verdadero y lo bello. El *agon* no sigue una lógica de bueno/malo, verdadero/falso o bello/horrible (y ni siquiera sublime), sino de victoria o derrota. Los jugadores triunfantes ganan honor, se trate de competencias de sabiduría o de intercambio de regalos. Las prácticas de Aristóteles suponen «bienes internos»: internos a las prácticas, y contrapuestos a los bienes externos, los bienes utilitarios del prestigio, el poder y el dinero que Pierre Bourdieu trasladó de manera reveladora a las categorías utilitarias del «capital simbólico», el «capital cultural» y el «capital social». Los bienes utilitarios «se acumulan»; los bienes internos no lo hacen. El capital simbólico se acumula y de ese modo señala la difusión de la «economía restringida», la racionalización del anterior espacio del exceso. Compartir el exceso a través del *agon* es compartir el honor. Con seguridad, el honor no se acumula. El juego y el *agon* se inscriben en su registro (Bourdieu, 1984; Huizinga, 1971, pág. 64; MacIntyre, 1981). Huizinga interpreta el don de Marcel Mauss en términos de *agon*. Las competencias de entregas de regalos eran, como lo señalaron Mauss y Davy, «*un jeu et une preuve*» (Huizinga, 1971, pág. 61). El *potlatch* original y las competencias originales de intercambio de regalos se realizaban entre *phratrai* (hermandades), linajes de la misma tribu. Así sucedía antes de la existencia de una «instancia superior» —una instancia de representación—, una instancia estatal capaz de traducir el lenguaje de ganar/perder al lenguaje de bueno/malo. El jugador juega por una apuesta. Gana y pierde con honor. Los riesgos corridos por un apostador o aventurero no son los de la «sociedad del riesgo». Esta se basa en un principio asegurador de cálculo utilitario. En una toma de decisiones calculada. El apostador puede tener en cuenta las probabilidades, pero son más esenciales el *bluff*, la suerte y la apuesta por encima de sus posibilidades. El juego por dinero presta menos consideración al cálculo utilitario que a la *fortuna*.

El utilitarismo corresponde a la cultura representacional. Supone la representación. Los bienes se representan en el valor de cambio, el precio. En el juego se abandona la

utilidad. En las prácticas utilitarias hay un distanciamiento que las diferencia de la intensidad y la inmediatez del juego. En ellas consideramos las cosas «ante los ojos». Esto contrasta con el carácter «a la mano» (*zuhanden*) de Heidegger, por el cual estamos inmediatamente involucrados con las cosas, como ocurre con nuestro equipo de fútbol, nuestra raqueta de tenis o la cancha de nuestro club. El juego y el *agon* son la «vida» de la *Lebensphilosophie*. Para Nietzsche el *agon* es vida y voluntad de poder, antes de la racionalización nacida con las «moralidades esclavas». El juego es la actividad para la cual es competente el aventurero de Georg Simmel (Jung, 1990, pág. 119 y sigs.). La noción de «socialidad» de Simmel es menos antagónica del concepto de juego. La socialidad está en el fundamento de su *Lebensphilosophie*, cuando la vida, otra vez, es sofocada en las instituciones utilitarias de lo que Simmel llama «lo social». El juego es naturaleza, antes de su racionalización por la actitud científica de la Ilustración. Es intercambio de dones antes de la racionalización en la utilidad y el valor de cambio.

Del agon a la representación

Jugar es estar *tan* interesado, *tan* inmediatamente involucrado como para excluir la posibilidad de juicio. El juicio siempre implica una instancia separada y neutral. Presupone una cultura de la representación. No sucede lo mismo con el juego como *agon* o como socialidad. En alemán, juicio es *Urteil*. En el derecho, la ordalía aparece en el origen etimológico de *Urteil* (Huizinga, 1971, capítulo 4; Weber, 1980, pág. 441 y sigs.). Históricamente, el proceso por ordalía o juicio de Dios precedió al juez y las normas neutrales del derecho. Jugar es *suspender* el juicio. Es estar tan inmediatamente involucrado que no hay lugar para la reflexión prudente del juicio. En la sociedad de la información, el juego y las actividades culturales, en términos más generales, también suponen una suspensión del juicio. Los niños juegan; los jóvenes juegan. Los árbitros y los jueces son más viejos. El juicio es una cualidad madura y no lúdica. Filológicamente, el proceso no fue sólo una cuestión de ordalía y grupos antagónicos sino de batallas verbales, competencias retóricas en las cortes. Este *agon* se racionalizó luego en la

instancia neutral del juicio. En la filosofía, los presocráticos, los sofistas —Protágoras, por ejemplo—, sostenían un modo agonístico (lúdico) de conocimiento. La filosofía era cosa de ardid y acertijos. No abordaba tanto la naturaleza de las cosas como la invitación y la respuesta del diálogo. Después, Sócrates y Platón desviaron el juego hacia las cuestiones de la verdad; la dialógica se mantuvo por un tiempo y luego fue reemplazada por la verdad monológica de los estoicos y la confesión cristiana (Nietzsche, 1966, págs. 7-134; Huizinga, 1971, págs. 77-81; Weber, 1980, pág. 314 y sigs.).

La *racionalización* del juego, del *agon*, pone en primer plano la cuestión del juicio: se trate del juicio legal, el juicio cognitivo o el juicio moral o estético. Aquí es cardinal la aplicación de un universal a un particular. Para Kant, el juicio cognitivo se produce en la esfera de la necesidad y el juicio moral, en la esfera de la libertad. El juicio estético concierne más a la naturaleza de la cosa juzgada. El juicio cognitivo es juicio determinado. En él, la cosa se juzga desde la actitud científica. Y la naturaleza es vista como un conjunto de objetos con relaciones lineales del tipo causa-efecto. Para el sujeto que juzga, la naturaleza se convierte en un instrumento. A esto se refirieron Horkheimer y Adorno y luego Habermas al hablar de «racionalidad instrumental». Los juicios estéticos no son juicios determinados sino «juicios reflexionantes». Ahora, la cosa, es decir, el objeto del juicio —sea natural u obra del arte—, es una *finalidad*. No es un instrumento o un medio para otro fin; carece de fin externo, está al margen de los intereses. Poster (1995) ha señalado que el modelo del valor de cambio marxista está en la cosa como instrumentalidad (juicio determinado), y el del valor de uso, en la cosa como finalidad (juicio reflexionante). Esta idea puede aplicarse igualmente al dualismo de la necesidad *versus* la libertad. La cosa como finalidad nos lleva a la esfera de la libertad; la cosa como instrumentalidad, a la esfera de la necesidad. Ahora bien, el juego es, al mismo tiempo, mucho más antiguo y mucho más reciente que ese dualismo. En él la cosa no es una finalidad. Un bate de béisbol no es una obra de arte. Jugar en una montaña es enormemente diferente de observarla a la distancia.² El juego nos da lo

² Kant utiliza la abrumadora experiencia de contemplar una montaña como un ejemplo de lo sublime. En este caso, la montaña es naturaleza como finalidad.

empírico sin lo trascendental. Nos envuelve. Pero lo que se usa no es un instrumento; no se lo utiliza de una manera distanciada y calculada.

Para ser juzgadas, la obra de arte o la naturaleza contemplada deben estar en un espacio diferente del espacio del espectador. El partido de fútbol, el *agon*, no está en un espacio separado sino en el espacio de lo que Heidegger llamó «el ahí». Está ahí con los jugadores y los fanáticos, los simpatizantes del equipo, que no son espectadores. No debe verse o pintarse sino «jugarse» y seguirse. Los simpatizantes están «en el mundo» con su equipo. En ese sentido, el juego ya era parte de una cultura tecnológica. En la sociedad de la información se despliega en un espacio genérico (Koolhaas *et al.*, 1997). Los espacios genéricos son espacios descontextualizados que pueden estar en cualquier parte. El juego implica relaciones cara a cara, pero estas son genéricas, vale decir, desarraigadas, elevadas en el aire (Boden y Molotch, 1994). Están «en el aire», por así decirlo, con respecto a cualquier contexto en particular y podrían presentarse en cualquier otro. Esta intersubjetividad convertida en genérica, esta intersubjetividad a distancia, es lo que está en juego en la interactividad. El espacio de ese juego tecnológico no es en sentido alguno un espacio trascendental. Es el espacio empírico del «ahí». Hay algo trascendental o al menos dualista en la relación entre el espectador que juzga y la obra de arte. El juicio (y el *sensus communis* de Kant) no se da en ningún tiempo o espacio empírico: en cierto modo, es atemporal e inextenso. El valor de cambio supone distancia. Lo mismo hace la racionalidad instrumental. El juego la socava. El juego genérico de la sociedad global de la información también la socava. El espectador de la obra de arte no experimenta. Juzga. El juez de un proceso no está «en el mundo» con los delincuentes y ni siquiera con los abogados. En la cultura global de la información, el jugador está en el mundo con Nike. Lo que usa para jugar está en «el ahí». Pero este no es el «ahí» encaminado de los *Holzwege* de Heidegger. Es un ahí desarraigado, genérico, un «ahí» en el aire, que puede estar en cualquier parte o en ninguna (Lury, 1999).

La misma práctica artística tiene sus raíces en el *agon* y se mantiene en mayor o menor medida en la esfera del juego. La poesía, la danza y en especial la música —señala

Huizinga (1971, pág. 166)— son más lúdicas que la arquitectura, la pintura y la escultura. En efecto, *tocamos* [play] música. El juego entraña movimiento; el arte —como estética—, quietud. La música es la más *mouvementée* de las artes, junto con la danza. Cuanto más empíricamente temporal es la naturaleza de una actividad, más rítmica y lúdica es esta. Cuanto más ejecución requiere, más lúdica es. Cuanto más implica un género cultural la invitación y la respuesta, más dialógico y similar al juego es. El poema épico —y alguna vez la historia— se recitaba en momentos de alborozo. El juego se despliega en un tiempo de regocijo, mientras que la arquitectura, la escultura y la pintura no lo hacían en momentos de alegría sino en un tiempo normal: se realizaban por medio del trabajo, a menudo en gremios, como «obras maestras». Eran monológicas e implicaban instituciones independientes. Por su naturaleza, el juego roza las instituciones. Dentro de los géneros poéticos —lírico, dramático, épico—, la poesía lírica es la más lúdica, la menos lógica, la menos lineal, la menos parecida a la prosa o a un desarrollo de causa y efecto. En el contexto de los cultos —como el de Dionisos—, la poesía arcaica está muy alejada de la «literatura». Está muy distante del monologismo cotidiano y la fijeza en la página de la literatura. Se aproxima más, en cambio, a la recitación musical. Era esencial en el ritual, con su sortilegio y su repetición mítica. La poesía arcaica no era propiamente estética sino vital, litúrgica. Era una peroración antifonal y competitiva. Ese carácter se ejemplifica en el golpe y contragolpe de los ritos dionisiacos. Esa poesía era métrica, estrófica, como la misma sociedad arcaica. El éxtasis dionisiaco, el arrebato diti-rámbico y las máscaras marcaban una retirada de lo cotidiano hacia un espacio y un tiempo separados y de mayor carga simbólica. El «carisma» de este *agon*, convertido en rutina, está en la raíz de la «literatura» (Huizinga, 1971, págs. 120 y sigs., 145).

En cada caso, había un agotamiento de la «vida» en el juego y el *agon* y su racionalización en una forma de cultura representacional. Para Huizinga (1971, págs. 176, 185-7, 205), este proceso no es evolutivo sino cíclico. La dialéctica del juego es fundamental en el ascenso y caída cíclicos de las civilizaciones. En la Antigüedad grecorromana hay un agotamiento del elemento lúdico orgánico cuando la festividad

adopta la apariencia del «seguro religioso». Roma aún se ufanaba, por supuesto, de la existencia de personajes obsequiosos y grandes donantes de salones, baños y teatros. La forma ritual persistía, pero el espíritu religioso había migrado hacia la cristiandad. Aun los juegos, con sus doscientos mil espectadores, perdieron la unidad del juego y el ritual. En la época medieval, el juego era predominante en la caballería. Los caballeros, el torneo y la heráldica se remontaban más allá del pasado clásico hasta el pasado arcaico. El agotamiento llegó cuando la cultura medieval comenzó a apoyarse con demasiada fuerza en el espíritu grecorromano. Lo mismo vale para la civilización occidental con la aparición del utilitarismo y el individualismo racional, por ejemplo en el deporte, como lo ilustra el ascenso del movimiento de la «recreación racional» en Gran Bretaña (Holt, 1989). El ascenso de las civilizaciones presenta en este caso el juego y el *agon* como una «función creadora de cultura». Su ritual y sus reglas generan solidaridades; es una estructuración externa de instintos, orientada hacia el afuera y lo público. La decadencia de las civilizaciones atestigua el crecimiento del individualismo y el egotismo y la «estructuración interna de los instintos». En ese sentido, el aventurero y el apostador acompañarían el ascenso de la civilización occidental, mientras que los individuos introspectivamente estructurados de la sociedad del riesgo acompañarían su declinación. Durante el ascenso de la civilización occidental, también la guerra adoptó el carácter de *agon*. Las reglas respetaban la dignidad del enemigo; había «ritual, estilo y dignidad al unísono». Esta actitud derivaba del *agon* arcaico de las fraternidades e informó el derecho internacional de Grotius en el primer período moderno. Su decadencia puede verse, según Huizinga, en la lógica de amigo y enemigo de Carl Schmitt, su egotismo y autogratificación, que niegan toda validez a la humanidad del enemigo e incluso la desconocen: la «guerra total» de exterminio. Aquí, la propia crítica sería el signo de la decadencia y de una estructuración interna de los instintos (Bell, 1976).

La idea de las civilizaciones podría ser importante. ¿Cuáles son las implicaciones en términos de civilización para la «cultura tecnológica» y el orden global de la información? En *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Daniel Bell considera la civilización occidental como preponderan-

temente capitalista. Para él, su ascenso está culturalmente conectado con la ética protestante; su declinación, con la cultura del consumismo, el «todo vale». Al mismo tiempo, ese ascenso se atribuye al surgimiento de la modernidad, y su decadencia, a la penetración del modernismo, es decir, a la actitud crítica asociada al predominio de este en las artes y la difusión de su *ethos* a las formas de vida en general. A juicio de Bell, esa es la contradicción cultural del capitalismo. En una primera modernidad, la cultura reforzaba las actividades capitalistas. En una modernidad ulterior, las socava. Jonathan Friedman (1994) extendió este argumento y lo insertó en una perspectiva de sistemas mundiales. En ella, la civilización occidental es al mismo tiempo el sistema capitalista mundial de Estados-naciones descrito por Immanuel Wallerstein. Hoy, la víctima no es tanto el capitalismo como la identidad nacional, socavada principalmente por los movimientos globales de personas y culturas. La identidad nacional es minada por la cultura global y el multiculturalismo. En ese contexto, una serie de importantes pensadores, entre ellos Bourdieu, Richard Rorty y Claus Offe, hicieron suyo el argumento contra el multiculturalismo, que es preciso tomar en serio. Aunque antirracistas, esos autores están preocupados por la fragmentación de la identidad nacional.

En oposición a este tipo de caracterización de las civilizaciones podríamos citar la obra de Arjun Appadurai (1996) y Stuart Hall (1999). Appadurai defiende el multiculturalismo. Pero su multiculturalismo difiere, por ejemplo, del propiciado por Homi Bhabha, que considera los «terceros espacios» de la «diferencia». Appadurai propone un multiculturalismo de flujos. Como consecuencia, hoy no sólo presenciarnos la decadencia de la civilización occidental sino al mismo tiempo el ascenso de otra civilización. Con seguridad es un poco prematuro pensar en un nombre para esta, pero en primer lugar es probable que sea tan oriental como occidental, y en ella China, sobre todo, pero también la India tendrán un sustancial peso global; segundo, el Estado-nación europeo ya no ocupará un lugar central como motor y paradigma. En lo esencial, no se tratará de un sistema de Estados-naciones sino de ciudades globales vinculadas y de flujos. Tercero, no será tan «sistémica» como el sistema mundial moderno y su civilización concomitante, en parte

porque las unidades sistémicas de Estados-naciones, antes relativamente cerradas, serán ahora relativamente abiertas. Cuarto, sus reterritorializaciones y mesetas serán no lineales. La idea misma de una cultura global presupone una disolución progresiva de ese sistema mundial moderno. Esta concepción está menos inquieta por la disolución de la identidad nacional. La defensa de la civilización occidental y la cultura de la identidad nacional tiende a presumir un «canon» en literatura; en el caso de los anglosajones, una especie de cultura shakespeareana promovida, por ejemplo, por Harold Bloom. Los eruditos que defienden el canon también tienden a definir los límites de las disciplinas académicas. En el mundo académico, esa defensa suele ser asimismo un ataque contra el campo emergente de los estudios culturales, que no está institucionalizado ni es de fácil institucionalización como disciplina. En esta postura, los estudios culturales son asimilados a un ataque al canon: se los identifica con la «baja cultura» y el multiculturalismo.

La civilización occidental, con su Estado-nación como parte esencial, ha sido sobre todo el hogar de la *cultura representacional*, una cultura de la representación. En su momento de ascenso, esta cultura representacional (realismo) fue propicia a la expansión civilizatoria; en su momento de descenso, caracterizado por la crítica de la representación (y la crítica en general), acompaña la contracción civilizatoria. Sin embargo, la crítica modernista de la representación (de la modernidad) aún se inscribe en una cultura de la representación. La sociedad global de la información y el orden civilizatorio no lineal que la acompaña no se vinculan a una cultura representacional sino a la *cultura tecnológica* analizada en este capítulo. El paradigma del juego es central en esta cultura tecnológica. También lo es la fenomenología. Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, escribió sobre el «juicio» por un lado y sobre la «experiencia» por otro. En la cultura representacional, el juicio supone un «juzgador» en un mundo separado de lo «juzgado». Supone que el juzgador no tiene interés ni intencionalidad con respecto a lo juzgado. En la fenomenología, la experiencia reemplaza el juicio. El «experienciador» está dotado de intencionalidad y pertenece al mismo mundo que lo «experimentado». La cultura tecnológica y el orden global de la in-

formación son profundamente fenomenológicos. Ese es el tema que ahora abordaremos.

Una fenomenología empirista de las comunicaciones

Intencionalidad: de la inmanencia a la ontología

Harold Garfinkel (1984, pág. 35) escribió ominosamente que «para Kant el orden moral de “adentro” era un misterio pasmoso; para los sociólogos el orden moral de “afuera” es un misterio técnico». Al hablar aquí de sociología, Garfinkel se refería a la etnometodología o, en términos más generales, a la fenomenología.³ Si Kant, la «moralidad de adentro» y —aún más importante— el juicio son paradigmáticos de la cultura representacional, la fenomenología, la «moralidad de afuera» y la suspensión del juicio son esenciales a la emergente cultura tecnológica. En el núcleo de la revolución fenomenológica contra el pensamiento de sujeto y objeto y el positivismo de la cultura representacional está la noción de *intencionalidad*. La «intencionalidad» significa que el sujeto ya está en el mundo con el objeto. Significa que no hay un sujeto desencarnado ni un observador objetivo. La intencionalidad implica que el sujeto muestra lo que Husserl llamó una *actitud* hacia los objetos. No podría haber una ruptura más radical con la duda cartesiana y el juicio kantiano, así como con toda la tradición de la ciencia social positivista. Todos ellos suponen que el sujeto cognoscente no tiene intencionalidad para con los objetos en el mundo. Le adjudican una postura neutral, científica y objetiva. Suponen un sujeto cognoscente sin actitud.

Para Husserl, las *Wissenschaften* deben repensarse en oposición sustancial a los supuestos naturalistas de la Ilustración. El observador objetivo de la Ilustración no tiene

³ Quiero expresar mi agradecimiento a la muy añorada Deirdre Boden por haberme convencido de la importancia de Garfinkel. Y por nuestras muchas conversaciones sobre la «indicatividad» y la reflexividad en este autor. Sobre la reflexividad en una vena etnometodológica, véase Boden (1998).

intencionalidad. Una vez situados en el mundo con los objetos, los acontecimientos y los procesos sociales, tenemos un «interés» en ellos. La intencionalidad supone un interés de ese tipo, mientras que la idea de juicio sobreentiende su ausencia (Kant, 1952). La «neutralidad axiológica» weberiana también presume la falta de una actitud. Tener una «actitud» para con los objetos, incluidos aquellos que son los sujetos sociales que estudiamos, es para Husserl «prestarles atención». Estar en el mundo con los objetos y los procesos sociales, mostrar una intencionalidad hacia ellos, es *experimentarlos*. Estar en un mundo separado significa observar y no experimentar. En la observación no prestamos bastante atención a las cosas; estas no nos afectan lo suficiente para constituir una experiencia. En rigor, evitamos experimentarlas. De modo que el juicio y la experiencia, como Husserl (1975) dio a entender en *Experiencia y juicio*, se contraponen recíprocamente. En los modelos de conocimiento de dos mundos observamos o juzgamos. En los modelos de un mundo experimentamos. La fenomenología, en contraposición al realismo, sostiene que los objetos sólo existen para un «experienciador». No hay objetos, ni significado, ni verdad, ni conocimiento en ausencia de esa experiencia en el mundo con los objetos.

El observador produce conocimiento del objeto por medio de los juicios y la duda. Tiene conocimiento en términos de causas y efectos, en términos del «porqué».⁴ Para el observador, el conocimiento implica explicación. El experienciador, en contraste, tiene conocimiento del objeto gracias a su actitud y a la perspectiva particular de su intencionalidad. Este conocimiento no se alcanza a través del juicio, sino de un modo en que este queda suspendido: es conocimiento a través de la creencia. Y es menos causal que descriptivo: no implica tanto explicación como *interpretación*. En alemán, «explicación» es *Erklärung*, a la cual Weber dedicó pasajes célebres. «Interpretación» es *Auslegung*, que tiene similitudes con el *verstehen* de Weber pero es literalmente «ex-po-

⁴ Adviértase que el juicio supone sensaciones lineales y externas y un concepto de la observación en términos de dos mundos. En el orden de la información, la causación es interna y se produce por medio de circuitos de retroalimentación, mientras que la observación se convierte en un concepto de un solo mundo: la selección de información entre el «ruido» del medio ambiente (Luhmann, 1997).

ner» (Heidegger, 1986, págs. 34-8). El conocimiento fenomenológico se alcanza por medio de la apertura y la exposición de los fenómenos. La descripción fenomenológica basada en cualquier actitud es interpretación. Hay infinitas posibilidades de actitud: diferentes tipos de actitudes estéticas, científicas, de clases sociales, de grupos étnicos, actitudes de una multiplicidad de formas de vida. Considérese, por ejemplo, la actitud del inspector de edificaciones, que advierte de inmediato y en detalle todas las grietas y fallas de una casa. El conocimiento basado en una actitud es verdadero. La fenomenología no es relativista. El conocimiento es verdadero en relación con una actitud específica, una intencionalidad específica, una suspensión del juicio específica. Diferentes actitudes entrañan diferentes modos de suspender el juicio. Por ejemplo, una actitud cristiana suspenderá la duda de una manera específica.

De esa infinita variedad de actitudes nos interesan tres para nuestro presente objetivo. Son: 1) la «actitud natural»; 2) la «actitud científica», y 3) la «actitud reflexiva». En el plano empírico se manifiesta una cantidad infinita de actitudes naturales. La actitud científica es una actitud empíricamente manifestada. Es también un modo de experiencia. Un modo de experiencia muy particular y sumamente influyente. Un modo de experiencia que se presenta como si no lo fuera. Es un modo de ser-en-el-mundo que se manifiesta como si observara desde otro mundo. Pero a decir verdad es sólo una manera de experimentar desde el mismo mundo. Aun la desatención a un objeto se convierte en una de las muchas maneras de prestarle atención. Experimentar un objeto, un acontecimiento o un fenómeno sobre la base de cualquier actitud dada es «poner entre paréntesis». Lo que los fenomenólogos llaman «puesta entre paréntesis» es la suspensión del juicio. Es lo que hacemos al suspender la duda y describir. La actitud científica, por su parte, suspende la duda sobre la suspensión de la duda.

La misma «reducción trascendental» de Husserl se lleva a cabo con una intencionalidad específica: una actitud que él denomina «actitud reflexiva». No se trata en absoluto de la actitud científica. En la actitud reflexiva, la propia actitud científica se pone entre paréntesis. Desde el punto de vista de la reducción fenomenológica, la descripción no produce conocimiento en el sentido del *a priori* kantiano de las

categorías lógicas del entendimiento (es decir, causa, efecto, silogismo, identidad, diferencia y cosas similares), sino conocimiento apodíctico. Las categorías de Kant privilegiaban la «intelección». Suponían el dualismo de la intelección, por un lado, y la intuición, por otro (Gasché, 1986). Para Kant, la intuición, nuestro vivir cotidiano corriente en el mundo con los objetos, no producía absolutamente ningún conocimiento significativo. El conocimiento significativo era el que se obtenía en la matemática y la física. La reducción trascendental de Husserl era, en cambio, una cuestión de «*intuición* de las esencias» (las bastardillas son mías). Con otras actitudes, las cosas se conocían trivialmente en su apariencia (aunque no era el tipo de conocimiento sistemático de las apariencias implicado en la matemática y la física). Había, así, intuición de las apariencias sobre la base de otras actitudes. Sólo la actitud reflexiva producirá la intuición de las esencias (Lévinas, 1973). La actitud reflexiva da conocimiento de lo que Kant estimaba como incognoscible, vale decir, las cosas en sí. La actitud científica se manifiesta como atemporal e inextensa. Por su parte, la actitud reflexiva es una actitud, un modo de experiencia que trabaja por encima y a través del tiempo y el espacio de la conciencia experimentada. Ese tiempo comprende, de manera destacada, «protención» y «retención». La temporalidad husserliana rompe —como hicieron Bergson, James y Joyce— con la temporalidad newtoniana, en beneficio de la temporalidad de la conciencia experienciadora. De allí la concentración de Husserl (1991) en la «fenomenología de la conciencia interna del tiempo».

Eso explica la fascinación por Husserl de toda una generación de estudiosos, entre ellos Hans-Georg Gadamer, Max Scheler, Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Maurice Merleau-Ponty, Alfred Schutz y Emmanuel Lévinas. A partir de la intencionalidad y mediante la descripción de las estructuras de la conciencia que permiten la reducción se obtiene un conocimiento no epistemológico sino *ontológico*: el conocimiento de las estructuras ontológicas de las cosas y de la propia conciencia. La actitud reflexiva es la actitud, el modo de intencionalidad que nunca se manifiesta empíricamente —de allí los ataques de Husserl al psicologismo— y es, en cambio, la condición de posibilidad del conocimiento apodíctico, el conocimiento de las cosas en sí. Heidegger traslada

este yo al mundo, lo llama *Dasein* y busca sus estructuras. No obstante, también el *Dasein* es trascendental, en cuanto no es un ser humano que acontezca empíricamente. En rigor, la totalidad de *El ser y el tiempo* está formulada en el lenguaje de la «condición de posibilidad». Si podemos describir las estructuras del *Dasein*, tendremos conocimiento de las cosas en sí. Alcanzaremos una relación auténtica con el ser a través de las estructuras ontológicas de los entes.

Contra la ontología: hacia un empirismo radical

Ahora bien, este es el punto donde la fenomenología se desmorona. El punto donde la fenomenología clásica —sea trascendental o del mundo de la vida— se derrumba, al menos desde el punto de vista de su adaptabilidad al orden global de la información. La cultura tecnológica de la sociedad de la información trabaja borrando los trascendentales. La sociedad global de la información tiene una cultura inmanentista: sencillamente, la cultura de un solo mundo plano. Como tal, su régimen cultural es radicalmente empirista. Por su lado, la fenomenología parte de una teoría de la inmanencia —de nuestra intencionalidad en el mundo con los objetos— y se desarrolla para darnos una nueva teoría de las estructuras ontológicas en términos de dos mundos. Nos da una teoría de las estructuras de lo que no es una conciencia empíricamente acontecida. Dos fenomenólogos en particular —Alfred Schutz y Harold Garfinkel— difieren en este punto. Ambos nos proponen una fenomenología exhaustivamente empírica (es decir, no trascendental). Hacen caso omiso de la actitud reflexiva y la reducción trascendental. Para ellos, cualquier reducción deberá ser empírica, acontecer realmente. En segundo lugar, prescinden de cualquier estructura ontológica de los objetos. Prescinden tanto de la epistemología como de la ontología en beneficio de un empirismo minucioso: un empirismo que es fundamental para la crítica de la información planteada en este libro. Ese empirismo radical es al mismo tiempo un rechazo categórico del positivismo. El positivismo es una doctrina de dos mundos. No es una ontología ni una «tecnología» (a diferencia de la etnometodología, que sí es una tecnología) sino una *epistemología* del observador objetivo. Entre los filósofos de la on-

tología, la fenomenología de Heidegger era trascendental, como lo fue a todas luces la de Husserl. También Lévinas y Derrida son filósofos de la ontología que nos presentan una fenomenología (deconstruida).⁵ Garfinkel, por su parte, nos propone una fenomenología inmanentista.

La clave de la «etnometodología» de Garfinkel consiste, entonces, en no abandonar la fenomenología de Husserl y pensarla exhaustivamente sin lo trascendental. Así, debería considerarse que la fenomenología de Garfinkel no se ocupa del «hacer» sino principalmente del «pensar». Se ocupa del conocimiento. De tal modo, los «etnométodos» de la etnometodología no son métodos, no son el «cómo» del ejercicio de las prácticas sociales de las formas cotidianas de vida. Son, en cambio como fue la reducción trascendental, métodos de conocimiento, de conocer. Para la fenomenología, el conocimiento se produce a través de *operaciones*. En esas «operaciones» se efectúan la reducción y la puesta entre paréntesis. El positivismo se interesa en el «porqué» de la explicación o lo que Weber llamaba *erklären*. La fenomenología se interesa en el «qué» y el «cómo». El «qué» es la interpretación: la descripción fenomenológica de cosas y acontecimientos derivada de la puesta entre paréntesis según una actitud determinada. El «cómo» es el modo de alcanzar el conocimiento. Es la «operación» por conducto de la cual se llega al conocimiento. Al considerar las estructuras operacionales de la conciencia y observar el yo trascendental, Husserl se preocupa tanto por el «cómo», las operaciones de ese yo, como por el «qué», las descripciones o la interpretación resultantes.

En etnometodología, ese «cómo» del conocimiento es el *método*. Hay métodos para hacer cosas y métodos para conocer. Garfinkel (como Husserl) está, repitámoslo, interesado en los últimos. Y se refiere a las operaciones, pero además a una «estructura operacional» de «ámbitos organiza-

⁵ Véanse los análisis más pormenorizados de los capítulos 7 y 8. La ontología y la fenomenología deconstruidas aún adhieren a los supuestos de la ontología, de una fenomenología trascendental. Para Schutz y Garfinkel, la cuestión de la ontología en el sentido de la ontología profunda no existe. Cuando utilizo la palabra «ontología» en este libro, me refiero a la «ontología profunda», es decir, con un trascendental. La ontología radicalmente empirista de la materia y la imagen de Bergson se acomoda bien al orden de la información, pero no la aborda en esta obra.

dos»: una estructura operacional de «actividades organizadas». Son esos ámbitos organizados, esas «formas de vida», los que tienen una estructura operacional. Y la «actitud», una actitud cuyo ejercicio produce conocimiento práctico, no pertenece a la conciencia sino a esos mismos ámbitos organizados. Los «miembros» de estos apelan a esas estructuras operacionales en sus encuentros con las cosas y con otros miembros. En rigor de verdad, un ámbito organizado no podría subsistir sin dichas estructuras. La actitud en cuestión es lo que Garfinkel, en la huella de Schutz y Husserl, llama «actitud natural» o actitud de la «vida diaria», para distinguirla de las actitudes científica y reflexiva. Pero no hay una sino un número infinito de actitudes naturales, de intencionalidades empíricas de la vida cotidiana: son ellas las estudiadas por los etnometodólogos. Estas estructuras operacionales realizan en concreto una «reducción empírica». Los etnometodólogos no se interesan en el tipo de descripciones y «comentarios» [*accounts*] hechos por medio de la reducción empírica de las estructuras operacionales. Se interesan ante todo en el modo de funcionamiento de estas últimas. Más adelante retomaremos este aspecto. Por el momento, limitémonos a señalar que el objeto de la etnometodología es ese conocimiento socialmente organizado y práctico; un conocimiento que es en sí mismo el resultado de un proceso continuo y crónico de reducción empírica.

Garfinkel se refiere a esas descripciones fenomenológicas como «comentarios». También las llama «informes», «historias» y «glosas». Es importante considerar qué «comentan». Sin lugar a dudas, no son comentarios de las propias estructuras operacionales, cuyas «propiedades formales» deben describir los etnometodólogos. Para los practicantes de la vida cotidiana son, en cambio, comentarios de actividades y expresiones, lo que Garfinkel denomina «actividades indicativas» y «expresiones indicativas». «Indicativas» significa para él no comprensibles objetivamente en términos de una relación entre universal y particular. En comparación, Husserl hablará de la descripción de las esencias (y de la estructura de la conciencia); Schutz, sobre todo de «interpretación» y «comprensión» (*verstehen*); Gadamer, de interpretación; Derrida, de una «escritura» nunca aprehensible del todo; Lévinas, de una ética de la alteridad. Pero Garfinkel insiste —a nuestro juicio de manera significa-

tiva— en *comentarios*. Remontémonos hasta su tesis de doctorado en filosofía para tratar de arrojar alguna luz sobre lo que quiere decir con ello. Recuérdese, sin embargo, que nuestro objetivo aquí no es el conocimiento etnometodológico de los miembros sino captar una fenomenología cabalmente inmanentista y empirista. Procuramos desarrollar una especie de «fenomenología de la sensación» para el orden global de la información: una fenomenología al mismo tiempo inmediata y producida a la distancia.

Una fenomenología empírica de las comunicaciones

En su tesis de doctorado, Garfinkel se interesó en el problema del orden social. En efecto, el primer capítulo de importancia de ese trabajo se titula «The question of social order», y en él puede advertirse una notoria influencia de Talcott Parsons. Garfinkel (1952, pág. 43), como Parsons, discrepa por completo con Hobbes y su idea de que las «mónadas comunicantes» puedan ser de algún modo el fundamento del orden social. Hobbes, señala nuestro autor, participa del supuesto de la actitud científica, en el cual el científico como observador es una «mónada comunicante». Estas propiedades del científico se transfieren luego a las prácticas de la vida cotidiana. Aquí vemos el lugar central de la «comunicación» en la idea de conocimiento de Garfinkel. La interpretación y la descripción son insuficientes. Los «comentarios», los «informes» y las «glosas» son tanto *comunicaciones* como entidades de conocimiento. La teoría del conocimiento de Garfinkel es una teoría del conocimiento comunicado. Si bien este autor hace suyo el problema del orden social de Talcott Parsons, no cree que este le dé una solución. Y no se la da porque, como Hobbes —y para el caso, señala Garfinkel, también Kant y Weber—, adopta una variante de la actitud científica, esta vez más sofisticada. Según el entender de Garfinkel, Parsons y Weber adhieren a la «teoría de correspondencia de la realidad» de la actitud científica, y no a la «teoría de congruencia de la realidad», concerniente a la actitud de la vida diaria. Así, el primero habla de un «mundo objetivo», abordado mediante el «método lógico empírico» de lo que Garfinkel considera la «actitud sociológica» predominante. La correspondencia proviene de

una «operación de equiparación» de «esquema» y objeto. Por esa operación, un «constructo empírico» abstrae rasgos del objeto concreto como un tipo ideal. Este es a lo sumo una aproximación al objeto concreto y, en definitiva, sólo un objeto empíricamente posible. No es más que una «designación nominalista» que «se sitúa al margen de las fluctuaciones de las circunstancias y las apariencias de perspectiva» (págs. 99, 104).⁶ En la «teoría de congruencia de la realidad» que Garfinkel toma de Husserl y Schutz, «el interés que algo tiene para un testigo es uno y lo mismo con la realidad de la cosa». En otras palabras, la actitud asociada a una forma de vida es inseparable del objeto. En verdad, el ajuste no es una equiparación sino una «operación constitutiva» (pág. 96). En este punto Garfinkel dice que el «cómo» y el «qué» son inseparables. En vez de decirnos algo sobre el objeto, el conocimiento está directamente incorporado a él. El constructo empírico no se abstrae del objeto real, sino que «se presenta ante el objeto designado por él como constitutivo del carácter unificado de las especificaciones» que, «en su unidad como esquema de especificaciones, significan todo lo que se da a entender con “objeto concreto”» (pág. 104). De tal modo, el objeto es muy real como esquema de especificaciones relevantes para el interés. Los objetos tienen «propiedades organizacionales» en una suerte de «estructura de relevancia de los objetos». Garfinkel no alude a un mero constructivismo por el cual un sujeto construye un objeto. Debe darse, en cambio, la presencia de un objeto a fin de que sea posible una actitud.

Se plantea aquí un tipo muy específico de reflexividad, característica, a mi entender, de la sociedad global de la información. Lo reflexivo son las «prácticas descriptivas» [*accounting practices*]. Y estas son reflexivas en cuanto están «encarnadas» (Garfinkel, 1984, pág. 1). El carácter reflexivo de las prácticas descriptivas es su naturaleza encarnada. Así pues, ser reflexivo es estar encarnado. La cosa se parece más a un reflejo que a una reflexión. En este contexto, reflexividad no significa «racionalidad», aunque los comentarios estén «reflexivamente ligados por sus rasgos racionales a las oportunidades socialmente organizadas de su uso». Los comentarios, entonces, también son rasgos de su utilización

⁶ Agradezco a Wes Sharrock por haberme hecho conocer la tesis de doctorado de Garfinkel.

(1984, pág. 4). Son comentarios de acciones prácticas. Y no se hacen en un mundo separado —el mundo del observador neutral— de las acciones. Son, por el contrario, una cualidad de estas. La reflexividad de los comentarios es algo «esencialmente falto de interés». Los comentarios tienen rasgos racionales pero no rasgos reflexivos. Lo reflexivo es el hecho de que esos rasgos racionales estén ligados a las actividades o encarnados en ellas. Lo susceptible de comentario es observable y repetible. Miramos y contamos. Las comunicaciones tienen aquí un papel protagónico. Esta situación contrasta con la reflexividad implicada en la «modernización reflexiva» (Beck *et al.*, 1994). Al ser «rasgos» de las oportunidades, actividades o ámbitos, los comentarios son reflexivos (Garfinkel, 1984, págs. 9-10). Y cuando permiten que los ámbitos y oportunidades sean observables por otros miembros, *no* lo hacen convirtiéndolos en tópicos o «interesantes». La modernización reflexiva transforma los acontecimientos en lugares comunes. Actúa en un mar de dudas, mientras que la reflexividad fenomenológica implica la suspensión de la duda. En la modernización reflexiva, la reflexión está separada y «por encima» de los hechos, los sucesos. En la etnometodología es parte integrante de ellos. En la modernización reflexiva tomamos cada vez más decisiones de vida. En la etnometodología, la reflexividad de las prácticas —y el carácter observable y «contable» de los acontecimientos y ámbitos— hace que las decisiones sean necesarias en escasas ocasiones. En la modernización reflexiva el individuo es un juez; en la reflexividad fenomenológica, es un testigo.

La idea de legitimación de la acción de Weber y Habermas, en la cual la razón está separada de esta última, es consistente con la modernización reflexiva. En la etnometodología, la razón, la defensa, es parte integrante de la acción. Es un rasgo de la actividad. En un sentido importante, la modernización reflexiva es la generalización de la actitud científica a la comunidad de «razonadores» prácticos. En ese aspecto se asemeja a la economía neoclásica, con sus actores desarraigados y sus esquemas de preferencias.⁷ Por último,

⁷ Para ser justos, el concepto de «modernización reflexiva» de Beck también tiene una dimensión muy fuerte de no linealidad. Véase mi introducción a Beck y Beck (2001).

como los supuestos de la elección racional de la economía neoclásica, la modernización reflexiva es esencialmente individualista. La fenomenología empírica se concentra en la colectividad: de allí el lugar central de las comunicaciones, el «contar». Y de allí que las razones deban ser al mismo tiempo comentarios. No ocurre lo mismo con la modernización reflexiva, en la cual las razones justifican las decisiones. Para la fenomenología empírica, lo crucial, más que la inteligibilidad de las cosas para uno mismo, es su inteligibilidad para los otros. Hacer las actividades inteligibles para los otros significa simultáneamente coordinar las actividades correspondientes con ellos. Esto es, entonces, racionalidad con un propósito; y ese propósito son sus consecuencias. Tenemos aquí una doctrina resueltamente anti-kantiana. La razón pura, la razón práctica y el juicio estético de Kant suponen que el sujeto no está en el mundo con el objeto, sea este una cosa o un proceso social. En Kant tenemos interioridad; en la fenomenología empírica, exterioridad. En el primero, juicio; en la segunda, suspensión del juicio.

Espacio, tiempo, comunicaciones

Consideremos las implicaciones para el espacio y el tiempo. En términos de espacio, lo más importante es que uno, el sujeto, está dado en el mundo. El mundo no es un objeto de contemplación. En la actitud de la vida diaria (esto es, la actitud fenomenológica), uno está dado en el mundo. Esta actitud «maximiza la presencia en el mundo, maximiza el carácter de perspectiva de nuestras actitudes hacia las cosas, las actividades, las expresiones y los procesos sociales en el mundo. En la actitud científica hay en sustancia una minimización de ese carácter de perspectiva con la suspensión de la subjetividad (en el sentido de tener un punto de vista personal y subjetivo sobre algo)». En la fenomenología el mundo se adensa, se opaca y adquiere una textura tectónica, a diferencia del espacio transparente y vacío, el espacio leve de la actitud científica. En la actitud natural, el mundo es opaco y complejo, con sujetos situados en perspectiva y cuyos cuerpos cobran densidad. El mundo «es descrito como un conjunto de posiciones “ahí” fijadas de acuerdo

con el “aquí” (corporal) del actor» (Garfinkel, 1952, pág. 62). Para la actitud científica los objetos no tienen densidad. Son puntos o variables ordenadas en causas y efectos. Tampoco la tiene el observador, que es un punto.⁸ «Cuando adopto la actitud de la vida diaria, presto atención a estos objetos en sus posiciones “ahí” con diversos grados de familiaridad y extrañeza» (págs. 49-50). Para el observador con actitud científica, los objetos están en otro mundo, apartados de él. En la actitud de la vida diaria, el sujeto es un «actor». En la actitud científica, es un «observador», atomizado y aislado de la refriega. Así, la economía neoclásica y Hobbes atribuyen a los individuos posiciones muy similares a la del observador. Por definición, el actor es social. Está en un juego.⁹ Los observadores, como los «lectores» y «escritores» de textos, están en gran parte solos.¹⁰ Para terminar, la idea del significado es espacial, al menos metafóricamente hablando. Para la actitud científica (y la actitud reflexiva), lo que cuenta es sólo la «esencia», el «núcleo de significado» de la plena claridad racional, mientras que para la actitud de la vida diaria también son importantes los «márgenes de significado», de expresiones indicativas (pág. 51).

La temporalidad es más importante. De hecho, la preocupación de Garfinkel es el ordenamiento temporal. En *Studies in Ethnomethodology*, escrito en 1967, el problema del orden social tiene que ver con la naturaleza en desarrollo de las actividades. La idea de actividad, diferenciada del acto, supone una temporalidad en desarrollo. Lo mismo sucede, desde luego, con la reproducción, un término no utilizado por Garfinkel. No obstante, el logro, el cumplimiento eficaz de las prácticas descriptivas «contingentes» (vale decir, en cierto modo no esenciales), asegura la reproducción del ámbito etnometodológico de actividades organizadas. En su obra posterior, escrita unos quince años después de la tesis de doctorado, lo que interesa a Garfinkel ya

⁸ Este «punto» es similar al «punto de fuga» de la perspectiva renacentista.

⁹ En este sentido, los artistas interpretativos no son actores.

¹⁰ Así consideradas las cosas, también Derrida participa de la aporética kantiana. ¿Para qué queremos esa heurística atomizada de la «lectura» y la «escritura», la elección racional, la observación y el juicio? ¿Por qué no, al contrario, actuar, jugar, conversar, que presuponen socialidad y no atomización?

no son los problemas de Hobbes o el sistema social, sino los ámbitos localizados, por ejemplo un centro de prevención del suicidio, los jurados, una clínica psiquiátrica de pacientes externos o el manejo de un cambio de sexo a través del tiempo. Y el autor se pregunta qué mantiene unidas estas iniciativas a lo largo del tiempo. La respuesta se encuentra en las prácticas descriptivas que los miembros llevan a cabo entre sí; las prácticas descriptivas que están encarnadas y reflexivamente vinculadas a actividades en un ámbito dado. Así, Garfinkel se concentra en las conversaciones. Y en el «cómo» de la conversación, por ejemplo al turnarse para hablar. Su interés consiste en ver de qué manera cada expresión de una conversación está vinculada al planteo implícito de un comentario, que está analíticamente separado de esa expresión (pero reflexivamente ligado a ella). ¿Qué hace posible una conversación? Este es un problema temporal. La formulación de comentarios permite que una conversación se convierta en una actividad extendida en el tiempo. Su duración es sólo una instancia de la duración del orden social en general. Esta cuestión simmeliana de «cómo es posible una sociedad» es una cuestión eminentemente temporal.

Así, varias de las reflexiones de Garfinkel sobre Alfred Schutz se consagran al ordenamiento temporal: cómo funcionan «las propiedades racionales de las actividades de sentido común» con respecto al «ordenamiento de los sucesos» (Garfinkel, 1984, capítulo 8). Aquí, Garfinkel habla del teórico científico en contraste con los «teóricos» prácticos, y destaca que el conocimiento implicado en las prácticas descriptivas de la vida cotidiana no sólo es metodológico sino también teórico. El teórico cotidiano tiene *interés* en el ordenamiento temporal de los sucesos. El ámbito mismo tiene interés en la «programación y coordinación de los acontecimientos». De allí «la importancia de los elementos retrospectivos y prospectivos en la conversación»; el hecho de que el significado, vale decir, el «sentido de la conversación», no se realice por medio de la expresión unitaria, la expresión indicativa unitaria, sino «a través de una sucesión de significados realizados» (1984, pág. 274).

Consideremos los objetos en el contexto del tiempo. No sólo están «ahí»: también están «ahora», así como yo estoy «aquí» y «ahora». El «ahora» indica contingencia. No supone

la duración infinita y la extemporalidad del observador en la actitud científica. También apunta al carácter efímero del «ahora», de la serie de «ahoras». El ahora es un momento específico. Por otra parte, «tratar los objetos en el ahí implica tiempo» (1952, pág. 50). En la actitud de la vida diaria *prestamos atención* a los objetos en «el ahí». Les prestamos atención de inmediato; mantenemos en mayor o menor medida una relación de «cuidado» con ellos (Heidegger, 1986, págs. 191-5). El observador científico no presta atención a los objetos. No le importan. Para él, son cosas concretas sin ningún significado existencial importante; sólo tienen significado en cuanto abstrae esquemas de ellos. Luego, el observador ordena causalmente esas abstracciones como meros puntos en el tiempo, como «variables». Cuando estamos dados en el mundo con objetos o prácticas sociales, ellos nos afectan y nosotros los afectamos. No nos ponemos por encima de todo para ordenar esas entidades como causas y efectos sin que nos afecten, sin carga alguna de afectos. En la actitud de la vida diaria nuestras actividades y expresiones son contingentes. Las expresiones y actividades del observador científico no son contingentes. Son universales o tienen pretensiones de universalidad. Las expresiones y actividades del filósofo evitan la contingencia por ser *a priori*, por ser una condición incondicionada de posibilidad. Sin lugar a dudas, el actor de la vida diaria no es universal ni pretende serlo. Sus acciones y palabras no son primordiales, ni *a priori*, ni incondicionadas. Es un actor contingente y empírico. Por eso hay una actitud enormemente diferente con respecto a la solución de problemas. Para el científico, la solución de un problema vale por sí misma. Como es desinteresado, se preocupa poco por las consecuencias pragmáticas. El actor fenomenológico resuelve problemas en beneficio de esas mismas consecuencias. En beneficio de algún tipo de continuidad del orden social (Garfinkel, 1984, pág. 46). Por esa razón el «marxismo esquemático» fue desastroso en términos de las consecuencias inesperadas, como lo sostuvo Weber (1946) en su artículo sobre la «ética de la responsabilidad». En él, Weber se deshace de su capelo positivista y de las abstracciones de tipos ideales. La política, da a entender, debe practicarse con la actitud natural. En política, la actitud científica es una fórmula para el desastre. También lo es la tendencia, hoy quizá más dominante que

nunca, de los especialistas en ciencias políticas (de cualquier corriente) a suponer la actitud científica y la «elección racional» en los sujetos estudiados por ellos.

El actor fenomenológico procura llevar a cabo un proyecto pragmático en el mundo. El observador desarraigado, cuyo «debería» descontextualizado podría dar lugar a metarrelatos a partir del «es», no está comprometido en proyectos pragmáticos. Quiere, en cambio, ordenar cognitivamente el mundo. Por lo tanto, el significado atribuido a los actos del actor debe tomar en cuenta no sólo el ahora sino el pasado y el futuro; debe tomar en cuenta la «protención» y la «retención». Esto indica un marcado contraste con el observador, cuya cronicidad es la de un tiempo interno. Así, la actitud científica no se preocupa por la interrupción de ese proyecto (pragmático); siente poco respeto por las «tradiciones de hecho» y siempre está pronta a desestimarlas. «Para la actitud científica, el alcance de un proyecto sólo se mantiene si cada paso sucesivo se da de acuerdo con los requisitos de verificación». Por su parte, el actor fenomenológico «mantiene el alcance temporal del proyecto aun frente a la frustración experiencial». Para poder mantener el proyecto debe haber cierta limitación de posibilidades en el mundo. Esto también se opone por completo a la duda sistemática de la actitud científica, cuyo principio rector es la apertura a todas las posibilidades. Por último, en la actitud natural actuamos con referencia a alguna clase de esquema temporal estandarizado y «externo», mientras que el observador científico es exterior a todos los esquemas temporales y no hay intersección de su «tiempo interno» y el tiempo estandarizado. (Esto sería igualmente válido para los artistas.) El tiempo estandarizado sólo proporciona datos para la actitud científica. El observador ordena los datos de la conducta de los otros. La actitud de la vida diaria depende, en cambio, de similitudes entre el flujo de experiencias del individuo y el de otros actores de su mundo. El «momento de ocurrencia» no es importante para los datos científicos, pero es de la máxima importancia en la coordinación de las acciones y recuerdos de dos o más personas (Garfinkel, 1952, págs. 47-8). Piénsese, por ejemplo, en los problemas de los horarios ferroviarios o de la coordinación del tránsito vehicular o el control del tráfico aéreo. La actitud de la vida diaria supone que los ámbitos o estados de cosas deben «manejarse» a lo

largo del tiempo. Una operación de cambio de sexo debe manejarse a través de toda una serie de actividades. El envejecimiento debe manejarse. Las apariencias deben manejarse de una u otra manera en lo concerniente a las consecuencias temporales.

Conclusiones

Este capítulo ha intentado abordar el pasaje de la cultura representacional a la cultura tecnológica en la sociedad de la información, para lo cual consideró en primer lugar el concepto de juego. Como se ha señalado a lo largo de este libro, la cultura tecnológica no es un orden dualista sino inmanentista. Supone cierta manualidad, cierta tactilidad, en contraste con el distanciamiento y el principio de visión de la cultura representacional (Jay, 1993). El juego se contrapone al «trabajo» de la cultura representacional. El trabajador usa implementos, herramientas, instrumentos; el jugador usa equipos, «vestimenta», «avíos» (Heidegger, 1986, págs. 102-3). El jugador también difiere del espectador y el trabajador porque juega *juegos*. Los juegos, paradigmáticos para la cultura tecnológica, están espacializados, mientras que las relaciones de la cultura representacional entre espectador y pintura o lector y texto no lo están. Estas últimas son relaciones de dos puntos fuera del espacio concreto: un sujeto y un objeto. La cultura representacional habla el lenguaje de lo simbólico y lo imaginario. No jugamos juegos ni en una ni en otra dimensión, sino en lo «real». Este «real», sin embargo, se diferencia del real arraigado y localizado del trabajo en la sociedad industrial. Lo real de los juegos y del orden global de la información está desarraigado y es genérico, se trate del espacio digital de la forma electrónica de vida o el «no-lugar» de los aeropuertos internacionales o los ambientes de marcas (Augé, 1995). Estar en lo real no es relacionarse con otros sujetos y objetos de una manera distanciada y monológica, como hace el lector/espectador: es comprometerse con unos y otros dialógicamente e interactivamente (Lury, 1999). Al actuar, el jugador no apela tanto a su mente consciente como a su *habitus*. Se orienta hacia su medio menos por la *mémoire volontaire* que por la *mémoire involon-*

taire. Jugamos al fútbol con nuestro *habitus*: no hay tiempo ni espacio para la distancia consciente del pensamiento reflexivo.

A menudo jugamos en «campos», un concepto utilizado por la fenomenología para entender la subjetividad experienciadora. Este capítulo ha entendido la cultura tecnológica como íntegramente fenomenológica. El sujeto enjuiciador de la cultura representacional era atemporal e inextenso y estaba separado de todos los campos. En el distanciamiento de esa cultura, el sujeto enjuiciador trabajaba por medio de la «intelección»; el sujeto experienciador de la fenomenología, en cambio, opera a través de la «intuición». Esta idea del conocimiento por la intuición hace que la fenomenología ya forme parte desde su origen de la cultura tecnológica. En este aspecto, Garfinkel completa la misión de Husserl al tomar la fenomenología trascendental del conocimiento apodíctico y transformarla en una fenomenología empírica de las comunicaciones. Hoy, la intuición de las apariencias reemplaza la intuición de las esencias de Husserl. En Garfinkel no hay esencia: no hay una cosa en sí para conocer o no conocer. Sólo hay cosas, tal como se manifiestan a los actores interesados. De esa intuición ya no resultan enunciados universales de conocimiento apodíctico sino *comunicaciones*. Estas no se transmiten universal sino particularmente a los miembros del grupo al cual pertenece el sujeto experienciador. Y no son descripciones de las esencias de las cosas. Son glosas o comentarios de actividades y expresiones.¹¹ Conciernen menos a la relación de sujeto y objeto de Husserl que a las relaciones de intersubjetividad. La preocupación y la unidad de análisis de Garfinkel no es el sujeto de Husserl sino esas relaciones extendidas de intersubjetividad, vale decir, los ordenamientos sociales. En la fenomenología radicalmente empirista de Garfinkel, el pen-

¹¹ Las distintas variedades de comentarios mencionadas por Garfinkel dependen del tipo de intencionalidad en cuestión. El autor habla de «historias», pero también de «marcaciones, etiquetas, simbolizaciones, emblemas, criptogramas, analogías, anagramas, indicadores (modelos, dibujos), maquetas, miniaturas, animaciones, imitaciones, simulaciones» (1984, pág. 31). Uno se pregunta si en nuestros días hay un viraje hacia los comentarios como «marcas» y hacia esos emblemas que son las marcas comerciales. ¿Proporcionan esos comentarios estabilidad con el transcurso del tiempo? En este punto estamos más cerca de una fenomenología de los flujos.

samiento o el conocimiento (teoría, método) no son «reflexionantes» [*reflective*] sino «reflexivos» [*reflexive*]. Por ello, carecen de la distancia de la reflexión y, en cambio, se «encarnan» en actividades y expresiones. Se trata de una práctica permanente de transmisión de comentarios de actividades, expresiones y sucesos a los otros miembros del ordenamiento en cuestión. La «reflexión» sobreviene en el «tiempo de interrupción» [*time-out*] de las actividades en curso. En la fenomenología de Garfinkel y en la cultura tecnológica no hay tiempo de interrupción (Boden, 1994). No quedan ahora sino unos pocos pasos para llegar a un modelo plenamente desarrollado. En el orden global de la información las comunicaciones se realizan cada vez más a distancia y, por lo tanto, adoptan menos la forma de una comunidad local (o nacional) que de una red. El carácter de comunicaciones a distancia de la cultura tecnológica también introduce la cuestión de la mediación de la máquina. Esa comunicación mediada por máquinas es el tema del próximo capítulo. También lo es el nuevo paradigma del poder del orden de la información.

13. Poder no lineal: McLuhan y Haraway

Una vez que los medios se convierten en las «extensiones del hombre», según salmodia Marshall McLuhan, ya no son primordialmente los *representadores* del hombre. Los medios, como extensiones, se convierten en tecnologías. McLuhan, entonces, es un teórico de la cultura tecnológica. La suya es un tipo especial de «sociología de la tecnología», diferente de la de Marx. Las tecnologías en juego no son los medios de producción sino los medios de comunicación. Las tecnologías de McLuhan son siempre tecnologías de la comunicación. Esto incluye el movimiento de símbolos junto con el de personas que entendemos como transporte. Así, el transporte y la migración también son formas de comunicación. Sólo necesitamos tecnologías de la comunicación cuando esta se produce a distancia. McLuhan nos da los elementos para una teoría de la comunicación a distancia o, en términos más generales, la cultura a distancia.¹ Este capítulo se consagrará *in extenso* a McLuhan en ese contexto. Como sostendremos, la cultura tecnológica no sólo es una edad de información generalizada, sino también de comunicación generalizada. Esto es importante. En efecto, es importante pensar en el capitalismo global y posindustrial como un paso, tal vez no del modo de producción al modo de información, sino del modo de producción al modo de *comunicación*. Lo cual pone en primer plano no la producción de símbolos, sino su *movimiento*. Pone en el centro de la escena la cuestión de los *flujos*. Si la sociedad de la información destacaba la producción de símbolos, la cultura *global* de la información destaca el *movimiento* de los símbolos, con las personas que los mueven o sin ellas. De allí que las anteriores estructuras sociales de la sociedad industrial y su cultura representacional sean desplazadas no sólo por las estructuras de

¹ Estoy en deuda con Kevin Robins por esta idea.

la información sino, y cada vez más, por las de la *comunicación*.

En una época anterior, cuando los medios eran principalmente representacionales, nos conectábamos con ellos en relaciones de dominación o resistencia. En la época actual, cuando los medios son tecnológicos, nos comprometemos con ellos, trabajamos con ellos. La tecnología pasa a constituir una parte esencial de nuestras formas de vida. La comunicación y la cultura a distancia implican la penetración de las formas tecnológicas de vida. Esto parecería entrañar la transformación mágica de las relaciones de *poder*. En el orden de la información se «tecnologizan» los medios y también la ciencia. Así, este capítulo interrogará la obra de Donna Haraway. Con ella veremos que no sólo se han informatizado las máquinas y los bienes, la cultura y los medios, sino la naturaleza y la vida misma. Esta naturaleza informatizada puede luego patentarse como propiedad intelectual y ser crucial en las estrategias de acumulación de capital global. La crítica de la información, como ha sostenido este libro, debe hacerse desde el interior del orden de la información. Debe incluir una teoría del poder. Si en la crítica de la ideología las relaciones de poder tuvieron una base en la propiedad real, en la crítica de la información el poder la tiene en la propiedad intelectual. Esto implica la ley de marcas registradas, que avala la acumulación de capital en bienes de consumo de acelerada rotación y una elevada presencia de marcas. Incluye la ley de *copyright*, concerniente, digamos, al *software* para sistemas operativos y aplicaciones. Concierna a la ley de patentes, sobre todo en biotecnología, en la cual las mismas formas de vida se acumulan como capital global.

Contra la linealidad: McLuhan

Extensiones: del sistema nervioso a la red de comunicaciones

La cultura de nuestros días se caracteriza por la caída de la cultura representacional en el plano inmanente de la tec-

nología. Como vimos en el capítulo anterior, esto entraña cierta reflexividad que no es interna al sujeto sino radicalmente externa. Garfinkel tomó la reflexividad, interna al sujeto en Kant y Husserl, y la externalizó. En su fenomenología radicalmente empirista, el conocimiento no es interno al sujeto: está ligado a acciones, acontecimientos y expresiones y se encarna en ellos. El conocimiento es pensamiento comunicativo encarnado en actividades: comentarios de estas actividades para los miembros, los copracticantes de una forma determinada de vida. De tal modo, el conocimiento no corresponde internamente al sujeto sino externamente a las formas de vida. La ruptura con el dualismo de la cultura representacional en beneficio del plano inmanente de la cultura tecnológica provoca una externalización de la subjetividad. Ya no existe el modelo dualista profundo de una subjetividad internalizada. En el positivismo, como en todos los aspectos de la cultura representacional, se plantea el supuesto de una neutralización del sujeto. El observador científico del positivismo es neutral y el conocimiento se internaliza en este sujeto. Cuando en la cultura tecnológica el sujeto se desneutraliza y adopta una actitud y una intencionalidad, el conocimiento y la reflexividad deben necesariamente externalizarse.

En McLuhan los medios son las «extensiones del hombre». Esto significa mucho más que herramientas capaces de extender el poder, el alcance, etc., del hombre. Significa que los medios son, en concreto, la externalización del sensorio humano. McLuhan (1993) no entiende al hombre en términos de la mente consciente o inconsciente y ni siquiera del cuerpo, sino del «sensorio» humano. Al externalizarse, este adopta el carácter de los medios: los medios electrónicos. Así, McLuhan puede escribir: «Somos la pantalla de televisión. (. . .) Nuestra piel es toda la humanidad» (*Understanding Media* [en lo sucesivo *UM*], pág. x).² McLuhan lle-

² Como señaló Garfinkel, la teoría de los sistemas de Talcott Parsons tenía supuestos preponderantemente positivistas. En fecha más reciente, Niklas Luhmann (1997) nos ha propuesto una teoría fenomenológica de los sistemas. También es una teoría de la información y la comunicación. Los sistemas de Luhmann se sitúan frente a su medio ambiente como el sujeto fenomenológico frente al objeto. En este caso, el sistema observa su medio ambiente con una actitud y una intencionalidad. El conocimiento, entonces, no es ni objetivo ni relativista; es siempre conocimiento para un

va un paso más adelante la tesis de la externalización del conocimiento de Garfinkel. A su juicio el sujeto no sólo está en el mundo con la tecnología; en su antropología mecánica, está *fusionado* con ella. En la fenomenología, el sujeto intencional tiene un estatus diferente del objeto. Por eso en Heidegger la estructura ontológica del *Dasein* es enormemente distinta de la estructura ontológica de otros entes. En la cultura tecnológica inmanentista los sujetos y los objetos convergen en su estatus ontológico: los primeros tienen, por así decirlo, movilidad descendente, y los segundos, movilidad ascendente. Para McLuhan, sujetos y objetos se fusionan. Los medios son las «extensiones del hombre». En términos más generales, la tecnología es la extensión del hombre. Decir «el medio es el mensaje» es decir que la tecnología es el contenido. Pero no se trata de un determinismo tecnológico, porque McLuhan impugna la causación lineal y con ello toda clase de determinismo. La causación lineal corresponde a la era de Gutenberg y el alfabeto fonético. Cuando la tecnología y los medios son extensiones del sistema nervioso central, la causación lineal es abandonada en beneficio de un mundo aplanado e inmanente.

En Aristóteles, el hombre era *zoon politikon*. Para muchos autores de las Luces la diferencia específica del ser humano consistía en ser el animal racional. En el siglo XIX tuvimos el *homo faber* (Marx) y a principios del siglo XX, el hombre como animal que usa símbolos (Cassirer, 1995). Con Cassirer, McLuhan quiere pensar al hombre sobre todo como un usuario de símbolos. Empero, este hombre no los usa mediante el lenguaje sino, con Marx, principalmente

sistema. En ausencia de un sistema con una actitud hacia su medio ambiente, el conocimiento no puede tener sentido. Esta teoría fenomenológica de los sistemas es asimismo una teoría cibernética del control y el comando dentro de ellos. Según lo planteado por ella, el sistema observa y selecciona información de su medio ambiente de conformidad con las necesidades de comando y control internas a él. Luego procesa esa información en comunicaciones internas y, en este sentido, se automodifica (Arnoldi, 2000). Como en Garfinkel, en Luhmann tenemos una fenomenología empirista de las comunicaciones. Ambos autores enuncian sociologías paradigmáticas de la cultura tecnológica. La diferencia es que la de Luhmann es una teoría de los sistemas, y en ella el sistema es al mismo tiempo una máquina social. En ese aspecto, hay en este autor una muy importante dimensión tecnológica e incluso maquinal.

mediante la *tecnología*. Tanto Marx como McLuhan plantean argumentos vigorosamente tecnológicos. Para el segundo, no sólo los medios sino las tecnologías en general son extensiones del hombre. Pero la tecnología (incluido el transporte) es la extensión del hombre sólo en cuanto lo ayuda a *comunicarse*. Para McLuhan, el hombre no es en lo esencial un *homo technologicus* sino un *homo communicans*. Así, su teoría sostiene que la tecnología es la extensión del hombre en tanto este se comunica. La presunción de Marx es que el ser humano necesita la tecnología para hacer cosas, con la finalidad de sobrevivir o reproducirse. McLuhan se refiere más al exceso y menos a la mera reproducción.

La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿de qué manera son las tecnologías extensiones del hombre en cuanto este se comunica? Al respecto, McLuhan (*UM*, pág. 89) aborda dos grandes subconjuntos de tecnologías: en primer lugar, las que son extensiones de los órganos humanos de los sentidos, y segundo, las que son extensiones de otros órganos. Por ejemplo, considera la ropa como una «extensión de la piel» y la rueda como la extensión del pie. Los caminos (incluidos los ferrocarriles) también son extensiones del pie. Es interesante notar que el automóvil se considera a la vez como la extensión del pie y de la piel. En este sentido, se asemeja a una vivienda: una morada que nos separa de los otros. Lo cual apunta a la naturaleza individualista de lo que John Urry (2000) llama «automovilidad». McLuhan señala que en una época las comunicaciones significaron lo mismo que el transporte. En la Francia contemporánea, el término *communications* también puede usarse para aludir a él. Y en rigor, en inglés puede hablarse de las «comunicaciones» de una isla con tierra firme con referencia al modo de transporte, la distancia y la frecuencia de los viajes. Así, el viaje en el transporte tiene mucho en común con el mensaje en la comunicación.

En la mayoría de los casos, McLuhan se ocupa de las extensiones de los órganos de los sentidos y no de otros órganos. Nos presenta una cronología de tres etapas en la cual la cultura oral es seguida por la era de Gutenberg y esta, a su vez, por la era de los medios electrónicos. En cada una de las etapas el autor entiende como *medios* los artefactos culturales. Para él, todas las extensiones de los órganos de los sentidos, del sensorio, son «medios». Entonces, los medios son el

«mensaje» no sólo en la era electrónica, sino también en la era oral y la de Gutenberg. En cada época los medios son la extensión de un sentido en especial. En la era de Gutenberg se trata del sentido de la visión. En las eras oral y electrónica, las extensiones de los sentidos son mucho más equilibradas. McLuhan hace hincapié, para esas dos últimas épocas, en la extensión auditiva y táctil o «háptica», en la cual se extiende todo el sensorio y no sólo el sentido visual. Un modo de extensión es la externalización: lo que McLuhan llama «externación» [*outring*]. En este caso, una entidad debe ser en algún momento «interna» a fin de «externarse». El pie, la mano y la piel no son internos, por lo cual no pueden externarse sino únicamente extenderse. El sensorio, los sentidos, son internos y, por lo tanto, susceptibles de externarse. Sin embargo, no son naturalmente internos. En las prácticas arraigadas de la era oral existe un carácter público del sentido que muestra un gran contraste con su condición interna. En la era de Gutenberg —que comienza mucho antes de este, con los caminos romanos (a decir verdad, con los caminos de los imperios antiguos) y el alfabeto fonético— hay una abstracción creciente. Junto con ella se produce una «internación» [*innering*] progresiva de los sentidos. Ese proceso privilegia lo visual; privilegia la representación. Antes del alfabeto fonético, la significación era sobre todo concreta y los signos indicaban cosas. Con el alfabeto fonético, el signo adquiere un carácter arbitrario y abstracto: como consecuencia, hay un sujeto distanciado del mundo y de las prácticas sociales. Aquí está en juego una diferenciación de la cultura con respecto a la vida social. Esa internación de los sentidos que privilegia la visión sólo se invierte en la era electrónica, la era de la información y la comunicación. La «aldea global» no es sólo un retorno a la aldea tribal en una escala mundial. Es la «externación» del «sistema nervioso central» colectivo. La «tecnología electrónica» «extiende nuestros sentidos y nervios en un abrazo global» (*UM*, págs. 80, 247). Ahora, nuestra red sensorial se convierte efectivamente en la red global de actores.

Las comunicaciones —se realicen a través del movimiento de mensajes o de cuerpos humanos— implican líneas o enlaces de comunicación. En cualquier movimiento de mensajes (y personas) hay dos tipos de conexión: la «lineal» y continua, y la no lineal y discontinua. Las culturas

orales tenían pocas conexiones entre aldeas y pueblos; esas conexiones eran discontinuas y se daban a través de mercados, narradores y jornaleros. Los dos principales puntales de la era de Gutenberg son el alfabeto fonético y el camino recto romano. El primero apuntala la «linealidad» de la sintaxis de los idiomas occidentales, que McLuhan contrasta con el carácter «jeroglífico» de otras lenguas. La abstracción del alfabeto produce la linealidad de la comunicación. Para McLuhan, a la linealidad se opone la discontinuidad, pero también el «mosaico». Las lenguas pueden ser principalmente sintácticas o con características de mosaico. Los caminos rectos romanos, como la perspectiva renacentista, se basan en el privilegio de la extensión de la visión. Así, los «caminos» son continuos, lineales. Las sendas de las ovejas son no lineales. Los senderos de las aldeas medievales son no lineales. En este caso, tanto los caminos como el alfabeto fonético (y la introducción de un soporte más liviano como el papiro) hacen posible la extensión del comando y el control desde un punto central y jerárquico. El aeropuerto y el avión, en contraste, señalan un retorno a las conexiones discontinuas y no lineales. Las extensiones del ala y la quilla, en aviones y barcos, no son ruedas, propicias a la continuidad y la linealidad, sino no lineales (quillas) y discontinuas (alas). En ese ámbito, las comunicaciones no se realizan a través de caminos sino de «puertos». Barcos y aviones llegan a puerto luego de atravesar un espacio respectivamente no lineal y discontinuo; trenes, autos y camiones lo hacen por un espacio (caminero) continuo (*UM*, pág. 179 y sigs.).

Hay en esta situación implicaciones para el poder. Con el alfabeto fonético y el camino de la era de Gutenberg se produce una centralización burocrática y nacional del poder. Con la más reciente discontinuidad de aeropuertos, puertos de información y telepuertos,³ esa centralización se rompe en una pluralidad de aldeas horizontalmente conectadas pero globales. McLuhan entiende la linealidad en contraste con la «aditividad»: En este contexto, A puede tener con B una relación lineal o aditiva. En la era de Gutenberg, el conocimiento es una cuestión de causación y clasificación. Es decir, A está frente a B en una relación de causación o clasi-

³ Aquí hablo metafóricamente de telepuertos en función de las terminales a través de las cuales se transmiten los mensajes de voz de los individuos que dialogan a distancia.

ficación. Una y otra son lineales.⁴ Como Hume, McLuhan es empirista en su escepticismo con respecto a las relaciones causales. Estas, en la ciencia social, y la causalidad, en la narrativa clásica, privilegian el poder monológico y centralizado de la era de Gutenberg. Se trata del poder de la causa sobre el efecto, el clasificador sobre lo clasificado. De tal modo, las relaciones lineales hablan en términos de B a causa de A y de A sobre B. Las relaciones aditivas hablan de A y B. De A y B de manera discontinua: de A que *se conecta con* B discontinuamente. Así son las conexiones de una red. A diferencia de los caminos, las redes son discontinuas. Son «topológicas», como destaca Latour (1993), no «topográficas». McLuhan, al igual que Deleuze, privilegia lo aditivo, la conjunción. La era electrónica es la «sociedad del «y»» (Van Toorn, 1998). Y marca un pasaje de la causación a la aditividad. Marca también un movimiento de la representación a la aditividad. En la representación, A está frente a B en un mundo diferente. A es el espejo de B. La filosofía es el espejo de la naturaleza; la cultura, el espejo de la tecnología. Esto, reiterémoslo, es un privilegio monológico de lo universal, A, sobre lo particular, B: el sujeto sobre el objeto. Los medios paradigmáticos de la era electrónica —la televisión, la historieta, el anuncio publicitario, «el mundo de los juegos y modelos»— no son representaciones de situaciones. No son «espejos» de situaciones sino «extensiones de situaciones a otra parte» (UM, pág. 4). No son representacionales sino aditivos. Como extensiones de situaciones a otra parte son complementos.

Cuando pasamos de la linealidad de la era mecánica a la discontinuidad de la era de la información, lo que está en cuestión es el complemento y no la representación. Como en el juego y los juegos (capítulo 12), se trata de la extensión de la situación a otra parte. En los medios, este cambio se advierte en la proporción declinante de narraciones clásicas y el lugar cada vez más protagonista del fútbol y los deportes en general (y los programas de juegos). Los noticiosos televisivos son menos una representación de la política que su continuación en otra parte. La cultura no se produce tanto en un «texto» representacional como en un campo fenome-

⁴ La causalidad no lineal de la teoría de la complejidad es una cuestión completamente diferente. El orden de la información y la crítica de la información se caracterizan por la causalidad no lineal.

nológico. Este campo es una práctica en otra parte y no, como el texto, un espejo (más o menos fiel) de una práctica. El texto es a la representación lo que la extensión a otra parte es al campo. Lo vemos en el paso de la epistemología a la fenomenología en las ciencias humanas. En la primera hay representación, y la filosofía y la sociología son un «espejo de la naturaleza», en Descartes, Locke, Kant, pero también en el primer Durkheim y en Parsons. En la fenomenología no hay representación sino campo. Lo vemos en Merleau-Ponty, Ricœur y los primeros trabajos de Pierre Bourdieu. En este caso, el observador antes neutral, desapegado y bimundano se resitúa en un campo de fuerzas. En la era electrónica, la teoría misma, como el deporte y las otras prácticas mediatizadas, puede no ser mucho más que un complemento, un campo agregado, una continuación en otra parte. Ya no puede ser la representación, que ocupa otro nivel ontológico de la crítica.⁵ La teoría sólo puede ser complementaria. Como complemento, no es sino una adición a las redes globales del ensamblaje inmanente. Sin embargo, esa adición puede contribuir a reconfigurar todo el ensamblaje.

La compresión del relato: del ciudadano al comunicante

La adición, el «y», el complemento, es para McLuhan el orden de las cosas cuando los sentidos y la tecnología se vinculan entre sí de una manera ajustada y equilibrada, como lo hacen tanto en la cultura tribal como en la cultura de la información. Sólo no lo hacen en la cultura Gutenberg de los caminos, el alfabeto fonético y los medios impresos. El «masaje» que este marco tecnológico específico aplica al sensorio privilegia el sentido visual. Con la extensión privilegiada de este sentido, el complemento, el «y», se manifiesta en cambio como una representación. La hegemonía de la extensión del ojo obliga a la adición, fuerza a la situación en otra parte a tomar la forma del espejo, la causa y el espacio lineal. McLuhan no prescinde, empero, de todas las nociones de causa. En lugar de la causación lineal, en la era electrónica aparece una especie de estructuración profun-

⁵ Véase en el capítulo 6 el análisis sobre la «teoría mediática».

da, una suerte de «causación» semiótica y estructural. En lo que él llama nuestra «era icónica», las historietas, la televisión y los anuncios publicitarios no tienen tanto que ver con la linealidad como con el «involucramiento profundo». Así, «Johnny no piensa en términos de linealidad», «no leerá» y «no sabe visualizar metas distantes», pero es «un experto en códigos y análisis lingüístico» (UM, pág. 163). El conocimiento de la cultura impresa a través de la clasificación es desplazado, entonces, por el conocimiento de la cultura electrónica mediante el «reconocimiento de patrones». La clasificación supone un paradigma de dos mundos de subsunción y lógica. El reconocimiento de patrones se produce en un campo de inmanencia en el cual la subsunción es imposible. Y es menos lógico que analógico (Caygill, 1989). Esta «noción profunda» de «causa y efecto», que reemplaza la causa y el efecto secuenciales, pone en primer plano la dimensión mágica de las culturas orales y la era electrónica. En el estructuralismo —el estructuralismo lingüístico de la era de la información— hay un modelo profundo de la causación de esas características. McLuhan (1997, pág. 136) señala la continuidad de la preponderancia de la cultura oral en la Rusia contemporánea: «Los rusos enfocan estructuralmente las situaciones», dice.

Y alude al mismo tiempo a las yuxtaposiciones surrealistas y «mosaicas» del cineasta Sergei Eisenstein. Hagamos una breve pausa y analicemos esta idea de *mosaico* que es tan importante en McLuhan: tan fundamental para su comprensión de la cultura oral y la cultura electrónica, en contraste con la sintaxis y la linealidad de la cultura impresa. La «sintaxis» nace con la gramática del siglo XVII. Se refiere a la construcción gramatical de las oraciones. Su centro es el orden de las palabras: las reglas que presiden el orden de las palabras en la construcción de oraciones. Más adelante, en la lingüística estructural, la «sintagmática» tiene que ver con el orden, el agrupamiento de las palabras, mientras que la «paradigmática» se ocupa de sus relaciones, sus asociaciones, al margen del orden lineal. De manera similar, el «mosaico» tiene que ver «no con la secuencia sino con la simultaneidad». Por eso el mosaico televisivo es «un campo total de impulsos simultáneos». En la era de las noticias instantáneas, también los diarios pasaron de un principio lineal a un principio de mosaico. Si la simultaneidad despla-

za la secuencia, se acaba el predominio de la causación lineal o las interrelaciones lineales. Para entender el mosaico (que es comprender los medios), debemos buscar, por el contrario, las «interrelaciones en profundidad», como en la magia y el fetiche (UM, págs. 289, 294).

Para McLuhan los medios lineales son «calientes» porque tienen significado con anterioridad a la interpretación, mientras que los medios mosaicos son «fríos» en su necesidad de interpretación profunda. A su juicio, el libro, el discurso científico, el cine, la fotografía y el diario suelen ser medios de la era de Gutenberg (es decir, visuales, lineales y calientes), en tanto la televisión, la publicidad y, por ejemplo, el dibujo animado tienden a ser medios fríos. En la práctica, McLuhan también descubre desarrollos en mosaico en la mayoría de los medios calientes. Los filmes pueden ser material de la era de Gutenberg —como en el cine narrativo— o sustancia de la era electrónica, como en Eisenstein, y, según veremos más adelante, el sistema del estrellato. Las novelas tienden a seguir una narrativa lineal, pero no es así en *Ulises* o *Finnegan's Wake* de Joyce. La naturaleza de *Ulises* es más informacional (cultura electrónica) que narrativa: se basa en la temporalidad de veinticuatro horas del plazo de cierre de un diario. *Finnegan's Wake* vuelve al tribalismo de la cultura oral: en gaélico, *finn* significa tribu (McLuhan, 1997, págs. 326-30). Los diarios parten de una dependencia típica de la era de Gutenberg con respecto a la estructura lineal y argumentativa (discursiva) de la opinión editorial. Pero la aceleración en la transmisión de noticias produce lo que es cada vez más un medio mosaico. En rigor, McLuhan solía sostener que todos los tipos de medios de la era de Gutenberg quedan hoy bajo la hegemonía en mosaico de la informacionalización.

¿Qué es un mosaico? Según el *Petit Robert*, es —considérense, por ejemplo, los mosaicos clásicos de Pompeya y Ravena— un «ensamblaje decorativo». En su origen es una combinación de pequeñas piezas de piedra, cristal, mármol y arcilla, pegadas entre sí para constituir un diseño. La raíz de la palabra se remonta al latín tardío y se relaciona con museo y no con Moisés. Los mosaicos no eran obra de autores o pintores geniales sino de artesanos, *ouvriers mosaïstes*, que eran *carreleurs* dedicados a yuxtaponer piedras. De allí que podamos hablar de mosaicos murales y de pavimen-

to, mosaicos de tapicería y mosaicos de cuero. Para André Malraux, el mosaico es «la madre de la vitrina». La vitrina alude sobre todo a los vitrales de las iglesias, pero también a los escaparates de las grandes tiendas en los cuales vemos expuestos los objetos. El mosaico de las iglesias exhibe de manera simultánea una sucesión de hechos y por eso resulta difícil de leer para el observador moderno. Sea como fuere, los mosaicos no actúan según el principio de la «luz localizada» sino de la «luz de través» de los medios electrónicos (*UM*, págs. 52-3). Los impulsos tienen una índole de luz de través, mientras que en la luz localizada hay algo estático. En su caso, el espectador no recibe impulsos sino imágenes. Los impulsos son un fenómeno de red y de un solo mundo. Constituyen un fundamento de la comunidad. En efecto, en *Imagined Communities*, de Benedict Anderson (1989), los vitrales se presentan como constitutivos de la comunidad con anterioridad a las comunidades imaginadas de los medios impresos y la construcción de la nación. Las comunidades electrónicas de McLuhan deberían verse como el polo opuesto de las comunidades imaginadas de Anderson. Estas últimas se forman en la era de la imprenta, con la unificación del Estado-nación, como se ve de manera paradigmática en (la linealidad de) la Francia napoleónica y de Haussmann. En la comunidad imaginada, todos los escolares aprendían las mismas cosas y en el mismo momento. Todos leían un diario nacional. Las carreteras nacionales y los bulevares urbanos permitían el movimiento de tropas y mensajes. La comunidad imaginada no es la comunidad concreta de la localidad. En ella, que es la nación, nunca conocemos a la gente. La comunidad imaginada es lineal: monológica en términos de transmisión de la información. Es expansiva. Se basa en la extensión de lo social e incluso señala su nacimiento, como indicó Foucault (1998), con el principio de la contractualidad social subyacente a toda una serie de instituciones sociales expansivas del Estado-nación. Su principio es la extensión de la contractualidad social de cada uno de los ciudadanos derechohabientes.

Las comunidades electrónicas contemporáneas rompen con todas las características de las comunidades nacionales e imaginadas. Son globales y al mismo tiempo desorganizan todas las linealidades de las comunidades imaginadas. Las conexiones lineales largas se fragmentan en una serie de re-

des no lineales más cortas. Estallan. La expansión y linealidad temporales del lenguaje, en paralelo con la expansión espacial del Estado-nación y lo social, estallan en un conjunto de ensamblajes más comprimidos pero también más dialógicos. El espacio político nacional y continuo de los ferrocarriles es desalojado por el «espacio nómada» global, discontinuo y menos político (en el sentido de la política institucional y la expansión internacional del Estado-nación) del aeropuerto (*UM*, págs. 36-8). El ciudadano nacional y derechohabiente de las comunidades imaginadas no da paso a ciudadanos globales sino al «nómada», el vagabundo que reemplaza al ciudadano estático y asentado. Los derechos de ciudadanía rigen en las culturas sedentarias y se relacionan con las culturas establecidas y expansivas y las culturas progresivas de los metarrelatos. No hay clase alguna de progresión ordenada en las culturas nómades y electrónicas (véase Virilio, 1999a). Hay, por el contrario, un movimiento nómada subyacente tanto en las culturas tribales como en las culturas globales. El mosaico de movimiento de unas y otras hace imposible la expansión y el progreso de la historiografía *whig*. En esta era, los derechos humanos no son tanto derechos de los ciudadanos como derechos nómades. En todo esto no hay una secuencia sino una simultaneidad de movimientos.

¿Cómo funciona la comunidad en la era electrónica? McLuhan escribe sobre la prensa, en la cual la preeminencia del «punto de vista» editorial lineal es desplazada hoy por la «exposición de numerosos artículos en yuxtaposición», típica del mosaico. El editorial del diario es discursivo y se basa en el punto de vista, así como en «pretensiones de validez discursivamente rescatadas». Luego, el telegrama acorta la oración y la radio reduce el artículo noticioso. La prensa se convierte entonces menos en una representación que en una extensión, una adición, «una aproximación al rumor» (*UM*, pág. 214). Esta situación se eleva a la enésima potencia cuando la televisión ya no informa sobre la guerra y ni siquiera difunde una ideología belicista, sino que la guerra y la política suceden en televisión. El diario, como mosaico de toda clase de noticias de última hora, ya no es representación sino pura información.

La publicidad se convierte en el lecho de roca de la prensa. En televisión, primero viene la mala noticia, las noticias,

y luego, la buena noticia, los avisos. La prensa se arroga la «función de limpieza comunitaria» (UM, pág. 207). La comunidad actúa a través de una participación profunda en imágenes icónicas y mosaicas, no mediante la tutela o la pedagogía de los ciudadanos. En la prensa, los primeros artículos que buscamos son los que conocemos, a fin de «reconocer» nuestra experiencia. Los diarios ya no *representan* la asociación humana: se convierten en un «aspecto de la asociación humana». Ya no son dispositivos pedagógicos para producir ciudadanos. Inducen a la participación en un sentido mucho más cultural que político. Cada ciudadano es miembro de una instancia superior, esto es, el Estado. La pertenencia a una cultura, a una forma de vida, es un asunto diferente. Ya no están en juego un proceso de aprendizaje ni, sobre todo, una cognición, sino el reconocimiento de nuestra experiencia: el reconocimiento de la asociación humana. En este aspecto, la comunidad no es la comunidad imaginada del «progreso y la tutela», sino la comunidad en términos de los códigos de la *conscience collective*. Esta comunidad es más inmediata que las comunidades imaginadas abstractas del Estado nacional. Y lo es en el sentido de que las formas de vida y la cultura son inmediatas, mientras que la política institucional y la ciudadanía de la comunidad imaginada no lo son. No obstante, esa inmediatez se da al mismo tiempo a distancia: por la mediación de las tecnologías electrónicas.

En este contexto es crucial la participación profunda. Los arqueólogos futuros probablemente verán «los anuncios publicitarios como las reflexiones diarias más ricas y fidedignas que una sociedad haya hecho nunca de todo su espectro de actividades» (UM, pág. 232). Los museos del futuro, señalaba McLuhan, considerarán los anuncios como la encarnación de la comunidad humana en la era electrónica. La semiótica del aviso no consiste en un discurso ni en un relato, sino en una «forma condensada y desplazada», gráfica, mosaica, que da acceso a esa «participación profunda». La era de Gutenberg nos da el libro, consumido en condiciones de contemplación. En la era electrónica leemos el diario, miramos televisión y navegamos por Internet en condiciones de distracción. Paradójicamente, la participación profunda se produce en un marco de distracción. Este reconocimiento de los códigos comunitarios está implícito y

no es del todo consciente. La visión y la lectura concentradas de la era de Gutenberg son al mismo tiempo superficiales en su distanciamiento del objeto. El lector está superficialmente conectado como un sujeto neutral y cavilante. La recepción distraída de la cultura electrónica es a la vez aborta. Hay una suspensión de la incredulidad. La recepción se da en la modalidad del habitar. Consumimos televisión en la sala de estar; recibimos la arquitectura y el urbanismo al vivir en ellos. En ambos casos la absorción va junto con la distracción, así como el distanciamiento está acompañado por la contemplación (Benjamin, 1974d).

Esta situación también se constata en el fenómeno de «la estrella». Como narrativa, el cine es lineal. En el fenómeno de la estrella, el principio «tipográfico» (lineal) cede el paso al principio «gráfico». La estrella es gráficamente personificada como un ícono. Este incorpora la comunidad como nunca puede hacerlo la narración lineal individualista. Los íconos se desarrollaron especialmente en la Iglesia oriental. Se trataba de grabados y pinturas de santos en paneles de madera (*panneaux de bois*). Proceden de la época bizantina, cuyos gobernantes, para oponerse a los excesos del poder sacerdotal, fueron en verdad los primeros «iconoclastas». Para McLuhan, el ícono «no es un fragmento especializado (como los fragmentos conectados de la cultura lineal) sino imágenes comprimidas unificadas y complejas (...) que concentran una amplia región de la experiencia en una minúscula extensión» (UM, pág. 26). El ícono es una especie de «instantánea» del inconsciente colectivo. Comprime y concentra simultáneamente grandes cantidades de información. Las estrellas cinematográficas son icónicas. En este caso, los espectadores no son tanto ciudadanos como *comunicantes*. Las estrellas son públicas; no obstante, la relación entre el espectador, el público y la estrella es intensamente privada. La comunicación se transmite de la imagen privada de la estrella al yo privado del espectador. No tiene la lógica ni la definición de la narrativa. La estrella, el anuncio publicitario, el artículo noticioso, la marca, son «la encarnación colectiva de las innumerables vidas privadas de los sujetos» (UM, pág. 273). Exteriorizamos nuestro sentido, nuestra sensualidad, en la estrella. Esta, empero, no está individualizada; en cierto modo es colectiva. Con la presencia de los fotógrafos de prensa en todas partes, la estrella

es ubicua: podemos verla no sólo en el cine sino también en los diarios, las revistas, los carteles, la televisión, los avisos. En cuanto narración clásica de Hollywood, el cine es un «medio caliente» (claramente delineado). La estrella, como el diario moderno, es un mosaico, un «medio frío».

En McLuhan la comunidad se basa en el reconocimiento de patrones, no en el Estado-nación sino en agrupamientos fragmentados más pequeños, que las más de las veces son comunidades a distancia en una *ecumène* global. Lo central no es aquí el ciudadano sino el comunicante. Los nómades de McLuhan son malos ciudadanos. La comunidad es también una comunidad de velocidad; la velocidad como conjunto de interacciones en simultaneidad: acciones no secuenciales sino simultáneas. Así, «la comunidad es una serie de datas vigentes», en la que los «medios eléctricos crean instantánea y constantemente un campo total de acontecimientos interactuantes en los cuales participan todos los hombres» (UM, págs. 210, 248). Hay una «inmediatez de la participación en la experiencia de los otros». De tal modo, seguir a nuestro equipo de béisbol a lo largo de una temporada de más de ciento sesenta partidos o seguir una telenovela tienen poco que ver con la representación de la narrativa clásica. No se trata de una representación sino de una extensión de la vida. Y hay poco o ningún tiempo de suspensión.⁶ Hay una «subitaneidad instantánea», dado que «la velocidad crea un campo total e incluyente de relaciones». Inmediatez y profundidad al mismo tiempo. No leemos los códigos. Los sentimos. Sentimos los patrones. Y este campo de impulsos, este mosaico súbito, se reitera una y otra vez y otra vez y otra vez. Siempre nuevo. Pero siempre repetido. Tan efímero, tan inútil como los diarios de ayer. Pero entonces está el diario de hoy. El gran partido de esta noche. El próximo éxito número uno. La película de mayor impacto del verano.

Para McLuhan, la función de los medios como tecnología es almacenar y despachar información (UM, pág. 158). Su almacenamiento y recuperación son funciones cumplidas por todos los medios, no sólo por la computadora. Los grabados en madera, por ejemplo, son modos de almacenar la información. El alfabeto es un medio «visual» para guardar

⁶ Debo esta idea a Deirdre Boden, quien la elaboró junto con Harvey Molotch en un largo diálogo con la etnometodología.

y recuperar información, lo mismo que el mapa cartesiano. Otro tanto pasa con el cine. El libro y la biblioteca hicieron enormes avances en lo concerniente a ese almacenamiento concentrado. La televisión y las computadoras son medios no visuales para almacenar y recuperar. Con la información, los medios crean mensajes. Los distintos medios hacen cosas con ella para crear significado y mensajes. Sin los medios (y los individuos), la información carece de significado. La «luz eléctrica», escribe McLuhan, «es pura información» (UM, pág. x). La vidriera, en los vitrales de las iglesias, es un marco a través del cual pasa la luz. Como información, la luz cobra significado cuando el vitral la filtra. Y no es «luz localizada» sino «luz de través». Los medios fríos hacen menos trabajo de mediación de esa información pura que los «medios calientes». Los primeros, el grabado en madera, la imprenta, el mosaico, el ícono, el anuncio, el dibujo animado, la televisión, «proporcionan muy pocos datos sobre cualquier momento en el tiempo o el espacio de un objeto» (UM, pág. 164).⁷ No obstante, los medios fríos motivan, proporcionan un pulso, un impulso. Proporcionan una pulsión, una impulsión, por ejemplo, a la piedad y la meditación. Ese es el meollo de la distinción entre «luz localizada» y «luz de través». La primera, en la novela y el experimento científico, supone *reflexión*; la segunda pone en primer plano la pulsión.

La semiótica implícita de McLuhan encuentra un paralelo en la semiótica clásica de Peirce. En esta última, cuanto más abstracto es un signo más representa; cuanto más concreto e inmediato, más motiva. La «señal» o «índice», muy concreto, motiva. No representa; proporciona, en cambio, una pulsión. El ícono o imagen intermedia refleja y motiva a la vez. Y el símbolo, completamente abstracto, representa pero motiva muy poco o nada. A través de la «semiosis», la significación refleja; a través de la «mímesis», motiva. La pulsión y la motivación actúan por medio de una semiótica de la sensación, en un ensamblaje de deseo de un solo mundo. Este planteo se asemeja al «cuerpo sin órganos» de Deleuze y Guattari (1983). El cuerpo está allí. Los órganos han

⁷ Adviértase aquí la distinción entre «información», por un lado, y «datos», por otro. McLuhan nunca habría dicho que la bombilla eléctrica es puro *dato*. La información pura carece de significado. Los datos siempre lo tienen.

sido externalizados para desempeñarse como sistema nervioso central global de las redes de información y comunicación. Antonin Artaud acuñó la expresión «cuerpo sin órganos», que no podía cagar ni fornicar: no había salida de ese cuerpo. Artaud también escribió que el teatro no debía ser el «doble de la vida» sino la vida misma, como una «razza policial en un burdel» (Esslin, 1999). Al operar por conducto de la pulsión y no de la representación, los medios electrónicos se convierten en *vida* tecnológica, en las pulsiones del deseo externalizado. Así, el televidente «es un submarino, bombardeado por átomos que revelan el afuera como adentro en una aventura incesante de imágenes borrosas y misteriosos contornos». El «televidente es la pantalla. Impulsos luminosos lo bombardean»; la imagen televisiva es «un contorno incesantemente en formación de cosas delineadas por el dedo explorador» (*UM*, págs. 313, 328). La cultura Gutenberg opera a través de las representaciones de lo simbólico o a lo sumo de lo imaginario. Por su parte, los medios electrónicos trabajan a través de las pulsiones de lo *real*. Los estudios culturales contemporáneos consideran que el poder se ejerce por intermedio de lo simbólico, y la resistencia, por intermedio de lo real. Pero en el orden de la información, como veremos más adelante, la dominación misma se ejerce de manera preponderante por conducto de lo real.

De la expansión a la implosión

La lectura de la historia hecha por McLuhan, su eje puesto en la inversión y la «implosión», también está presente en Jean Baudrillard, como señala Gary Genosko (1999). Para McLuhan, milenios de lenta explosión, de «expansión», son seguidos por la súbita «implosión» de los medios electrónicos en la segunda mitad del siglo XX. A la expansión espacial, temporal, social y semiótica por intermedio de la diferenciación sigue esta implosión. La implosión, la compresión, es al mismo tiempo una «inversión», como la «reversibilidad» de Baudrillard. En el principio de McLuhan éramos nómades y en la edad de los medios volvemos a serlo. La linealidad de la expansión se inicia con el desplazamiento de los primeros por la cultura sedentaria. En esta

situación, la temporalidad eventual y catastrófica de los nómades es desplazada por la temporalidad cíclica de las comunidades agrícolas establecidas (Weber, 1980, pág. 285 y sigs.). McLuhan toma el concepto de «implosión» de Lewis Mumford, quien, con una increíble presciencia, lo utilizó para interpretar la inmigración étnica a Estados Unidos. Caso en el cual las facultades de asimilación actúan hasta cierto punto. Los nuevos inmigrantes pueden, en determinada medida, adaptarse al crisol de razas. En cierto momento se produce una saturación, un «recalentamiento», y como resultado el multiculturalismo, las diásporas, la hibridez y las culturas y los individuos viajeros, en parte nómades. Mumford (1974) presagiaba de ese modo la desaparición del sistema mundial de Estados-naciones y de la civilización occidental. Y anunciaba implícitamente la ciudad genérica de Rem Koolhaas. Esta ciudad en implosión no es una ciudad de la civilización occidental; no es una ciudad del Estado-nación y el sistema mundial moderno. Es la ciudad transnacional y multicultural de un (des)orden mundial discontinuo. Para Mumford la implosión implicaba también una ruptura con la linealidad y la fragmentación.

Luego de tantos siglos de expansión, la inversión de McLuhan llega con el agotamiento, la saturación, la extenuación, el «recalentamiento». Este último se debe en parte a la aceleración. Recién con el telégrafo, señala McLuhan, el mensaje comenzó a viajar más rápido que el mensajero. La rueda es un acelerador, en una progresión cuyas etapas son la bestia de carga, el trineo, el carro rodante y la carroza. La aceleración y el mayor alcance del poder están vinculados. La revolución de Gutenberg y la escritura fonética mecanizada —que fue la mecanización original del complejo oficio de los copistas— mejoraron el almacenamiento y los instrumentos de recuperación rápida de la información, así como la difusión del «poder que es conocimiento» en el Estado-nación imperial y floreciente (*UM*, pág. 171). Ahora los Estados podían contar con información sobre las personas para vigilarlas y legitimar el castigo en los sistemas jurídicos racionales. Pero en cierto punto la aceleración deja atrás la secuencia y sobrepasa la linealidad. El movimiento de la causación se vuelve demasiado lento. Ese es el punto de la «velocidad de escape» de Virilio (1997), cuando las cosas empiezan a suceder con tanta rapidez que la secuencia se

disuelve en la simultaneidad. Se despliega entonces una «subitaneidad instantánea», ya que «la información llega a moverse a la velocidad de las señales en el sistema nervioso central» (UM, pág. 104). La expansión también se produce desde «la ciudad Estado, el apiñamiento de los aldeanos tribales» que es «incluyente e integral», hasta la diferenciación funcional, es decir, «la separación y extensión de las funciones humanas» en las «ciudades especializadas del Imperio Romano» (UM, pág. 101). El movimiento se extiende desde los innumerables siglos de expansión lenta hasta la compresión súbita. A partir del «sonoro mundo tribal», nos movemos lentamente hacia la expansión de «la linealidad y la visualidad euclidianas», para terminar en la implosión y la compresión, otra vez, en un nuevo mundo tribal.

La imaginaria utilizada por McLuhan para describir la cultura oral está compuesta de sacerdotes y cristianismo primitivo, en el cual hizo implosión un Imperio Romano agotado y excesivamente extendido. El autor se refiere a la «arrogancia» [*hybris*], la idea griega de que la creatividad podía conducir a la ceguera. La expansión y la creatividad fáusticas de la era de Gutenberg de linealidad fenicia, romana y euclidiana desembocaron en su propia ceguera, su propia ruina. Así, McLuhan contrasta favorablemente el «poder sacerdotal», basado en la escritura prealfabética en piedra y ladrillo, el jeroglífico y el vitral, con la combinación de escritura alfabética y papiros del poder militar (UM, págs. 39, 83). El poder sacerdotal es la sustancia del manuscrito iluminado, que irradia impulsos, y del *scriptorium*. La escritura mecanizada reemplaza al copista sacerdotal de la comunidad monástica. Entre los sacerdotes había algo interactivo y dialógico, y la participación en las comunidades electrónicas es dialógica, en lo que McLuhan no llama «medios activos» sino «medios reactivos». El aula medieval era un «*scriptorium* con un comentario». Los escritores de manuscritos dejaban «interlíneas» para la interpretación y el comentario en los libros de texto. Estos eran «regímenes escolares de controversia oral» (UM, pág. 174).

Esta relación dialógica encaja con la idea de Baudrillard (1994b) sobre el «intercambio simbólico». El intercambio simbólico rompe con la linealidad de lo simbólico y todos los regímenes de valor. No es un producto sino un proceso, un proceso muy inmerso en-el-mundo. Cuando el intercambio

simbólico se interrumpe, hay reificación, abstracción. Esta petrificación del proceso se manifiesta con el ascenso de las religiones mundiales y la diferenciación de un ámbito sagrado y «simbólico» independiente. La evolución está acompañada por el nacimiento de la temporalidad lineal, cuando lo simbólico se erige en un «debería» frente al «es» de lo profano. Sea metafórica o prosaicamente, esos símbolos abstractos «están en lugar de» cosas y procesos del mundo prosaico. Otro tanto hacen los «valores», lo que Baudrillard llama «sistemas de valores» (N. Gane, 1999). Así, el valor de uso marxista es un conjunto de valores conformes a un «sistema de necesidades». Reúne como equivalencias los sistemas de necesidades y los sistemas de objetos. Lo mismo hace el valor de cambio. El valor de signo, por su parte, trabaja sobre la base de una equivalencia de significante y significado, derivada de las relaciones entre los signos como valores (Saussure, 1983). En cada caso nos vemos frente a la abstracción, la linealidad y nociones bimundanas del «estar en lugar de» [*standing for*]. En el intercambio simbólico no hay «estar en lugar de». Hay, por el contrario, un «estar fuera» [*standing out*] (éxtasis), en el exceso, el *agon* del *potlatch*. Como *agon*, el *potlatch* tiene poco que ver con los regímenes de la competencia por el valor de cambio. Junto con este último como sistema de valor, tenemos la reaparición de lo simbólico petrificado, presente esta vez en el espacio de la «falta» del inconsciente *individual* y como garantía de la linealidad del desarrollo psicosexual (Deleuze y Guattari, 1983). Con la inversión (reversibilidad), este simbólico se externaliza: en cuanto órganos externos, volvemos al espacio de los flujos y a la posibilidad, una vez más, del intercambio simbólico.

Si para McLuhan el resultado de la implosión es un neotribalismo positivo, para Jean Baudrillard es la neutralización del significado y la imposibilidad de la política. En opinión de este último autor, la expansión lineal de «lo social» llevó a marxistas y sociólogos a hablar *en nombre* de las «masas», a la vez que ocupaban la misma linealidad, el mismo régimen de valor que alimenta aquella expansión. De tal modo, marxistas y sociólogos operan en el antiguo régimen de la linealidad, en tanto las masas víctimas de la implosión son, en comparación con ellos, una vanguardia histórica. Para Baudrillard, el crecimiento de los medios provo-

ca confusión en la «finalidad», en la expansión de lo social. Los medios simulan lo social. Mientras lo social se expande externamente, los medios, a través de esa simulación, al mismo tiempo lo «embrutecean internamente» (Genosko, 1999, pág. 94). En este caso, marxistas y sociólogos han sido engañados. Sus adoradas «masas» no son un producto de lo social sino de los medios. Así, lo social desaparece al perder significado, a causa de su reabsorción por las masas en su simulación mediática. El resultado poco tiene que ver con la política. El poder ya no está en el centro del escenario, como Baudrillard (1980) sostiene en *Olvidar a Foucault*: por el contrario, el desenlace es silencio, indiferencia, inercia. Si la aldea global de McLuhan irradia y retransmite los impulsos y los flujos, las masas de Baudrillard nos muestran el agujero negro de la absorción y la muerte de impulsos y pulsiones. A pesar de su pesimismo, sin embargo, Baudrillard da lugar a la nueva erupción del intercambio simbólico en su idea de semiurgia. Ese lugar no es un espacio de «ologías» ni de un estudio distanciado, sino de «urgias». Un espacio de trabajo, de trabajar con, un plano inmanente de elaboración y reelaboración. El orden de la información indica un paso de la «metalurgia» a la «semiurgia». El hogar de esta es el sistema inmaterial de signos manipulables que aparece en el capitalismo de consumo entre la «materialidad de los objetos» y la «materialidad de las necesidades». Tras la catástrofe de la implosión hay una «desaparición» de objetos y necesidades, que sólo deja en el consumo la posibilidad de una semiurgia radical (Genosko, 1999, capítulo 4).

Curiosamente, tanto McLuhan como Baudrillard —y para el caso también Huizinga y Garfinkel, analizados en el capítulo 12— parecen neutralizar el poder. Baudrillard es el pesimista para quien el tecnopaisaje amputa el sensorio humano; McLuhan, junto con Deleuze y Guattari, el optimista para quien el tecnopaisaje es la externación, la externalización del sensorio. Baudrillard sostiene que, con la explosión y la posterior implosión de la linealidad en una compresión neutralizadora, el propio poder desaparece. Por su parte, McLuhan persiste en la negación o, a lo sumo, la dichosa ignorancia. Mi argumento, empero, es que *en el orden de la información el poder mismo se ha transformado en no lineal*. Para McLuhan y Baudrillard el poder es un no-problema. La mayoría de los posestructuralistas, desde

Foucault que lo sitúa en el discurso hasta Derrida que lo ve en una metafísica de la presencia, consideran el poder como principalmente lineal. En rigor, también la teoría crítica —tanto alemana como francesa— lo juzgó fundamentalmente lineal. Los teóricos críticos —sean de Francfort o de París— se sitúan en un espacio no lineal desde el cual lanzan su crítica de la linealidad. El orden de la información modifica toda esta situación. El poder ha cambiado. También él se ha vuelto informacional. Es discontinuo, mosaico y nómade (Diken, 1999). Ya no está en el discurso sino en los *bits* y fragmentos de información, mucho más breves y fugaces. Para una comprensión cabal del poder en una era no lineal abordaremos ahora la obra de Donna Haraway.

Hacia un nuevo régimen de poder y conocimiento: Donna Haraway

De la ciencia a la tecnociencia: formas de vida de laboratorio

Haraway (1996, pág. 9) habla de un «régimen de tecnobiopoder». Y se refiere a un «campo físico-semiótico de tecnociencia». En este «universo material semiótico» las «reglas sintácticas de la tecnociencia» están en todas partes: «vivimos dentro de su gramática material». «Habitamos y estamos habitados por las historias y explicaciones de la tecnociencia». En este sentido, somos responsables, «debemos rendir cuentas de ello». Pero al mismo tiempo tal vez seamos capaces de cambiarlo (Haraway, *Modest Witness* [en lo sucesivo *MW*], 1996, págs. xiv, 9). ¿Qué es esa tecnociencia de la cual habla la autora? En primera instancia, representa una desautonomización de la ciencia. Antaño, y por definición, la tecnología era «material» y la ciencia, «semiótica». Hoy, la ciencia es «semiótico-material». Antaño, la ciencia actuaba en el reino del significado y la tecnología, en el mundo de los intereses materiales. Hoy, la ciencia se desautonomiza en el reino de la tecnología. Al mismo tiempo, sin embargo, la tecnología se semiotiza, por así decirlo, de modo que ya no es reconocible como un reino puramente material. La ciencia trabajó tradicionalmente con el uso de

pruebas en respaldo de sus hechos: con la explicación y el argumento. La tecnociencia también trabaja con la facticidad en bruto de sus productos. Y es eficaz, no sólo a través de la semiótica del discurso, sino también de la facticidad material en bruto.

En un sentido importante, Michel Foucault es, como Haraway, un historiador de las ciencias. La comparación con las ideas foucaultianas de «episteme» y poder es instructiva. Para Foucault los discursos adoptan su forma general en el contexto de su episteme de pertenencia. En *Les mots et les choses* habla, por ejemplo, de una episteme renacentista, una episteme clásica y una episteme moderna. Su episteme clásica (Foucault, 1966, pág. 72) se basa en la representación, por la cual las palabras representan cosas. En su episteme moderna las palabras, e implícitamente el conocimiento, se incorporan, por decirlo de algún modo, a la fisiología misma de las cosas. El organismo como modelo —en biología y para la sociedad— es esencial para la episteme moderna. Ahora el poder ya no se ejerce sólo desde arriba o de manera dualista: circula en los capilares de la sociedad. En cada caso, sin embargo, actúa a través del discurso, sea en la medicina clínica, la psicología, la sexualidad o la jurisprudencia. Haraway, por su parte, da a entender que hay un nuevo régimen de poder y conocimiento surgido después de la episteme moderna. Este régimen emergente de poder y conocimiento rompe con el organicismo, la fisiología de la episteme moderna. Y lo hace a favor de una heurística cibernética, en la cual aun los sistemas orgánicos (y otros) se entienden según el modelo de los sistemas tecnológicos. Ahora los sistemas orgánicos se convierten en sistemas cibernéticos de manejo de la información, con estructuras cuasi militares de comando, control, inteligencia y comunicación. La episteme efectivamente posmoderna de Haraway gobernaría no sólo la biología contemporánea sino toda una serie de reinos.

La idea de una episteme implica una distinción fundamental entre conocimiento y poder. En este sentido, el nuevo paradigma de los sistemas tecnológicos no es en modo alguno una episteme. Ello se debe a que en el régimen tecnocientífico el conocimiento ya está fusionado con el poder. Los discursos modernos de Foucault no son materiales sino semióticos. Se inician semióticamente desde arriba, pero

luego adquieren materialidad y constituyen relaciones de poder al circular por los capilares de la sociedad. Haraway describe un régimen en el cual el discurso ya no es rey: el conocimiento (la ciencia) ya está fusionado con el poder (la tecnología). La semiótica no puede, entonces, circular en el material, porque una y otro ya están fusionados. Esto es tecnociencia. La idea de episteme también significa dar cabida a lo epistemológico y situarlo en un reino separado. Sin embargo, Haraway escribe en y sobre una era posepistemológica. El derrumbe tecnocientífico de la ciencia en la tecnología señala una decadencia del estatus de la epistemología. Por último, para Haraway la tecnociencia, a diferencia de la epistemología, no funciona principalmente como discurso. Supone por el contrario, como veremos más adelante, un cambio modal, de la hegemonía de las estructuras del discurso a las estructuras de la información.

¿Cuáles son las figuras de la tecnociencia? La semilla, el chip, el gen, el feto, la base de datos, el ecosistema. Las figuras de la ciencia, como la célula, eran categorías naturales. Las figuras de la tecnociencia son fusiones de lo natural y lo artificial. Son «figuras cyborgs». En efecto, la reconceptualización del organismo como un sistema tecnológico supone una especie de episteme cyborg. El libro en cuestión se titula *Modest Witness@Second Millennium: FemaleMan©_Meets OncoMouse™*. Los principales actores del nuevo régimen ya se presentan en el título: FemaleMan© y OncoMouse™. Estas figuras son los testigos humildes de fines del segundo milenio. Son también lo que Haraway llama «agujeros de gusanos», a través de los cuales entramos en el régimen cada vez más prevaeciente de la tecnociencia y el poder de la información. Tratemos de entenderlo. ¿Qué es un testigo humilde? Haraway toma esta idea de *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Way of Life*, de Schapin y Schaffer (1985). En este libro vemos los orígenes del modo experimental de vida, en el cual el testimonio del testigo en materia de conocimiento científico puede establecer cuestiones de hecho cruciales (*MW*, pág. 20). En el siglo XVII de Boyle estos testigos eran «hombres acaudalados» cuyos «relatos podían acreditarse como espejos de la realidad» (*MW*, pág. 23). Podía confiarse en su neutralidad. Boyle, el padre de la química, los buscó de la Royal Society of London for Improving

Natural Knowledge, fundada en 1667. Esta institución llevaba un registro de los hombres adinerados que atestiguan la veracidad de los informes experimentales (*MW*, págs. 20, 23, 37). La época no era del todo moderna y el laboratorio aún se veía como un teatro de creencias. Cuando la icónica bomba de aire de Boyle pudo establecer cuestiones de hecho independientemente de los testigos humanos, se dio el puntapié inicial de una modernidad más consumada. Dos aspectos merecen subrayarse aquí. En primer lugar, la neutralidad deja de considerarse como contingente y social y se la entiende como objetiva. Segundo, antes el testigo era un humano y ahora es una cosa.

Compárense estos orgullosos testigos de los inicios de la ciencia con los modestos testigos de Haraway. Sus «testigos humildes mutantes» establecen la verdad en un régimen que no es el de la ciencia sino el de la tecnociencia. La cuestión no es el surgimiento del «modo experimental de vida» sino el modo tecnológico de vida. Esos testigos son mutantes porque, en cierto modo, han sido «apareados». El oncorratón [*oncomouse*] es la resultante de genes apareados. El hombreembra [*femaleman*] está apareado. Ambos son combinaciones de lo artefactual y lo natural. Como la ciencia se ha convertido en tecnociencia, el testigo humilde de nuestros días también está necesariamente implicado en cuestiones de poder y ética. El «reequipado testigo humilde de las fronteras del milenio» está envuelto en luchas. Ser testigo también significa hoy «pedir cuentas». ⁸ Significa «prestar testimonio». «No levantarás falso testimonio», dice el mandamiento. Prestar testimonio es atestiguar, y esa testificación es un acto público. Dar testimonio veraz es pedir cuentas. Testimoniar sobre un holocausto nuclear o genocida es pedir cuentas a los otros y a uno mismo (*MW*, págs. 20, 40, 68). El testigo humilde de nuestros días es responsable, debe responder y responsabilizarse por una tecnociencia cuya importancia radica mucho menos en las causas que en las consecuencias. Una vez que el conocimiento ya no está distanciado sino encarnado en lo social y la tecnología, hay cierta fusión de lo cognitivo y lo normativo. Como vimos en el examen de Garfinkel, el conocimiento llega hoy a tomar la

⁸ Lo cual puede compararse con la formulación de comentarios en etnometodología, que también introduce la responsabilidad en las cuestiones de conocimiento.

forma no tanto de los juicios predicativos como de los comentarios. En ello están implícitas una rendición de cuentas y una responsabilidad ante los otros en una comunidad local o global determinada. Formulamos un comentario para dar a conocer lo que hacemos, y somos responsables de las consecuencias de ello. El testigo humilde de la actualidad —tan diferente del juez neutral e inmodesto de la ciencia pura— presta testimonio de hechos que al mismo tiempo son poder. Presta testimonio de información con marca registrada, patentada y acumulada como capital. Da testimonio de configuraciones de información que en sí mismas ejercen poder: incluyendo a algunas personas y excluyendo a otras. En el capitalismo informacional los hechos tienen marca registrada y las verdades adquieren valor.

Lo atestiguado ya no es el puro «modo experimental de vida» de Boyle y la Royal Society sino «la gramática de un modo experimental de vida mutante». Gran parte de este puede transcurrir en los laboratorios. A decir verdad, Haraway toma el término «tecnociencia» de Bruno Latour, autor junto con Steve Woolgar de *Laboratory Life* (1979). Para Latour, la tecnociencia implica la movilización de la ciencia académica en alianza con las instituciones exteriores de los sectores público y privado. Así, «el laboratorio constituye su adentro al extenderse hacia su afuera» (*MW*, pág. 275). Las implicaciones de esta situación se amplían a una serie mucho más general de cambios socioculturales, por los cuales zonas crecientes de la vida cotidiana comienzan a parecerse a la vida en el laboratorio. Esto es parte de la desautonomización de la ciencia como tecnología en el reino de la vida cotidiana. Con la expansión del uso intensivo del conocimiento en el trabajo, una fuerza laboral cada vez más numerosa desarrolla concretamente sus actividades en laboratorios. Mientras la actividad de los científicos se ha concentrado en los laboratorios «puros», los tecnocientíficos trabajan en laboratorios aplicados o de investigación y desarrollo. El aumento del uso intensivo del diseño en la economía hace que un número creciente de trabajadores se emplee en «estudios». En tanto los artistas trabajaban en estudios «puros», estos nuevos tecnoartistas integran estudios de diseño. Es como si estas redes de laboratorios (y estudios) convertidos en vida cotidiana estuvieran elevados *a medias* en el aire, fueran *a medias* autónomos, estuvieran *a medio*

camino entre lo puro y lo profano. Son, entonces, un híbrido de lo semiótico y lo material. En este caso, la materialidad corrompe la semiótica pura del arte y la ciencia. Simultáneamente, la materialidad pura de la vida económica es corrompida por la semiótica. Así como la ciencia pura operaba sobre la base de una lógica lineal de causación, las redes de tecnocientíficos trabajan con una lógica de «aditividad», una lógica del «y», lo que Deleuze llama la «conjunción». La verdad, por lo tanto, se establece gracias a la aditividad: en virtud de la construcción de las redes y la movilización de las alianzas. Estos son sitios híbridos: híbridos de lo arraigado y lo desarraigado; inmediatos pero genéricos.⁹

El inconveniente, sin embargo, es que el lugar externo para la reflexión y la crítica tiende a desaparecer. El papel del testigo, dice Haraway (*MW*, pág. 63), no es representar el conocimiento, «sino articular los haces de procesos, objetos», figuras y marcas. Y mediante esa articulación modifica los límites. Nosotros, como testigos humildes, nos articulamos y conectamos con el orden tecnocientífico de la información, no en busca de un espacio crítico sino como una articulación. No ocupamos un espacio crítico de sustancia ontológica independiente; somos un complemento más, conectado por una articulación más, un «y» más, una conjunción más a las redes globales de información tecnocientífica, que se vinculan con otros laboratorios, otros estudios y otros sitios. Así, participamos en las «líneas de vuelo» tecnocientíficas (Deleuze y Parnet, 1987). Participamos en la lógica no causal sino consecencial del «y», de las redes discontinuas, no lineales y desarraigadas a medias. Redes en las cuales el modo experimental de vida muta en desmedro de la duda sistemática de la ciencia pura de los laboratorios clásicos y a favor de una especie de actitud natural de puesta entre paréntesis y formas de vida. Espacios híbridos de duda y puesta entre paréntesis de la duda, donde se fusionan la verdad y la ganancia.

⁹ En rigor, lo «genérico», tal como lo utilizo en este libro, no es puro: está a medias en el aire.

Economía: acumulación y propiedad intelectual

La biotecnología surge, señala Haraway, cuando las empresas empiezan a tomar en serio la biología molecular. La biotecnología supone un proceso de acumulación. Haraway, como Marilyn Strathern (1999), considera la globalización capitalista como «una producción semiótico material de algunas formas de vida y no de otras» (*MW*, págs. 12, 287). Y ve la «propia biología» como una «estrategia de acumulación» en desarrollo, en la cual «lo que se acumula es más extraño que el capital». Lo que se acumula son «formas patentadas de vida». En el orden de la información, las formas biológicas de vida y la información en general se acumulan, por ejemplo, en las bases de datos. Para acumularse, estas formas de vida (desde los alimentos genéticamente modificados hasta los oncorratones) necesitan un propietario, es decir, deben patentarse o contar con un *copyright* (Franklin *et al.*, 2000). También Marx sostenía que sin propiedad, sin un régimen adecuado de ley de propiedad, el capital no podía acumularse.

Por definición, la acumulación debe referirse a entidades en cierto modo abstractas.¹⁰ Según Marx, no se acumulaban los medios concretos de producción sino el capital abstracto. En algún sentido, lo que se acumula es una relación social coagulada. Por eso dicha relación social es, insistamos, el capital y no el medio material de producción. De manera reveladora, se acumula lo semiótico y no lo material. Lo que se acumula tiene dueño, es abstracto y debe ser valorizable. Así, el capital financiero sólo se acumula si es susceptible de valorización. La acumulación de capital es muy similar a la «reserva permanente» de Heidegger expuesta en «La pregunta por la técnica». Para Heidegger, en esa reserva permanente se acopia el *Gestell* o marco. Se acopian marcos abstractos. Y únicamente puede hablarse de reserva permanente si no se trata de un fin en sí mismo y sólo está allí para valorizarse, y sólo como un medio. Los fines no se acumulan. Sólo los medios, en especial los medios de producción.

Para Marx, lo acumulado ya era propiedad. Ahora, lo que se acumula es a la vez propiedad *intelectual*. Lo que se

¹⁰ Véase el capítulo 7.

acumulaba eran primariamente los medios de producción como capital y propiedad. Hoy se acumulan los medios de información. Lo que se valorizaba eran los medios de producción (como capital). Ahora se valoriza el prototipo, y como propiedad intelectual. Se valorizan los prototipos y las marcas. Para la acumulación en una mayor escala es clave lo que Marx llamaba «sección I» y «sección II». La sección I estaba compuesta por los medios de producción; la sección II, por las mercancías de consumo. En lo concerniente al capital social total, lo fundamental era la acumulación en la sección I. En nuestros días, la cuestión ya no es la acumulación de medios de producción sino de capital financiero, aún más abstracto. En el núcleo del capitalismo de la información está la acumulación del prototipo y la marca. Para que la acumulación (y la marca) sea posible, el prototipo debe patentarse. Debe adoptar la forma de propiedad intelectual. En la era de la producción masiva, las utilidades excedentes se obtenían gracias a la innovación de los procesos. Hoy, en la era de la producción flexible, es imperiosa una innovación en los productos. Se necesita más y más mano de obra de uso intensivo del diseño. Una creciente innovación en los productos implica una mayor producción de prototipos, que a su vez deben patentarse o ampararse en un *copyright* para dar ganancias.

Las luchas tecnocientíficas se refieren decisivamente a los objetos: cómo debe ser su propiedad o la de los prototipos, y si debe haberla.¹¹ Se trata de luchas por los límites entre la propiedad y el dominio público; y en el caso de la primera, para determinar quién tendrá los derechos de propiedad intelectual (Lury, 1993).¹² Para Haraway, la clave del nuevo orden mundial es la tecnologización de la vida, que luego se «empresariza». Esto significa la semiotización y ulterior mercantilización de la naturaleza. «Empresarizar» es convertir la naturaleza en un objeto tecnológico biológico o material semiótico patentado. Haraway parte de los objetos (y formas de vida) que son naturales y biológicos; estos se convierten al mismo tiempo en tecnologías (como información) y por último, al «empresarizarse», se incorporan al régimen

¹¹ Como veremos, estos objetos son objetos limítrofes.

¹² Mis análisis sobre los derechos de propiedad intelectual y la marca en este capítulo deben mucho a un trabajo en colaboración con Celia Lury. Véanse Lury (1993, 1997, 1999) y Franklin, Lury y Stacey (2000).

de propiedad. Se trata de una cuestión de propiedad *intelectual*: marca registrada, patente y *copyright*. Haraway se interesa sobre todo en la segunda: la extensión de las leyes de patentes de los productos industriales a las formas de vida, la naturaleza y los organismos.¹³

Parte para ello de la noción de propiedad de Locke, que es eminentemente moderna. Para Locke, los derechos de propiedad comienzan en el hombre con la propiedad de su persona y, por extensión, de su trabajo. Cuando un individuo apela a su trabajo para hacer otro bien, esa labor le da derechos a este. Locke —y Marx influido por Locke en *Teorías sobre la plusvalía*— esboza dos tipos de propiedad. La primera es la recién mencionada, basada en la intervención del trabajo de un individuo. La segunda concierne a una noción más general de los derechos, derivada del cercado de los terrenos comunales. Este segundo tipo de derechos es más general que el primero. Los derechos de propiedad intelectual se deducen de la primera concepción. Los derechos más tradicionales derivan del segundo tipo de propiedad: por ejemplo, los ligados a la herencia a través de las generaciones. Marx se refirió al primer tipo de derechos como «posesión», y al segundo como «propiedad». El *copyright*, modelado según el primer tipo, no se basa en los derechos del trabajador sino del propio autor. La ley de *copyright*, vigente en Inglaterra desde 1710, se inscribe en el discurso del genio. En esa inversión de trabajo intelectual, se supone que el autor se hace a sí mismo. El *copyright* conecta al autor con su obra; no entiende el trabajo como producto sino como *œuvre* (MW, pág. 72; Lury, 1993; Coombe, 1998). La patente no se inscribe en un discurso del genio, sino del «progreso de la ciencia y las artes útiles». El *copyright* se asigna al autor, la patente, al inventor; el *copyright*, al artista, la patente, al científico convertido en tecnólogo. Registramos el *copyright* de una gran novela. No patentamos un gran descubrimiento científico sino su aplicación. La patente no tiene que ver con la intervención del trabajo sino con la intervención del *intelecto* en una cosa, una cosa útil. Por eso no protege la propiedad a secas sino la propiedad intelectual. En la ley de patentes norteamericana de 1790, estas protegían la propiedad intelectual de «una máquina, un proceso, una com-

¹³ Si bien se trata de organismos «apareados».

posición material» o una «mejora» de estos (MW, pág. 88). El *copyright* se inscribe en un discurso del genio y la expresión. Expresamos nuestra propiedad de nosotros mismos en una obra que goza de un *copyright*, y de ese modo tenemos derechos sobre ella. La patente no se refiere a la expresión sino a la utilidad. Conciérne al intelecto aplicado. Tiene que ver más con el trabajo intelectual aplicado que con el trabajo intelectual «puro». Siempre asociamos el autor (*copyright*) a un nombre. Son muy pocas las patentes que se asocian a nombres. El *copyright* remite a la creación de bienes semióticos y significados, mientras que la patente alude a la creación de utilidades (o generadores de utilidades), en contraste con los significados. Alude a los bienes materiales. En estos días, con la «decaencia del autor», la patente es a menudo una apuesta para laboratorios más que para individuos. En cuanto al *copyright*, es una apuesta no sólo para autores sino para *estudios*. Así, los laboratorios están constantemente embarcados en luchas de patentes, mientras que los nuevos medios, por ejemplo los estudios de diseño y publicidad, libran batallas por el *copyright*.

La patente y el *copyright* son muy diferentes de la propiedad corriente. Ambos conciernen a la propiedad intelectual. En los derechos normales de propiedad invertimos trabajo en un bien; en la patente y el *copyright* invertimos trabajo intelectual en un prototipo. En la sociedad industrial, el derecho decisivo de propiedad es la propiedad de los medios de producción. En la sociedad de la información, el derecho decisivo de propiedad está vinculado a los medios de diseño en laboratorios y estudios (de medios digitales, de medios, de arquitectura, de publicidad). Los laboratorios (y los estudios), escribe Haraway, son «espacios de construcción de mundos» (MW, pág. 83). Los derechos de propiedad real de los medios de producción son derechos para explotar a los trabajadores en una típica relación de poder. Los derechos de propiedad intelectual son derechos para *excluir* a otros de la valorización del objeto. Para terminar, en la propiedad real sólo el trabajo (como capital variable) genera plusvalía, mientras que en la propiedad intelectual es la propiedad misma la que puede crearla, o al menos obtener utilidades excedentes gracias al monopolio.

Además de la patente y el *copyright*, la tercera gran categoría de derechos de propiedad intelectual conciérne a las

marcas registradas, que marcan «la sintaxis de las relaciones naturales, sociales y técnicas coaguladas en la propiedad». Las marcas registradas son «sintácticas (no semánticas)» y marcan «una entidad contingente pero en última instancia real» (MW, pág. 7). Según la ley estadounidense de 1989, las marcas registradas son «marcas, lemas, divisas o emblemas distintivos que un fabricante (...) aplica a los bienes para que puedan gozar de garantía» (MW, pág. 84). La patente se refiere al trabajo intelectual inscripto en los bienes, y el *copyright*, al trabajo intelectual inscripto en los significados. Por su parte, las marcas registradas aplican marcas semióticas y significados a toda una *colección* de bienes. La ley de marcas registradas atribuye derechos sobre marcas que por lo común ya tienen difusión pública. Los significados o bienes marcados por las marcas no necesitan ser inventados. No requieren ni autor ni inventor. No obstante, el lenguaje de la marca registrada es el secreto de la marca [*brand*]. Y la asignación de marcas [*brands*] es central para la acumulación y el poder en el orden de la información. En rigor, hoy se dedica mucho trabajo intelectual a la valorización de la marca registrada en las campañas publicitarias y más generalmente en el *marketing*.

Haraway está interesada en la patente. Y le preocupa en especial el patentamiento de la vida. Quiere saber cómo los seres vivos llegan a ser objeto de una patente y se convierten en «formas patentadas de vida», «seres patentados» (MW, págs. 4, 43). Sus antes mencionados «agujeros de gusanos» en el mundo tecnocultural —el chip, el gen, la base de datos, el oncorratón, el feto, la semilla, el ecosistema— son en la mayoría de los casos entes amparados por el régimen de propiedad, ya estén patentados o tengan *copyright* o marca registrada. El héroe de Haraway es el oncorratón, patentado y luego registrado como marca. En la ley norteamericana de patentes de plantas de 1930 hubo una ampliación inicial a algunos organismos vivos; otro tanto sucedió en la ley de protección de variedades vegetales de 1970. El patentamiento de los procesos biotecnológicos ha sido menos polémico que el de los entes biotecnológicos. La Universidad de Stanford y la Universidad de California en San Francisco, por ejemplo, obtuvieron una patente por la técnica de apareamiento de genes, pero no por los organismos mismos hasta la década de 1980. Así, una decisión anterior

de la Oficina de Patentes y Marcas Registradas, que prohibía el patentamiento de la bacteria genéticamente modificada que descompone el petróleo, fue derogada por un fallo de la Corte Suprema en 1980. Durante esa misma década también se patentaron, por ejemplo, nuevos entes como un tomate modificado con un gen del rodaballo, cuyo hábitat es el fondo de los mares fríos. Este nuevo ente patentado podía lentificar los procesos de congelamiento. El ratón genéticamente modificado de Haraway obtuvo una patente en 1988. Se trataba del oncorratón, «sede de la actividad de un gen trasplantado productor de tumores». Este «animal transgénico, que contiene un oncogén activado», prometía una cura, sobre todo, para el cáncer de mama. El ratón genéticamente implantado se convirtió en el primer animal patentado del mundo. La patente fue otorgada en 1988 a dos investigadores genéticos, quienes la cedieron a la universidad en que trabajaban, Harvard. A su turno, esta otorgó una licencia a Dupont. Más adelante, el oncorratón fue comercializado como un instrumento de investigación por la división de Productos de la Nueva Ciencia de la Vida de esa empresa, y el anuncio correspondiente apareció en la revista *Science*, destinado a un público exclusivamente compuesto de investigadores (*MW*, págs. 70, 79).

Un desarrollo de pareja importancia en la ley de patentes destaca la magnitud de la desautonomización de la ciencia pura en beneficio de la tecnociencia. La enmienda de 1980 a la ley de patentes y marcas registradas extiende el otorgamiento de derechos a organizaciones sin fines de lucro y empresas cuyas investigaciones sean financiadas por el gobierno federal. Al mismo tiempo, una serie de biólogos moleculares fundaron compañías basadas en esas patentes con respaldo impositivo. Así, en 1976, los inventores de la técnica de apareamiento de genes fundaron Genentech, una de las principales compañías biotecnológicas y, a decir verdad, la primera en ese campo. La oferta pública inicial de acciones de la empresa se realizó en 1980. En este contexto se otorgaron *copyrights* a Genbank©. Genbank contiene la información de la secuencia del ADN que es la base de datos del genoma humano. Varias instituciones del mundo cuentan con esa base de datos. Una de ellas, Los Alamos National Laboratories, es la poseedora de su *copyright*. Su «mandato» es permitir el acceso a la base de datos «por

el progreso de la ciencia y el avance de la industria» (*MW*, págs. 74, 93).

En todo esto está en juego una implosión, una nueva indiferencia de lo natural material, por un lado, y lo semiótico, por otro. La patente se refería antaño a las utilidades, esto es, lo natural-material. Una vez que la vida queda bajo su dominio, se refiere a utilidades y significados, lo natural y lo cultural, lo material y lo semiótico. Se convierte en un motivo de luchas materiales y semióticas, como lo demostraron las masivas protestas políticas de 1999 en Seattle contra el patentamiento de genes y semillas del Tercer Mundo por parte de empresas occidentales. El *copyright* fue en un momento exclusivamente semiótico. No obstante, con el desarrollo del *copyright* de *software* y plataformas lo semiótico se fusiona con lo utilitario. Los entes patentados se convierten también en significados patentados. Y viceversa. Al informacionalizarse (semiotizarse) en bases de datos, la vida también queda incluida en el régimen de propiedad. Como información, esa vida se convierte en una «circulación patentada específica». El orden de la información —escribe Haraway citando a Marilyn Strathern— termina por consistir en «redes patentadas globalizadas» (*MW*, pág. 96). De tal modo, la política y el poder adoptan la forma de luchas por esa propiedad intelectual y la «reconfiguración» de «objetos» y «límites». Los objetos son semiótico-materiales y los límites conciernen, por ejemplo, a la *identificación* de los poseedores de la propiedad intelectual de las semillas patentadas del sur. Los límites separan el régimen de propiedad del dominio público. En este caso, las luchas deciden cuál de estos objetos semiótico-utilitarios cardinales debe quedar a cada lado del límite.

Las luchas por la propiedad en las formas tecnológicas de vida ponen en primer plano la cuestión de las *plataformas*. El discurso sobre las formas de vida, fuera en biología o filosofía, y en correspondencia aproximada con el nacimiento de la sociología, fue coextenso con la difusión masiva del capitalismo manufacturero y el ascenso de la clase obrera industrial entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En el centro del escenario estaba la propiedad real, y en especial la que era potencialmente móvil y de fácil transferencia y acceso en los medios industriales de producción. La plataforma en juego era la propiedad real de los medios de

producción. Sin esa plataforma no se podía entrar a las formas capitalistas manufactureras de vida, ni como trabajador ni como burgués. Las plataformas son condiciones de ingreso y constituyentes de cualquier forma de vida. En las formas tecnológicas de vida, por ejemplo en la tecnología de la información, la naturaleza de la plataforma cambia. Esta se convierte en material-semiótica y queda sujeta a las leyes de propiedad intelectual. A diferencia de lo que ocurre en el capitalismo manufacturero, en ocasiones estas plataformas pueden convertirse en normas (Barry, 2001). En aquel capitalismo, la propiedad de Ford Motor Company es la propiedad de una plataforma que no es una norma. Los derechos de propiedad intelectual del sistema operativo de Microsoft han sido derechos monopólicos sobre una plataforma que es una norma mundial. Las normas no tienen necesariamente dueño. Varias de las normas de Internet no lo tienen. Unas cuantas plataformas —Java, por ejemplo— no son normas. Véase el caso del sistema operativo Unix para servidores, que compite con el Windows NT: no es una norma ni tiene dueño. Las plataformas norteamericanas de telefonía móvil se incluyen en el régimen de propiedad pero aún no son una norma. En Europa, DSN es una norma sin propietarios. Linux tampoco los tiene. Los derechos de propiedad intelectual concernientes a las plataformas son particularmente fundamentales para las formas tecnológicas de vida. Se trata de reglas constitutivas sin las cuales los criterios reguladores son inoperantes. Si faltan esas plataformas, nunca conseguimos entrar a las formas de vida que nos ponen frente a aplicaciones tecnológicas y avanzadas de los nuevos medios. No tenemos acceso a ningún tipo de terreno nivelado de marcas comerciales registradas. Estar fuera de esas plataformas es quedar excluido del orden global de la información.

La biología como sistema tecnológico

Haraway tiene un argumento básico que recorre toda su obra. Ya aparece en su primer libro de 1976, *Crystals, Fabrics and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth Century Molecular Biology*, y continúa en *Primate Visions* (1992), *Simians, Cyborgs and Women* (1991) y *Modest Wit-*

ness. El argumento es que la biología ha pasado de una heurística de sistemas orgánicos a otra de sistemas tecnológicos. Al parecer, este pasaje de un modelo organicista a un modelo cibernético es válido, en términos mucho más generales, para las ciencias naturales y las ciencias sociales. En sociología, por ejemplo, la antigua teoría de los sistemas orgánicos de Durkheim y sobre todo de Parsons ha sido parcialmente desplazada por la teoría de los sistemas cibernéticos (y fenomenológicos) de Niklas Luhmann. Esta tecnologización de la biociencia implica algo más que el pasaje de un modelo orgánico a un modelo cibernético. Como hemos dicho, implica una desautonomización, un «descenso a lo social». Anteriormente, la sociología aplicada había actuado como una «ingeniería social» imbuida del *ethos* del positivismo popperiano. Pero ¿qué pasa cuando los metarrelatos se vuelven biológicos? ¿Qué pasa, no sólo con la sociología aplicada, sino también con la tecnologización de la ciencia en la biología aplicada? ¿Qué pasa cuando la ingeniería se aplica no sólo a las formas sociológicas de vida, sino también a las formas biológicas? Esos son los acontecimientos experimentados por el testigo humilde de Haraway. Y el lenguaje del «testimonio», propio del Holocausto, no es inapropiado. En efecto, lo que está en juego es no sólo la incursión en la biología de una heurística tecnológica que reemplaza una heurística organicista. Es, también, el uso de esta heurística en la producción de vida y, potencialmente, en la «producción de lo humano».

La vida, antes concebida como un organismo, es hoy un sistema tecnológico. Ahora, «el organismo es un sistema de información» y el «germoplasma es una base de datos» (MW, págs. 97, 282). ¿Qué significa esto? ¿Qué es la vida como sistema de información? En primera instancia tenemos el modelo cibernético del sistema tecnológico de control, comando, inteligencia y comunicación. Hay aquí una metáfora militar en la cual «inteligencia» implica una selección de información del medio ambiente. Se trata de sistemas «autopoieticos» o autorreguladores. El nacimiento de la cibernética se remonta a fines de la década de 1950; la idea del cyborg como un «hombre mejorado», un sistema autorregulador de hombre y máquina, surge a principios de la década siguiente. En la vida biológica, la información es una propiedad no sólo del sistema sino de la estructura. Así, el geno-

ma bioquímico es una «estructura de información», y la base de datos electrónica del genoma es una «estructura de información de orden superior» (MW, pág. 99). Los términos operativos son «información» y «datos». En la biología contemporánea hay un «discurso de la gestión de la información» (MW, pág. 148). Y la información se almacena en bases de «datos» del genoma humano.¹⁴ Antes, la biología y la vida eran naturales; ahora, la cultura y la naturaleza hacen implosión. Hay una semiotización de la naturaleza y la vida. En ese proceso, el significante hegemónico no es la narración y tampoco el discurso, sino la información. Esta semiotización no afecta lo simbólico ni lo imaginario sino lo real, en el cual la vida misma se incorpora a la base de datos.

Un genoma es la «totalidad de la información genética de un organismo». Hay un genoma de la rana, un genoma del ratón, el genoma de una bacteria; hay un genoma humano. En cada caso el organismo es considerado como un sistema de información genética. Con esta expresión sólo se alude al ácido nucleico. La información genética de estas estructuras informacionales no está compuesta por las secuencias de proteínas o de ADN extranuclear, sino únicamente por el ácido nucleico (MW, pág. 245). En efecto, los íconos del proyecto del genoma son imágenes de geles de separación de polinucleótidos del ADN. La información genética está hecha de datos: «datos de la secuencia del ácido nucleico». Esos datos de la secuencia hacen la codificación. En su sucesión, los códigos lineales del ácido nucleico conducen al secuenciamiento de las proteínas y, de ese modo, a la producción del organismo. La unidad informacional no es la célula sino exclusivamente su núcleo. Cualquier base de datos del genoma consiste en esos mapas y secuencias genéticas. El genoma es el conjunto total de genes del núcleo celular contenidos en los cromosomas procedentes de cada progenitor. En esos veintitrés cromosomas hay seis mil millones de pares de bases de ADN, que representan copias de cincuenta mil a cien mil genes de cada padre. Este es el «complemento genético cromosómico». El proceso de «inscripción

¹⁴ De tal modo, la base de datos del genoma, el libro, el archivo y los sistemas empresarios contruidos por Oracle e IBM son lugares de almacenamiento de la información. También lo son la filmoteca y la discoteca. Las bases de datos son además mecanismos para la recuperación, el manejo y la comunicación de la información.

molecular» va del ADN al ARN y las secuencias de proteínas son su producto final. Se trata entonces de una «tecnología de inscripción molecular»; una «práctica de escritura» para «materializar el texto de la vida» y «producir lo humano» (MW, págs. 148, 151 y sigs.).

¿Qué tipo de estructura adopta esta información? El propio organismo se convierte en un sistema autorregulador de información. Pero las bases de datos del proyecto del genoma humano no son sistemas *per se*. Pueden utilizarse para producir sistemas. Pero no son sistemas. Son estructuras de información; estructuras de información de segundo orden. Como sistemas, los organismos se codifican por medio de las estructuras. En su condición de producidos, los sistemas se producen gracias a las estructuras, que son condiciones de posibilidad de las formas de vida y los sistemas. Las bases de datos también son repositorios (Featherstone, 2000; Manovich, 2001). Son repositorios de mapas genéticos y datos de secuencias. El término operativo es «banco». Por eso los National Laboratories estadounidenses de Los Alamos, Nuevo México, han dado el nombre de *Genbank* a su base de datos del genoma humano. Las otras dos grandes bases públicas de datos genéticos humanos son el Banco de Datos del ADN de Japón y el Laboratorio Europeo de Biología Molecular. La «definición semiótico-material de la especie humana», escribe Haraway, «está en estas bases de datos». Los datos deben reunirse y depositarse: son datos informacionales y físicos (tejidos, germoplasma). Por último, estas estructuras de información biológica están contenidas en un programa de computación. «El nuevo hábitat paradigmático de la vida humana es el programa» (MW, págs. 245, 313).

Esas bases de datos son repositorios de secuencias y mapas, y también estructuras potenciales para el diseño de nuevas formas de vida. En principio, cualquier genoma presente en la naturaleza puede rediseñarse de manera experimental. Ese rediseño puede llevarse a cabo mediante el apareamiento de dos genomas —a menudo uno animal y otro de una bacteria—, como en el caso del oncorratón. El rediseño genético tiene además la capacidad de ocupar el futuro, el «futuro ya escrito». Así, Elisabeth Beck-Gernsheim (1995) se ha referido a las familias de clase media capaces de rediseñar su progenie a fin de asegurar su posición en las jerar-

quías de la estratificación social. En este caso, las funciones de ingeniería social del Estado de bienestar pueden convertirse en funciones de ingeniería biológica de los individuos. Potencialmente, esto puede generar índices cada vez más elevados de desigualdad social. Las bases de datos genéticos contienen acumulaciones estructuradas de información genética, que son «marcos» en el sentido heideggeriano: pueden generar vida. Estos marcos sólo existen como reserva permanente con el objeto de «escribir el futuro». Si en las formas anteriores de vida el poder se inscribía en la acumulación de capital, hoy también lo hace en la acumulación de información y, por añadidura, en la acumulación de información genética. No obstante, la información y la vida son, reiterémoslo, valorizables como capital.

Vista la modificación de estas relaciones de poder y la amenaza que representan, las formas tecnológicas de vida también brindan oportunidades a una intervención política radical. Como señalamos antes, las luchas se producen en torno de «objetos» y «límites». Se libran alrededor de «objetos limítrofes» (Callon, 1998). Un objeto limítrofe es un objeto que tiene diferentes significados para diferentes intereses. El gen es uno de esos «objetos limítrofes» (informativos). Está en juego, por ejemplo, en las luchas por la biodiversidad. Este es el contexto del Proyecto de Diversidad del Genoma Humano (PDGH), cuya financiación ha representado alrededor del 5% del masivo Proyecto del Genoma Humano. La base de datos genéticos del ADN nuclear humano se desarrolló como una «referencia compuesta para la especie». Esta referencia o secuencia de «consenso» es «el» genoma humano. El PDGH, preocupado por la pérdida de información sobre la biodiversidad, cuestionó esta idea y adoptó una orientación más «poblacionista» al reunir muestras de tejidos de unos setecientos grupos indígenas. Estos grupos, sin embargo, impugnaron esa «política genética de la diferencia». Un ejemplo de ello se dio cuando la sangre de una mujer guyami de Panamá, con un contenido potencial de anticuerpos de la leucemia, fue objeto de una solicitud de patentamiento presentada ante la Secretaría de Comercio de Estados Unidos. Se elevaron entonces protestas en torno de mitos de «biopiratería», suscitadas por los «norteamericanos chupasangre» y su intervención en el comercio y la circulación de partes y tejidos del cuerpo. Este tipo de cues-

tionones se pusieron sobre la mesa en la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro en 1993, que estableció la Convención sobre la Biodiversidad (MW, págs. 249-50, 312). En estas luchas de poder el gen y el genoma son objetos limítrofes en circulación. Nos encontramos de manera irrevocable en este mundo de objetos limítrofes en circulación y modos de práctica humanos y no humanos. Debemos «rendir cuentas» por este mundo. No hay lugar para apartarnos en busca de la distancia y la reflexión de la crítica. Podemos reconfigurar sus objetos e impugnar sus límites. Podemos luchar para ver si esos objetos tendrán dueño o no, y de tenerlo, quién será y cuál será su forma de propiedad. Pero la crítica debe ser interna a la información. No hay espacio fuera de ella, ni tiempo de suspensión.

Conclusiones

Somos, entonces, parte integrante de las formas tecnológicas de vida, y no podemos escapar a esa condición. A la manera de McLuhan, esas formas implican una cultura a distancia; y, a la manera de Haraway, una reproducción a distancia. Las formas tecnológicas de vida son no lineales; son discontinuas. Tienen configuración de red. Carecen del organicismo y el holismo de formas más tradicionales de vida. Sus redes siempre dejan abierta la posibilidad de otro enlace: la posibilidad de un complemento. Las formas tecnológicas de vida pueden ser más o menos sistémicas. Las estructuras no se reproducen. Los sistemas, sí. Las redes pueden ser más o menos reproductivas. Al mismo tiempo, están más o menos abiertas, no a la reproducción, sino a la producción de la sociedad y la cultura, mediante la adición de otro complemento. Siempre hay una conjunción pendiente. Las plataformas y normas son condiciones de ingreso a las formas tecnológicas de vida; potencialmente, las bases de datos genéticos son plataformas. Las formas tecnológicas de vida son informativas de cabo a rabo. Y la crítica de la información radica en el poder del «y»: la capacidad del complemento de reconstituir los límites y reconfigurar los objetos. La crítica de la información radica en el complemento que puede hacer su modesto aporte a la reconfigura-

ción de esas formas materiales, humanas, biológicas y sociales de vida. El testigo humilde es demasiado humilde para erigirse en «juez» de la teoría crítica anterior. Sólo puede ser testigo. El testigo humilde no ocupa la esfera de libertad de quien juzga ni la esfera de necesidad de quien es juzgado. Sólo puede ocupar el espacio del «y». En una era de formas tecnológicas de vida, la crítica de la información es el complemento.

14. Conclusiones: comunicación, código y crisis de la reproducción

Alasdair Scott es director creativo de AMX Studios, una de las principales empresas londinenses de nuevos medios. AMX tiene su sede en Soho. En 1996 realizó la primera transmisión por la *web* de un festival *pop*, el Festival de Phoenix. La compañía ha trabajado en estrecho contacto con las industrias discográfica y del diseño. Hizo discos compactos multisesión* para varias estrellas de la música *pop*. Coparticipó en emprendimientos publicitarios y de *marketing* con Saatchi and Saatchi y trabajó con Tesco, una de las principales tiendas minoristas británicas. Diseñó *software* de vinculación entre la empresa y el consumidor para el Barclays Bank y colaboró en proyectos para British Telecom, NewsCorp y Flextech, uno de los operadores y productores de contenidos para televisión paga más importantes de Europa. Recientemente, AMX fue adquirida por Havas, la enorme red publicitaria internacional, que es a su vez propiedad parcial de Vivendi, hoy embarcada en un intento de adquisición de Universal Studios. Según Scott, los nuevos medios están compuestos por tres elementos principales: el *contenido*, el *código* y las *comunicaciones*. Para Scott, el *contenido* es el material enviado por los conductos: las imágenes, los sonidos, el texto, los relatos, el flujo de videos [*video streaming*], la animación, el discurso, las integraciones de aplicaciones, el diseño e incluso los anuncios enviados de un punto a otro. El *código* es la «operacionalidad», la «funcionalidad». «El código te permite *hacer cosas*». Si el contenido es la parte frontal, el código es lo que sucede en la parte trasera. Es lo que permite a los medios interactivos ser interactivos. Las «tuercas y tornillos» detrás de lo que «hay en la pantalla». Lo que está por detrás de la interfaz; el

* Disco compacto con pistas de audio y aplicaciones de multimedia. (N. del T.)

extremo trasero de la interfaz. En *El anti-Edipo*, Deleuze y Guattari hablan a menudo del «código» y la «sobrecodificación». El concepto de código de Al Scott es muy opuesto al de estos autores. Para ellos, el «código» es semiótico, representacional. Para los profesionales de los nuevos medios, es lo que desestabiliza la semiótica y pone en entredicho la representación.¹ La *comunicación* se refiere al transporte de contenido codificado de un punto a otro. El argumento de este libro es que el contenido, el código y las comunicaciones son las tres dimensiones no sólo de los nuevos medios sino, en términos más generales, de la sociedad de la información. Son las dimensiones de la información y la *crítica* de la información.

Comunicaciones

«Comunicaciones» es tal vez el más importante de nuestros tres términos. Las teorías de la información de primera generación (Touraine, 1969; Bell, 1973) hablaban simplemente de una sociedad de la información, sobre todo, al parecer, en un nivel nacional. Los teóricos contemporáneos, pertenecientes a la segunda generación (por ejemplo Castells, 1996; Virilio, 1999a), hablan de información y globalización como una misma cosa. ¿Cuál es la conexión entre estos dos elementos decisivos de la vida social contemporánea, lo global y lo informacional? La *comunicación*. Esta permite que la información tenga «alcance global». Por sí sola, la información es estática. La comunicación le transmite una dinámica, una fuerza: una fuente de energía. La velocidad básica y la extensión a larga distancia de las comunicaciones están en el fundamento de la vida social contemporánea. La comunicación es el vínculo conector entre lo informacional y lo global. En este sentido, nuestra unidad de análisis acaso deba ser la comunicación y no la información. El desarrollo de la tecnología de la información y las comunicaciones [TIC] de primera generación fue esencialmente

¹ La distinción, sin duda, es semántica y no debilita en modo alguno el vigor de los análisis de Deleuze y Guattari. Los esquizoteóricos verían como «líneas de vuelo» lo que los profesionales de los nuevos medios entienden como código.

informacional. Los sectores clave eran los semiconductores, el *software* (sistema operativo y aplicaciones) y las computadoras. Sin embargo, la segunda generación de la nueva economía es comunicacional. Por eso el papel central de Internet y el sector de la red. Por eso Cisco Systems, que hace direccionadores, los «conductos» para las comunicaciones por Internet, tuvo durante un tiempo una mayor capitalización bursátil que la «informacional» Microsoft. Por eso el surgimiento de los nuevos medios. En ellos, a diferencia del sector de la información basado en el código, el contenido y las comunicaciones son tan importantes como este. La TIC de primera generación era en gran parte un asunto de California, de «Silicon Valley». La segunda generación no tiene tanto que ver con el fresco, limpio y semirural Silicon Valley, como con los sucios y urbanos «callejones de silicio» [*silicon alleys*]. El callejón de silicio originario estaba en el centro de Manhattan, cerca de los viejos medios, con los cuales trabajaba: la televisión, el diseño, la industria editorial, el cine y la industria discográfica. Silicon Valley era la «I» de la TIC: la información. Los callejones de silicio han sido los nuevos *multimedios* (Allen Scott, 2000). Son la convergencia multimediática de la tecnología de la información con los medios. Silicon Valley creció en la zona de la bahía de San Francisco. Los multimedios, por su parte, se extendieron hacia Los Angeles en conjunción con las industrias cinematográfica y discográfica. Y llegaron a Europa. Una vez que el contenido llegó a ser, si no el «rey», al menos el rival del código, el sector pudo prosperar en el contexto de las diversas y heterogéneas culturas europeas.

Si los *multimedios* (CD-ROMs, juegos de computadora) fueron un fenómeno de mediados de la década de 1990, los últimos años de esta y los comienzos del milenio actual presenciaron el desarrollo de «nuevos medios». A decir verdad, en el transcurso de su existencia las firmas de multimedios se transformaron a menudo en empresas de nuevos medios.² Las anteriores compañías multimediáticas convergie-

² Estas páginas abrevan en lo fundamental en un trabajo en colaboración con Andreas Wittel, Celia Lury, Deirdre Boden y Dan Shapiro sobre el sector de los nuevos medios londinenses. El proyecto de investigación titulado «Silicon Alleys» fue parte del Programa de Sociedad Virtual del British Economic and Social Research Council. El director del programa fue Steve Woolgar. Ninguno de los mencionados debe ser responsabilizado por los muchos defectos del capítulo y del libro.

ron con los viejos medios y los contaron entre sus clientes. Eran sobre todo empresas de *contenidos*. Se ufanan de sus sitios *web* con *contenido*. Su punto fuerte era el diseño. Las empresas de los nuevos medios permanecen en sus callejones de silicio, pero ahora no sólo y ni siquiera principalmente en yuxtaposición con los viejos medios, sino en contacto con las sedes centrales corporativas de firmas de *todos* los sectores. Este no es tanto el contexto del crecimiento o el derrumbe del Nasdaq o el Neumarkt, como el marco dentro del cual todas las empresas se convierten en mayor o menor medida en empresas de Internet.³ Las antiguas compañías de multimedios, al menos las que mejor sobrevivieron, son hoy «agencias de soluciones de Internet». Han pasado de los contenidos a las comunicaciones, brindando oportunidades de negocios a servicios de comercialización para el consumo e Intranets a empresas de todos los sectores. La primera generación de la sociedad de la información nos dio grandes empresas de *información*: la generación de Intel, Microsoft e IBM. La segunda generación ha producido las grandes compañías de *comunicaciones*, el crecimiento de las firmas del sector de la red como Cisco, Oracle, AOL, Netscape y Yahoo. Estas empresas proporcionan una infraestructura: una infraestructura de comunicaciones para Internet.⁴

Más significativos en términos de ingresos procedentes de la TIC a comienzos de este siglo son los dispositivos móviles, en especial la telefonía. En este aspecto Europa y Japón han alcanzado el liderazgo y Estados Unidos está rezagado, sobre todo por la falta de acuerdo sobre una norma de dominio público para la plataforma. Así, hemos presenciado el ascenso de gigantes globales como Vodafone, Nokia, Orange y Ericsson. Esta tendencia puede fortalecerse gracias a los dispositivos manuales habilitados con el protocolo de aplica-

³ Una encuesta de ICM publicada en *The Guardian* del 23 de enero de 2001 informaba que el 49% de los británicos estaban conectados a Internet y el 63% tenían teléfonos móviles. Ambas cifras representaban importantes aumentos con respecto a enero del año anterior. La mayoría de los usuarios de teléfonos móviles decía utilizar los mensajes de texto.

⁴ En enero de 2001, luego del derrumbe del Nasdaq, el precio de las acciones en relación con las ganancias era todavía dos veces más alto que en otras empresas cotizadas. En junio de ese mismo año, la capitalización bursátil de Cisco, Oracle, Microsoft, Intel y AOL todavía era un múltiplo de sus ingresos.

ción inalámbrica, sobre todo luego de la aparición del espectro de tercera generación. Tampoco en este caso se trata de transformaciones del sector de la información sino del sector de las comunicaciones. Considérese también el surgimiento de la televisión interactiva. En esta materia el Reino Unido puede desempeñar un papel protagónico; al momento de escribir estas líneas, alrededor de cinco millones de hogares británicos reciben la señal televisiva a través de decodificadores.* La televisión interactiva por cable también está a la cabeza en la provisión de acceso de banda ancha a Internet por medio de módems de cable.

La nueva economía es, entonces, una economía de las *comunicaciones*. No tanto una economía de acumulación de capital o información como una economía de flujos. Estos flujos son comunicaciones. Y lo son en el sentido más amplio. Las guías de viaje se refieren, por ejemplo, a la calidad de las comunicaciones desde tierra firme hacia una isla, es decir, la frecuencia de partida y llegada de pequeños aviones y barcos. Las comunicaciones implican también el movimiento de bienes y personas. Así, las teorías de los flujos son al mismo tiempo teorías de la comunicación. Y las teorías de segunda generación de la sociedad de la información suponen en efecto el predominio de la circulación. Esta no fue destacada en absoluto por teóricos de la primera generación como Bell o Touraine, cuyos escritos datan de fines de la década de 1960 y comienzos de la década siguiente. Pero en 1989, tanto *The Condition of Post-Modernity* de David Harvey como *The Informational City* de Manuel Castells se refieren a ese predominio: de la circulación para Harvey y de los «flujos» para Castells. Lo que el primero llamaba «acumulación flexible» es menos un asunto de acumulación que de circulación, en especial del capital monetario (financiero). Harvey sostiene que en el capitalismo tardío el capital financiero es hegemónico con respecto al capital productivo. Esta circulación de invisibles se convierte en el principio rector de la condición posmoderna de Harvey.⁵ Es la hegemonía del volumen dos de *Das Kapital* de Marx (circulación) sobre el volumen uno. En *The Informational City*, Castells habló del desplazamiento de la lógica de las estructu-

* *Smart boxes* (cajas inteligentes) en el original: denominación popular de los decodificadores electrónicos. (*N. del T.*)

⁵ Como lo es para Charles Leadbeater en *Living on Thin Air* (1999).

ras por la lógica de los flujos. La idea de red en su obra ulterior, *The Rise of the Network Society*, y en la teoría de la red de actores de Bruno Latour supone la hegemonía de los flujos. Las redes son los sitios a través de los cuales navegan los flujos (de dinero, imágenes, enunciados, personas, objetos, comunicaciones, tecnologías). Deleuze y Guattari también nos presentan una teoría, no de la acumulación sino de la circulación y de los flujos. Estos, «pulsiones» del deseo y «líneas de vuelo», son para ellos lo más importante. Esos flujos conquistan la hegemonía en la «desterritorialización» general de estructuras e instituciones. Pero nunca hay una mera indiferencia de flujos. Los flujos desterritorializados acaban por «solidificarse» en un grupo de nuevas reterritorializaciones, algunas de las cuales se convierten en infraestructura para los propios flujos. Las redes y las redes de actores son ejemplos de esas reterritorializaciones. También las normas y las plataformas. Y los aeropuertos internacionales. En líneas más generales, la infraestructura de los nuevos sectores de la red y las comunicaciones incluye dichas reterritorializaciones.

Las comunicaciones son una cuestión de cultura a distancia.⁶ En la anterior sociedad industrial, las relaciones sociales se entablaban en la proximidad. Eran más difusas y duraderas: estaban estructuradas como narraciones. La *relación social* era al mismo tiempo el lazo social. Hoy, en el orden de la información, la relación social es desplazada por la *comunicación*. La comunicación es intensa y de breve duración. Las comunicaciones rompen con la narración en beneficio de la brevedad del mensaje. Las anteriores relaciones sociales se desplegaban en la proximidad; el «lazo comunicacional» se establece a distancia. Las comunicaciones no se refieren a la cultura en proximidad sino a *distancia*. La cultura a distancia implica la procedencia distante de la comunicación o bien el desplazamiento desde lejos de la gente para encontrarse cara a cara (Boden y Molotch, 1994). Sus principios rectores son la intensidad, la brevedad y la ausencia de continuidad narrativa (Simmel, 1971; Sennett, 1998). La comunicación, y acaso ya no el «acto social», es la unidad contemporánea de análisis. En las teorías de la sociedad industrial, desde Weber hasta Alfred Schutz y Tal-

⁶ Esta noción se originó en conversaciones con Kevin Robins.

cott Parsons, la unidad de análisis era el acto social. En las teorías correspondientes al ascenso del orden de la información, la unidad fundamental es la comunicación o el «enunciado». Esto es válido para Habermas (acto de habla) y Foucault (discurso), Luhmann (comunicación), y Deleuze y Guattari (Deleuze, 1997) (enunciado). Una vez que el acto social y la institución/estructura dejan el centro del escenario a la comunicación y el flujo, la sociología corre el riesgo probable de ser borrada progresivamente por una «mediología» general (Kittler, 1997; Debray, 2000).⁷ Ese es el contexto del crecimiento masivo de la cantidad de ingresantes a los programas de medios y comunicación en todo el mundo, no sólo en algunas nuevas universidades sino en las instituciones más elitistas, como la Universidad Hebrea de Jerusalén, en Israel, la Universidad Nacional de Tokio, en Japón, y la Universidad Nacional de Seúl, en Corea del Sur. En estos momentos la mayoría de esos programas enseñan, en concreto, una sociología de los medios. Pero, sobre todo gracias al aporte de la tecnología de la información, es posible que se sumen a la tendencia general y desarrollen una voz propia, una lógica propia de la mediología. Esto implica, aun en el nivel más avanzado, tanto abrirse paso en los medios como trabajar sobre ellos. La sociología tenía que ver con la lógica de lo social que surgió en su plenitud en la sociedad industrial madura y encontró su propia voz con Durkheim y Weber. La mediología tendría que ver con la lógica de los medios y las comunicaciones. Llegaría a la madurez en la era de los flujos. La sociología de Durkheim se preocupaba por la anomia, la desterritorialización generada por la transición del feudalismo al capitalismo manufacturero. La mediología aborda la «anomia» posindustrial de los flujos. La sociología se ocupa de las reterritorializaciones de lo social, de las instituciones y estructuras modernas de la sociedad industrial. La mediología se consagra a las reterritorializaciones de la sociedad red originadas en la solidificación de los flujos.⁸

⁷ La idea de «mediología» que postulo de manera especulativa como una posible dirección futura no está tomada de la obra de Debray. Sobre la «mediología», véase también Bourdieu (1998).

⁸ Lo cual no significa decir que esta clase de mediología pueda ser abordada con igual facilidad en sociología, geografía o estudios culturales que en estudios de medios.

En 1987 John Urry y yo publicamos *The End of Organized Capitalism*, un libro dedicado a la desorganización del capitalismo contemporáneo. Esa lógica de desorganización es una lógica de desintegración de instituciones y organizaciones, estructuras y sistemas. En 1994 publicamos *Economies of Signs and Space*. El tema de este libro eran los flujos: de dinero, turistas, inmigrantes, imágenes, mercancías, sustancias nocivas y cultura. *The End of Organized Capitalism* se refería a la desintegración, la desterritorialización del capitalismo manufacturero organizado. *Economies of Signs and Space* se ocupaba del desenlace de esa situación: la sociedad desterritorializada global de la información. El capitalismo manufacturero surge hacia el final de un proceso de diferenciación de varios siglos de duración (en realidad, extendido durante más de un milenio): un proceso de diferenciación estructural e integración funcional. Es la confluencia en la cual esa diferenciación de estructuras, sistemas, organizaciones e instituciones alcanza su punto más alto, su cima. Con el fin del capitalismo organizado, el proceso de diferenciación da marcha atrás. Se convierte en un proceso de indiferenciación, conducente a una indiferencia generalizada de los muchos tipos de flujos crecientemente digitalizados. Describe un círculo que va de la mayor diferencia a una indiferencia generalizada. Pero en cierto punto la indiferencia de los flujos empieza a solidificarse en sus nuevos territorios; acaso debería decir: en sus nuevos «desterritorios» (Rodowick, 1997).⁹ Estos nuevos (des)territorios no son nuevas estructuras, instituciones, organizaciones y sistemas orgánicos. Son, en cambio, entidades como las plataformas, las marcas, los no-lugares, el espacio chatarra y los sistemas cibernéticos abiertos (Koolhaas, 2001). Nigel Thrift (Crang y Thrift, 2000) habla del recorte de costos generado por el ascenso del sector de la red, debido a un proceso de «desintermediación» que afecta a bancos, librerías y disquerías. No obstante, la desintermediación que intensifica los flujos provoca una serie de reterritorializaciones. Los viejos intermediarios inmersos en su contexto son desalojados por nuevos intermediarios descontextualizados.

⁹ Deleuze, apoyado en Bergson, habla de un flujo original que más adelante «se solidifica en sujetos y objetos». Este aspecto es fundamental en la teoría bergsoniana del cine de Deleuze.

Lo que sucede en el orden global de la información es una tercerización generalizada. Las cosas hechas antaño «dentro del establecimiento» se hacen hoy a muchos kilómetros de distancia, e incluso en otros continentes. El modelo es la empresa verticalmente desintegrada. La antigua empresa monopólica, burocrática y jerárquica que integraba todo (compras, investigación y desarrollo, contabilidad, funciones legales, *marketing*, ventas, fabricación de productos intermedios) dentro de sus propias paredes, hoy subcontrata o terceriza todas estas funciones que se realizan fuera de sus instalaciones. Al mismo tiempo, muchas de las actividades se dejan en manos de subcontratistas independientes o personas que trabajan en su casa. Cuando entre fines de 2000 y principios de 2001 el conjunto de empresas privatizadas que antes conformaban British Rail empezaron a mostrar una mayor irregularidad en servicios que ya eran manifiestamente deficientes, los ingresos por la venta de pasajes sufrieron una pronunciada caída. Los pasajeros decidieron viajar con menos frecuencia al centro de Londres. Según sugirió la prensa, una parte de este público estaba compuesta por personas que resolvían trabajar un día más por semana desde sus casas. El aumento de la tercerización está acompañado por una densidad creciente de las redes de empresas más pequeñas. El meollo de la cuestión es una *expansión* de las relaciones productivas. Las relaciones laborales se convierten en un asunto de comunicación a distancia. Y simultáneamente se vuelven más informacionales. Los medios de producción de la industria pesada, en primer lugar las materias primas y los productos intermedios y finales, tienen costos prohibitivos para manejarse a semejantes distancias. ¿Qué pasa de un extremo al otro cuando el chip de silicio reemplaza el mineral de hierro? ¿Cuánto pesa un servicio? ¿Cuál es el peso de una unidad de *software* para aplicaciones?

Esta tercerización y expansión generalizadas de las relaciones productivas sólo son posibles en una era de «capitalismo de bajas calorías» y una sociedad en la cual, en buena medida, «vivimos del aire» (Leadbeater, 1999). Así, *comunicación* es la palabra clave, el hecho social cardinal para el orden global de la información. El paso de una lógica de estructuras a una lógica de flujos es posible gracias a las relaciones expandidas que provoca la tercerización generalizada.

da. Y esta tercerización es una *reterritorialización*. Cuando las empresas entran a la casa, la familia sale. Cuando la empresa se terceriza en la casa, la familia se terceriza en otra parte. Por eso no estamos ante la disolución de la familia sino frente a su *reterritorialización*. Tras el divorcio están los hijos de fin de semana y las parejas a larga distancia, con los enlaces de comunicación resultantes. Otra vez, relaciones no difusas sino intensas. Y otra vez, un paso de la relación social a la comunicación, ya que los miembros de la familia permanecen en contacto por correo electrónico y cualquier chico de doce años recibe un teléfono móvil como regalo de Navidad. Los vuelos a precios muy rebajados en aerolíneas de reciente creación y las agencias de viajes de Internet reúnen a los integrantes de la familia y las parejas a larga distancia en encuentros breves e intensos pero repetidos con regularidad. Estas son relaciones duraderas. Pero no tienen ni la continuidad ni la linealidad de la narración. Son relaciones no lineales y discontinuas, pero duraderas. Incluyen breves eclosiones de intercomunicación intensa. Estas relaciones *perdurables* caracterizan tanto a la «familia tercerizada» como las redes de las pequeñas empresas desintegradas. El personal de estas mismas firmas pequeñas se reúne reiteradas veces a lo largo de muchos años para la realización de proyectos a corto plazo.

Esta situación tiene su paralelo en una tercerización del Estado de bienestar y, en términos más generales, de las funciones del Estado. Para tercerizar, Gran Bretaña delega (tal vez sería mejor decir «se autodelega») funciones en Escocia, Gales e Irlanda del Norte, así como en la Unión Europea, y además subcontrata firmas del sector privado y organizaciones de trabajo voluntario. Hay una tercerización de la función del *autor* en equipos de colaboradores, y una tercerización de la función expresiva de la pintura formalista en la instalación del arte conceptual. En este punto, el arte ya no es una cuestión de significado profundo y duración extendida sino de operabilidad y breve duración. En ese sentido, el arte se convierte hoy en comunicación. Hay una tercerización del flujo de la experiencia interior en los flujos de imágenes, medios e información del mundo externo. El mismo inconsciente se terceriza en el mundo. Los genes y la memoria se tercerizan en el *hardware*, el *software* y las bases de datos. Aun la reflexividad se terceriza y externaliza.

Ya no es una reflexión desde el interior en una conversación efectiva dentro del yo, sino una glosa externalizada de actividades y acontecimientos transmitida a otros. La reflexividad pasa a ser comunicacional. La reproducción se terceriza en madres sustitutas y otros. Con cada desterritorialización hay una territorialización. Así, la esencia fenomenológica del orden global de la información —en la raíz tanto de lo global como de lo informacional— es lo que niega toda esencia: la comunicación.

Contra la reproducción

¿Qué es la acumulación? Las cosas se acumulan en pilas, montones. Para Marx (y de manera implícita en la noción heideggeriana de la tecnología) se acumula el capital, y este es un medio. La acumulación de capital es la acumulación de medios. La acumulación más importante es, a juicio de Marx, la de medios de producción. En el segundo y el tercer volúmenes de *Das Kapital* abandonó el capital individual para analizar lo que denominaba «capital social total» (*gesellschaftliches Gesamtkapital*) (Marx, 1977, vol. 3, pág. 172). Este capital social total se acumulaba en dos secciones: la sección de los medios de producción y la sección de las mercancías de consumo. Al hablar de su acumulación, Marx utilizaba este último término de manera intercambiable con la expresión «reproducción expandida»: los medios se convierten en funciones y el capital social total se concibe como un organismo. La acumulación es reproducción expandida. Sin embargo, ¿qué pasa hoy con la nueva hegemonía de la circulación, en la cual el capital monetario circulante está desvinculado en parte de la acumulación de capital, de modo que, por ejemplo, la capitalización bursátil de una empresa perteneciente a los nuevos sectores es parcialmente independiente del valor de sus activos y mantiene una relación más problemática con él? Lo que sucede es no sólo una crisis y devaluación de la acumulación sino, en términos más generales, una crisis de la reproducción.

La idea de reproducción social y de lo social como un organismo es el concepto impulsor de la sociología, tal como Emile Durkheim concibió originalmente y con el mayor vi-

gor esta disciplina. La filosofía recién «pintó gris sobre gris», señaló Hegel, mucho después del surgimiento y la consolidación de un ordenamiento dado de los asuntos humanos. Así, el tipo de teoría de los flujos y las comunicaciones, el tipo de mediología a la cual este libro es un aporte, aparece muchas décadas —casi un siglo, en realidad— después de la primera manifestación de cierto orden de las comunicaciones.¹⁰ Lo mismo es válido para la noción de lo social, surgida más de cien años después de la caída del *Ancien Régime* y el predominio de las instituciones, estructuras, organizaciones y sistemas característicos de la *Gesellschaft*. La idea durkheimiana de lo social (en rigor, lo social mismo) estaba compuesta de «hechos». De «hechos sociales». La «sociedad» era entonces un conjunto de relaciones sociales institucionales que abarcaban las poblaciones nacionales. Ya no era el tipo de sociedad que vemos en las «páginas de sociales» de los diarios. Esta idea procedía del anterior sentido aristocrático de la sociedad, esto es, las «personas de pro». Como indicó Benedict Anderson (1989), el ascenso del Estado-nación transforma el concepto de sociedad.

Lo interesante en este caso es que las instituciones sociales del capitalismo manufacturero no surgen de una lucha de aristócratas y burgueses. Aparecen, antes bien, al lado y como excedente de las relaciones del *Ancien Régime*. Hardt y Negri (2000) sugieren que los factores conducentes a un nuevo orden no son la lucha o las contradicciones dentro de un orden dado, sino el escape o la salida del orden anterior. Parece ocurrir lo mismo en la transición del orden social e industrial a la era de los flujos globales de información. Esta no se deriva de la lucha o las contradicciones dentro de aquel orden sino como *excedente* de lo social. Si lo social representa, según los términos utilizados por Georges Bataille (1991, págs. 19-26), la «economía restringida», la lógica de los flujos es cuestión de la «economía general». Lo que está en juego es la tensión entre la reproducción durkheimiana, por un lado, y el exceso de Bataille, por otro. Es acertado identificar más vigorosamente a este último, obsesionado

¹⁰ Surgido, a juicio de analistas como Kittler (1997), McLuhan, Poster y Virilio, en los años de la Primera Guerra Mundial e inmediatamente después de finalizada esta, con el desarrollo del cine, las grabaciones musicales, la máquina de escribir, la guerra como movimiento y luego (1936) los primeros pasos de la tecnología de la computadora y la televisión.

por la antropología, con las vanguardias del arte conceptual y no con la ciencia social. Pero Bataille era miembro del *Collège de Sociologie*. Durkheim lo carcomía, y él actuaba a la sombra de una *problématique* durkheimiana. Su «desorden anti-Durkheim» no tiene sentido en ausencia del orden durkheimiano. Kant contrarrestó el escepticismo suponiendo la existencia del conocimiento. Luego se preguntó cómo era posible el conocimiento (la moralidad, el juicio estético). Como neokantiano, Durkheim advirtió que tenemos una sociedad y se preguntó, más profundamente que nadie, qué la hacía posible. Bataille, que medraba en el desorden, se preguntó en cambio qué la hacía imposible.

Durkheim, como sabemos, se preocupaba por el problema del orden y la reproducción. En las sociedades tradicionales, el orden estaba garantizado por la «solidaridad mecánica», la solidaridad recíproca de las partes idénticas e indiferenciadas. Como una construcción de ladrillos, cuya argamasa constituye su conciencia colectiva y que necesita un nuevo revoque de vez en cuando. Con la diferenciación, la solidaridad tuvo que convertirse en «orgánica». Ahora, las instituciones y los individuos ya no eran iguales unos a otros pero, no obstante, eran interdependientes como los órganos de un cuerpo. Hoy podríamos preguntarnos, con Deleuze y Guattari, qué pasa cuando ese cuerpo social se desterritorializa en el orden global de la información. ¿Qué pasa cuando el cuerpo social pierde, expulsa sus órganos? Lo social estaba compuesto por un conjunto de subsistemas: de instituciones, organizaciones y estructuras. En cada uno de esos subsistemas, la frecuencia, intensidad y profundidad de las interacciones y comunicaciones internas debían ser de una magnitud superior a las existentes fuera de él. Los intercambios sociales de las instituciones y organizaciones de una sociedad determinada deben ser de mayor magnitud que los intercambios externos a la sociedad. ¿Qué pasa cuando nada de esto es válido? ¿Qué pasa cuando los órganos ya no se mantienen unidos? ¿Cuando se fragmentan? ¿Qué pasa cuando comienzan a intercambiarse por fuera de lo social —como exceso de lo social— en igual o mayor medida que por dentro? ¿Qué pasa cuando el cuerpo social se convierte efectivamente en un cuerpo sin órganos?

¿Cuáles son las consecuencias para la *cultura* del surgimiento de esta sociedad desinformada de la información? Si

lo social está compuesto de normas, la cultura está compuesta de valores y símbolos. Las normas no son valores. Son reglas. Más que «creer» en ellas, es preciso «respetarlas» de una u otra forma. Los valores y los símbolos tienen mucho más duración que las normas. La economía y lo social están muy estrechamente unidos. Esto es cierto aun cuando una crisis económica genere un rechazo de las reglas. Pero ¿qué pasa con la cultura? Para Durkheim, esta se inscribía en una *conscience collective*. Esta es mucho más un sentido [*consciousness*] colectivo que una conciencia [*conscience*] colectiva. Más un yo colectivo, que incorpora la memoria colectiva, que un superyó. ¿Es esta *conscience collective* parte integrante de la sociedad? ¿Pertenece a lo social? Parecería que no. Según Durkheim, en las sociedades tradicionales el orden social es un producto tanto de la solidaridad mecánica como de la conciencia colectiva; en las sociedades modernas, tanto de la interdependencia de los cuerpos diferenciados como de la conciencia colectiva. Configuraciones culturales como la religión católica, el idioma francés y, «digamos», Shakespeare, abarcan una serie de órdenes sociales: el feudal, el industrial y el informacional. Talcott Parsons (1955) interpretaba los valores en términos de «mantenimiento de patrones»; es decir, la transmisión de los factores que apuntalan el orden de generación en generación. Para él, entonces, las normas son sincrónicas y los valores, diacrónicos. En otras palabras, la cultura es canónica como jamás puede serlo la sociedad. O bien: así como las sociedades son más o menos finitas, las culturas son más o menos universales. Aunque lo simbólico, por decirlo de algún modo, es relativamente autónomo de lo normativo, contribuye en lo esencial a la reproducción de los órdenes económico y social. Con seguridad, *no excede* a ninguno de los dos. La conciencia colectiva de Durkheim se convierte luego en lo simbólico tanto para Lévi-Strauss como para Jacques Lacan. En sociología existe una tradición de teorización en los niveles de los sistemas social y psíquico. Piénsese por ejemplo en Parsons, que fue un gran freudiano, o en la obra de Niklas Luhmann. A decir verdad, el interés de Freud en el orden psíquico no difería mucho de la preocupación de Durkheim y Weber por el orden social. Por su parte, Lacan, al individualizar el orden simbólico, explora la reproducción de ese orden psíquico prácticamente del

mismo modo como Durkheim y en la actualidad Bourdieu abordan la reproducción de lo social. Para Lacan, la resolución exitosa del complejo de Edipo es al mismo tiempo la entrada en el lenguaje, lo simbólico. Así, el lenguaje es a la vez la «ley». La «ley del padre».

Si la conciencia colectiva, el orden simbólico, tiene que ver con la reproducción, ¿qué es, entonces, lo que excede lo social? Para Max Weber es el «valor». Weber quería que separáramos el hecho del valor: separar el hecho social del valor hermenéutico, más cultural y espiritual. Estamos aquí, por supuesto, ante la distinción kantiana entre razón pura y razón práctica. La razón pura está «adentro» junto con lo social cognoscible, y es entendible de acuerdo con las leyes de la naturaleza y la matemática. En contraposición, la razón práctica —la ética, la libertad, Dios, la cosa en sí, el infinito— está en el afuera. Es el ser heideggeriano, en el cual la esfera de la libertad y el significado último es excedente o está en el exterior, según se filtra a través de los seres humanos que actúan en el reino de lo mismo. Este exceso ético y existencial es la sustancia de la «ética de la responsabilidad» de Max Weber y, en definitiva, está en el fondo de la sociedad del riesgo de Beck. En este caso, el exceso es lo que está fuera de control. Las consecuencias imprevistas. Los efectos secundarios. Para Weber, la ética de la responsabilidad supone ya el fin de los metarrelatos, la decadencia del ideal *whig*. Es una comprensión de lo moderno en términos de la multiplicidad de dioses y demonios: de una modernidad caracterizada por la contingencia. Sin duda, tal es el sentido en que nuestra segunda modernidad, global e informacional, debe entenderse como la sociedad del riesgo. Y la cuestión clave es cómo nos enfrentamos a ello. ¿Cómo lo enfrentamos responsablemente? Weber era un animal secular y se sentía mucho más cómodo que Durkheim en el mundo del exceso. Durkheim aspiraba a una religión civil que fuera esencial a lo social. Weber era escéptico con respecto a la religión. Aunque estaba obsesionado con el ascenso de las religiones mundiales, en lo personal «no tenía oído para la religión». Era consciente de su extensión —su extensión dualista— en la Ilustración y el marxismo. A su juicio, debemos considerar nuestros fines y alcanzar los alcanzables, a la vez que asumimos siempre nuestra responsabilidad por los efectos secundarios. Vivimos en un mundo de riesgo y

nuestra conducta debe tener en cuenta que todo lo que hagamos en ese marco riesgoso generará más contingencia y más riesgos. Esto entraña la necesidad del juicio. Mientras Weber vio un generador de riesgos en la izquierda política y estética, con su ética de los fines últimos, Ulrich Beck (1988) estima que dichos riesgos son provocados por la gran industria capitalista y la gran ciencia, a las que considera envueltas en la «irresponsabilidad organizada». Uno y otro, Weber como conservador y Beck como radical, llegan a una conclusión similar: necesitamos instituciones políticas que enfrenten la incertidumbre del riesgo, la contingencia y los efectos secundarios.

Pero hay otro aspecto del exceso de lo social: otro reino de la contingencia en sus aledaños. Si el primer reino del riesgo de contingencia —el de Weber y Kant— es ético, existencial, y en cierto modo y con seguridad está «por encima» de lo social, «por encima» de lo cotidiano, este segundo camino hacia el exceso, la contingencia, el riesgo y el flujo aparece de alguna manera *por debajo* de lo social. Lo social se conecta con su «arriba» a través del punto cartesiano que vinculaba mente y materia. Se conecta con su «abajo» por lo que Bataille podría haber llamado «ano social». Por medio de este no sólo excluye sino que *expulsa* sus detritos. Si Dios (junto con la libertad, la cosa en sí y la ética) está en el reino de la contingencia kantiana, debemos deducir que ese otro reino del riesgo y la contingencia es diabólico. Si la alta modernidad es el otro desde arriba, una muy baja modernidad de la contingencia es el otro desde abajo. Este es el exceso de Durkheim, muy alejado de la nobleza de la conducta de vida weberiana. Es «lo patológico», expulsado para preservar «lo normal». Es el desviado de Durkheim, arrojado en la abyección para crear una conciencia colectiva de lo mismo. No tiene nada que ver con el juicio y menos aún con la ética. Es el rechazo de la estética, aunque el *arte* cumple en él un papel muy importante. Es el espacio batailleano no sólo de la contingencia, sino de la contingencia a través de lo que se expulsa de lo social y, abyecto, se echa de lo simbólico. El rufián, la prostituta, el «traper» de Walter Benjamin, el desamparado, el transexual, muestran este rostro de lo abyecto. En una vena durkheimiana, tanto el capital nacional como la clase obrera socialdemócrata, en su interdependencia corporativa, son los puntales de la solidaridad orgánica

de lo social. Pero el lumpenproletariado de Marx y Bataille, expulsado de lo social, era harina de otro costal (Bois y Krauss, 1997).

Si el bien, lo bueno —aunque no la vida buena—, está de este lado de lo social, sin duda el *mal*, lo diabólico, está en su lado inferior. Por una parte, *les fleurs du bon*, por otro, *les fleurs du mal*. Como disrupción del metabolismo social, en el lado inferior de lo simbólico está lo viral, no sólo exceso sino *excreta*. Es lo que Bataille (1991, págs. 37-8) llamaba *la part maudite*, la «parte maldita». *Le maudit*, en efecto, está maldito. De acuerdo con el *Petit Robert*, es rechazado o condenado por Dios. Pero al mismo tiempo es «*repoussé de la société*». *Les maudits* son *les damnés*. Para estar *maudite*, una cosa o una persona debe ser «*détestable, exécration, haïssable*». Más coloquialmente, es *fichue, sacrée, sale, satanée*. *Les poètes maudits* es el título del famoso ensayo de Verlaine de 1885. El lumpenproletario y también el *bohème* son *maudits*. Lo son igualmente los objetos fuera de uso de Walter Benjamin, sus desechos. ¿Dónde están los espacios *maudits*? En sus orígenes, *maudire* es *maldire*. El verbo se conjuga como *dire*. Para que una cosa o una persona esté *maudite*, debe suceder algo *maledicente*. Pero *maldire* no sólo es, desde luego, decir cosas malvadas de alguien: es decir, con efectos casi mágicos. En última instancia, es una acción performativa, cuyos efectos son proscriptivos. ¿La desintegración de lo social es obra de la *part maudite*? ¿Procederá la crítica de la información de la *part maudite*? Si la libertad se encontró antaño en las elevadas esferas de la moralidad, el valor y la infinitud, ¿se encontrará ahora en este espacio diabólico del exceso?¹¹

Y también en esa segunda región inferior del exceso y la contingencia está el inconsciente de Freud, sus instintos del ello. Lo que está en juego aquí no es, por supuesto, la pulsión sexual sino la pulsión de muerte: no Eros o los instintos libidinales sino Thanatos. El dualismo constitutivo del «aparato psíquico» del primer Freud contraponía yo y ello. Y Freud habló incluso de dos tipos de instinto: instintos libidinales o del ello e instintos de autoconservación del yo. En *Más allá del principio de placer*, de 1919, introdujo la

¹¹ Maria Lakka (2000) ha señalado que en las vanguardias artísticas de la década de 1920 rige una concepción similar de la libertad.

pulsión de muerte, vinculada al exceso. La pulsión de muerte tiene que ver con el derroche; la pulsión sexual, con la reproducción. La pulsión de muerte, con la patología; la pulsión sexual, con la normalidad. Tanto el yo como el ello abarcan la economía restringida. La pulsión de muerte hace posible la economía general. La *part maudite* de la vida es, en efecto, la muerte. Vivir es al mismo tiempo morir. La vida también es disipación, decadencia, despilfarro, desorganización. La pulsión sexual tiende a encauzarnos hacia la organización; la pulsión de muerte, hacia el flujo, tanto en la personalidad individual como en el cuerpo de lo social. En el análisis lacaniano, lo simbólico está yuxtapuesto a lo real. Lo simbólico arroja al esquizofrénico en la abyección de lo real. El esquizofrénico está incómodo en el reino del lenguaje. Lo real recibe su lógica del principio de desorganización: de disipación y desintegración. Lo reprimido no es en este caso el padre edípico sino más bien el padre vengador (Žižek, 1989). *Tótem y tabú* es de 1912-1913, antes de la presentación del principio del superyó en *El yo y el ello*, de 1923. En aquella obra, la horda de hermanos no fantasea: asesina y devora realmente al padre. Lo reprimido no es el *deseo* de matarlo sino el *acto*. La apuesta es el acto concreto de su asesinato por la horda, como violación del tabú que veda su deseo por las mujeres del padre. Los hermanos, que tienen lazos libidinales afectivos con su líder, el *primus inter pares* originario, matan realmente al padre. ¿Es esa la violencia colectiva original? ¿Es ese el origen de la comunidad?

Las pulsiones instintivas son fuerzas. Tienen energía. El primer Freud habló de los instintos del ello y el yo, por lo que ambos eran pulsiones, generadores de energía. En su obra ulterior, las operaciones del yo se derivan de los instintos libidinales, esto es, la energía erógena, la fuerza instintiva erógena. No hay una energía independiente generada en el yo. El ello genera, el yo regula. El quid es aquí el papel central de la energía libidinal. Y esta se funda, en última instancia, en la reproducción biológica de la especie. La pulsión de muerte es una fuente independiente de energía. Sin embargo, es una fuente basada en la disipación de energía. La lógica del ello es el principio de placer; la del yo, el principio de realidad. Por su parte, la lógica de Thanatos es el «principio de nirvana», la extinción total de la energía sexual. Así, los orgasmos de Roland Barthes son «pequeñas

muertes». Los principios de placer y realidad actúan mediante la semidescarga equilibrada de energía; Thanatos, mediante una descarga total. Tiene que ver tanto con la destrucción y la agresión como con la muerte. Volcado hacia dentro, se desintegran el aparato psíquico y el cuerpo; volcado hacia fuera, el instinto se convierte en agresión y destrucción.

El padre destructivo, el padre vengativo, el padre sexualmente rapaz y lascivo de *Tótem y tabú*, está en el centro de lo simbólico y de la civilización. Al igual que la sexualidad reprimida, está en el corazón de los «descontentos de la civilización». Este padre desobedeció la monogamia de la reproducción edípica, *poseyó* efectivamente a todas las mujeres y fue realmente asesinado por la horda. El yo se origina en las fuerzas libidinales, y el superyó, en esa pulsión de muerte y destrucción. Así, la pulsión de muerte está en el centro de la civilización, de lo que Derrida llama el archivo. Es violenta. La pulsión sexual y la reproducción extendida funcionan mejor en las épocas sedentarias de paz. La pulsión de muerte se vincula al movimiento de la guerra. La ideología, la economía, la cultura y la sociedad funcionan en el interior de lo social como organismo reproductivo. La violencia y la política actúan en el exterior. No obstante, existe esa violencia originaria de todo simbólico (Grosz, 1998). A decir verdad, la memoria colectiva se basa en la violencia colectiva reprimida: no en su fantasía sino en su realidad. Lo reprimido retorna. Los muertos vuelven de lo real para asediarnos hasta quedar convenientemente sepultados en lo simbólico. Si la pulsión sexual y la reproducción sostienen lo simbólico, la pulsión de muerte, con su gasto y producción crónica, es cosa de lo real.

El quid no sólo consiste en apuntar a la violencia que es la condición de posibilidad del organismo. Es el hecho de que el propio organismo está en crisis; la reproducción atraviesa tal vez una crisis terminal. No sólo está en juego la presencia necesaria del flujo y la desintegración de la pulsión de muerte como base impenetrable sobre la cual se asientan la pulsión sexual y la reproducción. Lo está también la *crisis misma de la reproducción*. Lo está la inminente imposibilidad de la reproducción, en cuyo reemplazo no tenemos sino producción: producción incesante; la producción de flujo. De flujo. En juego están el sistema psíquico

y el sistema social. Ese es el punto capital del conflicto entre las dos principales figuras de la sociología francesa de fines del siglo XX, Alain Touraine y Pierre Bourdieu. La obra de Bourdieu (1998) se preguntó constantemente cómo se autorreproduce la sociedad. Touraine (1975, 1995), por el contrario, indaga en «la *producción* de la sociedad», y sostiene que en los anteriores ordenamientos sociales —feudalismo, capitalismo industrial, comunismo— los procesos sociales centrales se inscribían en un paradigma de reproducción. En la sincronía de cualquier forma previa de sociedad había reproducción. Sólo en la diacronía, la transición de un modo de vida social a otro, había un cambio significativo: había producción. Pero en las sociedades posindustriales y la modernidad globalizada la sincronía ya no se caracteriza por la reproducción sino por el cambio y la inestabilidad crónicos, la innovación crónica; en una palabra, la *producción* crónica.

Así, Deleuze y Guattari abogaron por la producción crónica en los ordenamientos sociales posedípicos. Para ellos, la producción (que siempre es al mismo tiempo «producción deseante») se identifica con el movimiento del devenir; la reproducción, con la estasis del ser. La reproducción es edípica; la producción, antiedípica. La reproducción es la hegemonía de lo simbólico (psíquico y social); la producción, el dominio de los flujos. Desde el punto de vista de la *Lebensphilosophie* o vitalismo, la reproducción, paradójicamente, destruye la vida, mientras que la producción la exalta. Así, el vitalismo de Nietzsche, Bergson y Simmel (Deleuze) es el polo opuesto de la idea de «vida» de Durkheim. Para este, la vida es ser. Es la reproducción del ser. Para los adversarios del positivismo durkheimiano (y reproductivo), la *Lebensphilosophie* y más tarde la fenomenología, la vida es devenir. Es flujo. Para Durkheim la vida es lo normal, con exclusión de lo patológico. La vida tiene que ver con la reducción del riesgo. Para Nietzsche y Bergson es una cuestión de *correr* riesgos. Para el positivismo organicista la vida está implicada en el rechazo (y la abyección) de lo patológico por parte de lo normal. Para la filosofía del devenir, la ideología de lo normal es una moralidad esclava, mientras que la vida está del lado de lo patológico. La vida, como muestra David Cronenberg, es viral. Transcurre fuera del organismo. El flujo que hace añicos lo simbólico es al mismo

tiempo la destrucción de la reproducción por la producción crónica. También es la violación de la reproducción por el despilfarro, el gasto, el consumo (Bataille, 1991, pág. 63 y sigs.). En uno y otro caso la reproducción entra en crisis: lo simbólico se borra.

Del significado a la operacionalidad: el arte conceptual como crítica de la información

Los seres se reproducen. Al menos los seres sociales, animales y humanos. El cuerpo social, lo mismo que los cuerpos humanos y animales, se reproduce. El «cuerpo sin órganos» de Deleuze y Guattari no se reproduce. Los cuerpos necesitan órganos para autorreproducirse y reproducir su especie. Sin órganos, sólo pueden gastar y producir, nunca reproducir. En este sentido, el «ser» implica reproducción, en tanto el «devenir» se refiere a la producción y el gasto. El ser implica *significado*. Para Heidegger, el significado del ser debe filtrarse a través de los entes; en rigor, a través de ese ente humano muy especial llamado *Dasein*. La reproducción de ese ente colectivo que podríamos denominar lo social entraña la transmisión de significado, de significados profundos de una generación a la siguiente. Los símbolos tienen significado, las ideologías tienen significado, los discursos tienen significado. Gracias a su diferencia constitutiva, los significantes producen significado. La reproducción de lo social y lo simbólico depende del significado. Pero ¿qué pasa cuando lo simbólico está fragmentado y lo social no se reproduce? ¿Qué pasa cuando el significado no logra transmitirse a lo largo de las generaciones y los significantes se niegan a significar? ¿Qué pasa cuando la muerte, antes en el afuera y constituyente del significado existencial de la vida, está hoy en el adentro y entre nosotros?

Lo que sucede es el pasaje de un registro de significado a un registro de *operacionalidad*. Los sistemas orgánicos del orden manufacturero nacional trabajaban por medio del significado. En cambio, la cibernética y posiblemente los sistemas abiertos de la era de la información tienen que ver con la operacionalidad. La cuestión no es tanto qué significa; es cómo funciona. El significado y la operacionalidad son

«lógicas del sentido». La lógica del sentido es lo que Pierre Bourdieu (1980) llama *sens pratique*: modos de orientarnos en el mundo. La idea puede ampliarse —como lo hace Henri Lefebvre (1986)— a los modos de orientarse en el mundo de los no-humanos. Hoy nos orientamos en él —a menudo en conjunción con las máquinas de información y comunicación— según una lógica del sentido, un *sens pratique* que acaso deba menos al significado que a la operabilidad. Filtramos el ruido del mundo tanto por medio de la operabilidad como del significado. Lo social funciona por conducto del significado; las redes, por conducto de la operabilidad; lo simbólico, a través del significado, y lo real, a través de la operabilidad. En sus primeras obras Manuel Castells se refirió al espacio urbano como un «régimen de significado». Pero ahora, en la sociedad red, la situación parece cambiar. En cierto modo, lo urbano está desarraigado de lo simbólico y se reinscribe en lo real. Así, Rem Koolhaas y sus estudiantes de arquitectura de Harvard, sobre la base de años de frecuentes y prolongadas visitas de investigación, han producido un volumen de trabajo en marcha titulado *Lagos: Or a Brief Description of What May Be the Most Radical Urban Condition on the Planet* (2000). Lagos suele ser considerada como el peor ejemplo de desorganización urbana: un caos de villas de emergencia, pobreza, disfunción y corrupción. En comparación con ella, ciudades como San Pablo parecen decididamente germánicas. Al viajero se le advierte: no vaya a Lagos. Pero Koolhaas y sus estudiantes buscan otra cosa: están interesados en el *trabajo* de la ciudad. En cómo funciona. Toman fotografías aéreas y terrestres de los movimientos de objetos, vehículos y personas en el espacio. Observan los mercados informales: la reparación, reprogramación y nueva puesta en circulación de equipos electrónicos y microelectrónicos en unidades de trabajo informal. Un tejido urbano, que antes tal vez era principalmente un régimen de significado, se transforma en un régimen de operabilidad. En una era de flujos acaso sea necesario replantear lo urbano. Los flujos no *significan*. *Trabajan*. Son operacionales.

El significado se inscribe en una heurística orgánica. Para Ferdinand de Saussure, el lenguaje es orgánico. Es un sistema significante. Es un sistema orgánico diferenciado, con su propia organicidad, diferente de la organicidad del

sistema social durkheimiano. En cuanto a la relación de los significantes con los significados o ideas, Saussure nos aconseja observar las relaciones formales de los primeros dentro del sistema. El significante no se delinea sobre el significado fuera del sistema. Por el contrario, el segundo depende de las relaciones diferenciales del primero. Las relaciones de los órganos dentro del sistema nos dan significado. El significado procede de ese sistema orgánico autorreproductor que es el lenguaje. Pero ¿qué sucede cuando el habla se desprende del ser orgánico del lenguaje y se reinserta en una lógica de flujos? ¿Qué sucede cuando el habla se convierte en *parole* sin *langue*, ejecución [*performance*] sin competencia? ¿Qué sucede con una nueva hegemonía de flujos, flujos de enunciados?¹² No preguntamos entonces qué significan las palabras sino qué hacen. Cómo actúan.

Consideremos el arte. En el «formalismo modernista», las relaciones entre los elementos de la pintura o la escultura nos dan el significado. Pueden abrir el acceso a un significado existencial más profundo (véanse, por ejemplo, los comentarios de los artistas del Blaue Reiter, Picasso y muchos otros). En contraste, el arte contemporáneo no implicaría significado sino operabilidad. No está en cuestión el «formalismo» del arte moderno sino el arte *conceptual*. No la tradición de Picasso, Matisse, Braque y Pollock sino Duchamp y las vanguardias de los días inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial. El arte conceptual no opera por la materialidad de la obra de arte (color, textura, etc.) sino a través de ideas. En su mayor parte, el arte moderno no es conceptual. El arte contemporáneo lo es mayoritariamente. En su sentido más estricto, el arte conceptual es un fenómeno de fines de la década de 1960. Hay una fuerte conexión con el minimalismo: Sol Le Witt, Donald Judd. Hay una conexión con el arte *pop*: Warhol y Richard Hamilton. La obra de arte conceptual es característicamente inconclusa. Esa inconclusión no es romántica en ningún sentido. El romanticismo sobrevalora la posición del artista (autor). El arte conceptual la devalúa. En rigor, corresponde al público terminar la obra, completarla y, de ese modo, darle sentido. Pero tal vez sea erróneo hablar de público. Quizá sea más pertinente aludir a algo parecido al

¹² Véase Guattari en Deleuze (1997).

usuario. Si el arte clásico y el arte moderno implican duración, es decir, un valor perdurable a lo largo de las generaciones, el arte conceptual debe tener la brevedad del valor de la comunicación. El arte conceptual de fines de la década de 1960 ostentaba un muy fuerte espíritu macluhaniano (Craig-Martin, 1999). El espectador se convertía en usuario; la interpretación, en código. Sin lugar a dudas, el arte formalista cobraba sentido en virtud de la interpretación del espectador: a través de los significados negociados entre el artista y el espectador interpretante. El arte conceptual funciona gracias a la operacionalidad del espectador/usuario. Como está inconcluso, el espectador debe, por así decirlo, juntar los últimos pedazos. El espectador se convierte en operador. Ya no interpreta: hace. Así, el arte conceptual es tan incómodo como las instalaciones y los espacios tridimensionales que, en vez de ver o interpretar, usamos y habitamos.

Si el arte es inconcluso, al mismo tiempo es accidental. En ese sentido, Paul Virilio (1982) acierta al dar a entender que vivimos en una cultura del accidente. No de lo necesario o planificado, sino del accidente. Como accidental, es imprevisto. Desde este punto de vista, la obra de arte es un subproducto accidental de la idea. El arte es un efecto secundario. Es aleatorio en el sentido de John Cage. La idea puede ser prevista; el arte no lo es. Sin embargo, la apuesta es menos la de las *consecuencias* imprevistas que la de un medio imprevisto para un fin. La dualidad del lenguaje de medios y fines, empero, se descompone en la era de inmanencia del orden de la información. La racionalidad instrumental entraña una previsión de los medios. En su vertiente conceptual, el arte es un medio imprevisto en el camino hacia una idea más o menos contingente. Si el arte es doblemente contingente, efecto secundario de un efecto secundario (el concepto), el arte conceptual implica, entonces, una anties-tética (Foster, 1996). No es en absoluto la «finalidad sin fin» (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*) de Kant, y con seguridad no es arte por el arte. El juicio estético y el esteticismo desaparecen al mismo tiempo. El arte conceptual no es bello ni sublime. Belleza y sublimidad suponen una esfera de libertad, en el afuera, por decirlo así, a la cual alude la obra de arte. Con la desaparición del afuera, la belleza y la sublimidad se retiran. A decir verdad, el juicio estético resulta imposible.

No hay tiempo suficiente para juzgar. En virtud de la creciente indiferencia entre el juez y lo juzgado, tampoco hay suficiente distancia. Ahora también el juez está en una posición de operacionalidad con respecto a lo juzgado. El juicio supone asimismo cierta presencia de la ley. La interpretación weberiana de la modernidad giraba en gran medida en torno de la diferenciación de esferas, lo que Weber llamaba órdenes de vida. En ella, una serie de esferas de vida y disciplinas asumen su propia autonomía. El arte, la sociología, la lingüística, la economía, la religión, la ética y la sexualidad se convierten en legisladores de sí mismos y adoptan lo que Weber denominaba *Eigengesetzlichkeit*. Con esa autolegislación, el juicio de las actividades en cualquier esfera procede de acuerdo con leyes específicas y diferenciadas para cada una de ellas. Pero el arte conceptual y el orden de la información tienden a disolver esa diferenciación en una indiferencia general. Su triunfo de lo patológico sobre lo normal es también la transgresión de la legislación y la ruptura de la organicidad de las esferas. El arte conceptual carece de estética y de juicio. La crítica de la información no enjuicia.

En la diferenciación weberiana cada sector actúa dentro de su propia materialidad. Lo hace dentro de una *problématique* de las combinaciones diferenciales de sus elementos particulares. El paso de los entes orgánicos de estos sistemas diferenciados a los sistemas abiertos y flujos nos trae indiferencia. No nos proporciona formalismo sino informalismo. Cada sistema orgánico diferenciado trabaja por medio de la lógica de la materialidad de sus propios elementos. Ahora, esa materialidad diferenciada cede ante una idealidad indiferenciada. La materialidad del significativo es desplazada por la idealidad del significado. Esta idea sin significativo es la unidad de contenido del orden de la información. Y no actúa por medio del significado sino de la operacionalidad. La crítica, entonces, trabaja sobre la base de la operacionalidad, el código. No es una racionalidad instrumental sino parte de una lógica que rompe con el dualismo de la racionalidad instrumental y la racionalidad sustantiva, el valor de cambio y el valor de uso, el reino kantiano de los medios y el reino de los fines. El objetivo es, en cambio, un conjunto de luchas en el medio [*medium*] de la operacionalidad, el código. El objetivo es una política de

reelaboración y reinscripción del código: una política de acceso, control y propiedad del código.

¿Cuáles son los «conceptos», las ideas en cuestión cuando el arte es un subproducto accidental de unos y otras? No se trata de las ideas últimas de la razón (*Vernunft*) hegelianas o kantianas. Las ideas del arte conceptual no son las ideas kantianas de la libertad, Dios, el infinito, la moralidad y la cosa en sí. Tienen poco que ver con la idea hegeliana de la razón absoluta. Ni siquiera son los conceptos del entendimiento científico (y positivista) que subsume los objetos en los sujetos.¹³ Para el arte conceptual no hay diferencia entre la razón y el entendimiento. Sus ideas indiferentes son accidentes: tienen la insignificancia de las comunicaciones. Tienen poco que ver con el argumento discursivo, e incluso con el discurso. Son ideas insignificantes: significados [*signifieds*] puros y muy menores. Son tan informes que se parecen a las ideas del inconsciente: no el inconsciente como sexualidad y reproducción, sino su *part maudite* patológica y excrementicia. Aunque carecen de significado, son eficaces como código, gracias a la operacionalidad. En su vertiente conceptual el arte filosofa, piensa. Pero ¿de qué clase de pensar, de pensamiento se trata? El pensamiento —y acaso la crítica— puede ser inconsciente. Freud habló, en efecto, de «ideas» inconscientes, y André Breton se refirió al «pensamiento» inconsciente. La sustancia del inconsciente puede tener poco que ver con el lenguaje, e incluso con lo figurativo y ser, en cambio, un modo de pensamiento. Esto, reiterémoslo, está tan lejos del «*Bauen, Wohnen, Denken*» de Heidegger como de la legitimación discursiva de los actos de habla formales de Habermas. Así es: si el discurso está compuesto de actos de habla formales, el modo de pensar del arte conceptual es decididamente *poco* formal. No es pensar en segmentos discretos sino como flujo, un pensar soldado al deseo. Es pensamiento como choque: como la experiencia de choque (*Chockerlebnis*) de Walter Benjamin. Crítica por la vía de la experiencia de choque. Para Benjamin, la propia crítica actúa por medio de la *Chockerlebnis* (Caygill, 1998). Gerhard Schulze (2001) tiene razón. Vivimos en una «sociedad de la experiencia», una sociedad de la experiencia de choque. Lo cual no significa que vivamos en una sociedad

¹³ Pueden asemejarse, sin embargo, a las ideas formadas en la imaginación kantiana. Debo esta observación a Kostis Koukouzelis.

irracional. No significa que haya menos pensamiento que antaño. A decir verdad, la crítica es posible; y la crítica, lo sabemos, actúa a través del pensamiento. Con la salvedad de que una y otro están inscriptos en la experiencia de choque. En su ensayo sobre el surrealismo, Benjamin, que conocía a Bataille, escribió célebramente que «no hay lugar para esa “moneda en la ranura” llamada “significado”» (1997). Benjamin era un teórico crítico. Theodor Adorno, su colega y amigo ocasional, nos dio la Teoría Crítica del capitalismo manufacturero. Benjamin nos propone la crítica de la información. Esta se ejerce por el pensamiento, por la experiencia de choque, y no a través del significado sino de la operacionalidad.

Sarat Maharaj (1999), teórico del arte y curador, pone el arte conceptual en el centro de la crítica de la información. Maharaj es un especialista en Duchamp. Su Duchamp se inscribe en un linaje que va de Bergson a Deleuze. El concepto de la crítica de Duchamp que reaparece en el plano de immanencia de Deleuze depende de una concepción del pensamiento que en última instancia es bergsoniana. La cuestión es la ontología de la imagen de Bergson (en *Materia y memoria*), en la cual no hay prácticamente nada salvo imágenes materiales móviles. No hay objetos. No hay sujetos, sino únicamente imágenes. Al mismo tiempo, esas imágenes son materiales. Y están en movimiento. Son imágenes materiales móviles y generadoras de energía en un ambiente de luz.¹⁴ En este comienzo hay una *indiferencia* generalizada. Ese es el flujo primordial de Bergson. Pero cuando el torbellino líquido de imágenes materiales móviles se enfría, hay diferenciación. Hay complejidad. Hay una solidificación, primero en objetos y luego en sujetos. El pensamiento y la filosofía sólo son posibles gracias a esa diferenciación. Bergson y Deleuze quieren que la filosofía sea capaz de pensar su origen en la indiferencia. Para que la filosofía piense la indiferencia debe haber, paradójicamente, la máxima diferenciación posible. Esa es la paradoja de la sociedad de la información: diferenciación e indiferenciación al mismo tiempo. El flujo anárquico más simple y la diferenciación más compleja a la vez. Homogeneidad y heterogeneidad simultáneas. La mayor racionalidad y la mayor irra-

¹⁴ Al respecto, véanse Rodowick (1997) y Flaxman (2000).

cionalidad. Tal es la sustancia del orden de la información y su crítica.

Duchamp y el arte conceptual son constitutivamente reflexivos. El arte formalista moderno, en cuanto trabaja con la lógica de los materiales estéticos, ya se aleja de la representación para replegarse sobre sí mismo. El arte formalista trabaja sobre la base de una lógica de reflexión interior que no tiene nada que ver con la crítica de la información. Para tener que ver con ella, el arte debe ser conceptual. Debe abandonar su diferencia específica para participar de una indiferencia más general. Trasladado al museo, el orinal de Duchamp se tornó repentinamente reflexivo. La glosa del orinal con el (falso) discurso de «R. Mutt»* redobló esta situación. El arte formalista es tal vez autorreferencial. El arte conceptual es reflexivo. Es crítico. Es una crítica reflexiva de sus propias condiciones de existencia. Maharaj extiende el arte como crítica conceptual a las relaciones de poder de las instituciones de producción y circulación artísticas en una escala global. Esta crítica no se realiza por medio del discurso razonado o la reflexión interna, sino por una reflexividad muy externalizada de los procesos inconclusos del arte. En líneas más generales, este libro ha intentado comenzar a aplicar ese tipo de crítica reflexiva al orden global de la información y las comunicaciones, en el que las formulaciones y diseños más extremadamente racionales conducen a las consecuencias más irracionales. La sociedad de la información, sin embargo, no es irracional. Es altamente racional e irracional al mismo tiempo. La «idea» es la unidad de contenido del orden de la información. Y en la idea, la racionalidad y la irracionalidad están yuxtapuestas en la mayor de las tensiones. El argumento que este libro ha tratado de plantear es que ya no podemos salir del flujo global de las comunicaciones a fin de encontrar un punto de apoyo sólido para la crítica. Ya no hay afuera. La crítica de la información está en la información misma.

* Seudónimo con el cual Duchamp presentó el objeto. (N. del T.)

Bibliografía

- Amin, S. (1970) *L'accumulation à l'échelle mondiale*, París: Anthropos. [La acumulación a escala mundial, Madrid: Siglo XXI, 1974.]
- Anderson, B. (1989) *Imagined Communities*, segunda edición, Londres: Verso. [Comunidades imaginadas, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.]
- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. *Public Worlds*, Minneapolis: University of Minnesota Press. [La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.]
- Appadurai, A. (ed.) (1986) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Arnoldi, J. (2000) «Niklas Luhmann's phenomenology of communications», trabajo inédito, Londres: Goldsmiths College, London University.
- Augé, M. (1995) *Non-Places*, Londres: Verso. [Los no lugares, Barcelona: Gedisa, 1993.]
- Barnes, B., Bloor, D. y Henry, J. (eds.) (1996) *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*, Chicago: University of Chicago Press.
- Barry, A. (2001) *Political Machines*, Londres: Athlone.
- Barthes, R. (1993) *Camera Lucida*, Nueva York: Vintage. [La cámara lúcida: nota sobre la fotografía, Barcelona: Paidós, 1992.]
- Bataille, G. (1991) *The Accursed Share*, vol. 1, Nueva York: Zone Books. [La parte maldita, Barcelona: Icaria, 1987.]
- Baudrillard, J. (1976) *L'échange symbolique et la mort*, París: Gallimard. [El intercambio simbólico y la muerte, Caracas: Monte Avila, 1993.]
- (1978) *A l'ombre des majorités silencieuses*, París: Utopie. [«A la sombra de las mayorías silenciosas», en *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós, 1993.]

- (1980) *Forget Foucault*, Nueva York: Semiotext(e). [*Olvidar a Foucault*, Valencia: Pre-Textos, 2000.]
- (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis: Telos Press. [*Crítica de la economía política del signo*, México: Siglo XXI, 1974.]
- (1994a) *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- (1994b) *Symbolic Exchange and Death*, Londres: Sage.
- Bauman, Z. (1991) *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity. [*La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona: Paidós, 2002.]
- (1993) *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell.
- Beck, U. (1986) *Risikogesellschaft*, Francfort: Suhrkamp. [*La sociedad del riesgo*, Barcelona: Paidós, 1998.]
- (1988) *Gegengift. Organisierte Unverantwortlichkeit*, Francfort: Suhrkamp. [*Políticas ecológicas en la edad del riesgo*, Barcelona: El Roure, 1998.]
- (1992) *Risk Society*, Londres: Sage.
- (2000) *The Brave New World of Work*, Cambridge: Polity. [*Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona: Paidós, 2000.]
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2001) *Individualization*, Londres: Sage. [*La individualización*, Barcelona: Paidós, 2003.]
- Beck, U., Giddens, A. y Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization*, Cambridge: Polity. [*Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza, 1997.]
- Beck-Gernsheim, E. (1995) *The Social Implications of Bio-Engineering*, Nueva York: Humanities Press.
- Bell, D. (1973) *The Coming of Post-Industrial Society*, Londres: Heinemann. [*El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid: Alianza, 1994.]
- (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londres: Heinemann. [*Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza, 1977.]
- (2000) *The End of Ideology*, Cambridge, MA: Harvard University Press. [*El fin de las ideologías*, Madrid: Tecnos, 1964.]
- Benhabib, S. (1986) *Critique, Norm, and Utopia*, Nueva York: Columbia University Press.
- (1992) *Situating the Self*, Cambridge: Polity.
- (1996) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, CA: Sage. [*El reluctant modernismo de Hannah Arendt*, Valencia: Episteme, 1996.]
- Benjamin, W. (1963) *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Francfort: Suhrkamp. [*El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990.]
- (1974a) «Ursprung des deutschen Trauerspiels», en *Abhandlungen, Gesammelte Schriften*, Band I-1, Francfort: Suhrkamp, págs. 203-430.
- (1974b) «Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus», en *Abhandlungen, Gesammelte Schriften*, Band I-2, Francfort: Suhrkamp, págs. 431-690. [*Baudelaire*, Madrid: Taurus, 1993.]
- (1974c) «Über den Begriff der Geschichte», en *Abhandlungen, Gesammelte Schriften*, Band I-2, Francfort: Suhrkamp, págs. 693-703. [«Sobre el concepto de historia», en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile: Arctis y Lom, 1995.]
- (1974d) «L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée», en *Abhandlungen, Gesammelte Schriften*, Band I-2, Francfort: Suhrkamp, págs. 709-39. [«La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica», en *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1973.]
- (1977a) «Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Leskows», en *Aufsätze, Essays, Vorträge, Gesammelte Schriften*, Band II-2, Francfort: Suhrkamp, págs. 438-65. [«El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov», en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Caracas: Monte Avila, 1971.]
- (1977b) *The Origin of German Tragic Drama*, Londres: Verso.
- (1977c) «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», en *Aufsätze, Essays, Vorträge, Gesammelte Schriften*, Band II-1, Francfort: Suhrkamp. [«Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos», en *Iluminaciones 4. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus, 1990.]
- (1997) «Surrealism», en *One Way Street*, Londres: Verso, págs. 225-39. [«El surrealismo», en *Dirección única*, Madrid: Alfabara, 1987.]
- Berger, P. L. (1967) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nueva York: Anchor. [*El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires: Amorrotu editores, 1971.]
- Berking, H. y Neckel, S. (1990) «Die Politik der Lebensstile in einem Berliner Bezirk: Zu einigen Formen der nachtraditioneller Vergemeinschaftung», *Soziale Welt*, 7, págs. 481-500.
- Bhabha, H. (1990) «The third space», en J. Rutherford, ed., *Identity*, Londres: Lawrence & Wishart.
- (1994) *The Location of Culture*, Londres: Routledge. [*El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, 2002.]
- Boden, D. (1994) *The Business of Talk*, Cambridge: Polity.

- (1998) «The medium is reflexive», trabajo inédito, Copenhagen: Copenhagen Business School.
- Boden, D. y Molotch, H. (1994) «The compulsion of proximity», en R. Friedland y D. Boden, eds., *NowHere. Space, Time and Modernity*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Bois, Y. A. y Krauss, R. (1997) *Formless*, Nueva York: Zone Books.
- Boltanski, L. y Thevenot, L. (1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*, París: Gallimard.
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1980) *Le sens pratique*, París: Editions de Minuit. [*El sentido práctico*, Madrid: Taurus, 1991.]
- (1984) *Distinction*, Londres: Routledge. [*La distinción*, Madrid: Taurus, 1991.]
- (1998) *On Television and Journalism*, Londres: Pluto Press. [*Sobre la televisión*, Barcelona: Anagrama, 1997.]
- Buber, M. (1974) *I and Thou*, Nueva York: Macmillan. [*Yo y tú*, Madrid: Caparrós, 1998.]
- Callon, M. (1998) *The Laws of the Market*, Oxford: Blackwell.
- Cassirer, E. (1995) *Philosophy of Symbolic Forms: Mythical Thought*, vol. 2, New Haven, CT: Yale University Press. [*La filosofía de las formas simbólicas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1971.]
- Castells, M. (1989) *The Informational City*, Oxford: Blackwell. [*La ciudad informacional*, Madrid: Alianza, 1995.]
- (1996) *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. 1, Oxford: Blackwell. [*La sociedad red*, Madrid: Alianza, 2000.]
- Caygill, H. (1989) *The Art of Judgement*, Oxford: Blackwell.
- (1998) *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Londres: Routledge.
- Clifford, J. (1997) *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Itinerarios transculturales*, Barcelona: Gedisa, 1999.]
- Cohen, J. y Arato, A. (1992) *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA: The MIT Press. [*Sociedad civil y teoría política*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.]
- Coombe, R. (1998) *The Cultural Life of Intellectual Properties*, Durham, NC: Duke University Press.
- Craig-Martin, M. (1999) *Michael Craig-Martin and Sometimes a Cigar Is Just a Cigar*, Stuttgart: Verlag das Wunderhorn.
- Crang, M. y Thrift, N. (2000) *Thinking Space: Critical Geographies*, Londres: Routledge.
- Critchley, S. (1992) *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Blackwell.
- Croker, A. (1992) *The Possessed Individual*, Londres: Macmillan.
- De Landa, M. (1997) *A Thousand Years of Nonlinear History*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Debray, R. (2000) *Transmitting Culture*, Nueva York: Columbia University Press. [*Transmitir*, Buenos Aires: Manantial, 1997.]
- Deleuze, G. (1997) *Negotiations*, Nueva York: Columbia University Press. [*Conversaciones, 1972-1990*, Valencia: Pre-Textos, 1995.]
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980) *Mille plateaux*, París: Editions de Minuit. [*Mil mesetas*, Valencia: Pre-Textos, 1988.]
- (1983) *Anti-Oedipus*, Londres: Athlone. [*El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós, 1998.]
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1987) *Dialogues*, Londres: Athlone. [*Diálogos*, Valencia: Pre-Textos, 1997.]
- Derrida, J. (1973) *Speech and Phenomenon. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- (1976) *La voix et le phénomène*, París: Presses Universitaires de France. [*La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en Husserl*, Valencia: Pre-Textos, 1995.]
- (1978a) «Genesis and structure» and phenomenology», en *Writing and Difference*, Londres: Routledge, págs. 154-68. [*La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.]
- (1978b) «Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas», en *Writing and Difference*, Londres: Routledge, págs. 79-153.
- (1991) *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*, París: Galilée. [*Dar (el) tiempo, 1: La moneda falsa*, Barcelona: Paidós, 1995.]
- (1992) *Given Time, I. Counterfeit Money*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1996) *Archive Fever*, Chicago: University of Chicago Press. [*Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid: Trotta, 1996.]
- Diken, B. (1999) «Nomadic power», trabajo inédito, Aarhus: Aarhus University.
- Durkheim, E. (1947) *The Elementary Forms of Religious Life*, Londres: Allen & Unwin. [*Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza, 1993.]
- Durkheim, E. y Mauss, M. (1963) *Primitive Classification*, Londres: Cohen & West. [*Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona: Ariel, 1996.]
- Eco, U. (1984) *Semiotics and the Philosophy of Language*, Londres: Macmillan. [*Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona: Lumen, 1995.]

- (1990) *Travels in Hyperreality: Essays*, Nueva York: Harcourt Brace.
- Esslin, M. (1999) *Antonin Artaud*, Londres: Calder.
- Featherstone, M. (2000) «Archiving culture», *British Journal of Sociology*, JI.
- Feenberg, A. (1993) *Critical Theory of Technology*, Oxford: Oxford University Press.
- Ferreira, J. (1997) «Judgement and modern social theory», tesis de doctorado en filosofía, Lancaster: Lancaster University.
- Flaxman, G. (ed.) (2000) *The Brain Is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*, Minneápolis: University of Minnesota Press.
- Foster, H. (1996) *The Return of the Real*, Cambridge, MA: The MIT Press. [*El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*, Madrid: Akal, 2001.]
- Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses*, París: Gallimard. [*Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1968.]
- (1977) «A preface to transgression», en David Bouchard, ed., *Language, Counter-Memory, Practice*, Oxford: Blackwell, págs. 29-52. [*Prefacio a la transgresión*, Buenos Aires: Trivial, 1993.]
- (1984) «What is Enlightenment?», en P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, Nueva York: Pantheon.
- (1998) *The History of Sexuality*, vol. 1, *The Will to Knowledge*, Harmondsworth: Penguin. [*Historia de la sexualidad*, vol. 1, *La voluntad de saber*, México: Siglo XXI, 1985.]
- Franklin, S., Lury, C. y Stacey, J. (2000) *Global Nature, Global Culture*, Londres: Sage.
- Friedman, J. (1994) *Cultural Identity and Global Process*, Londres: Sage. [*Identidad cultural y proceso global*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2001.]
- Frisby, D. (1985) *Fragments of Modernity*, Cambridge: Polity. [*Fragmentos de la modernidad*, Madrid: Visor, 1992.]
- Gadamer, H.-G. (1976) *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, CA: University of California Press.
- (1986) *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press. [*La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona: Paidós, 1998.]
- (1989) *Truth and Method*, segunda edición revisada, Londres: Sheed and Ward.
- (1990) *Wahrheit und Methode*, Band 1, Tubinga: J. C. B. Mohr. [*Verdad y método*, vol. 1, Salamanca: Sígueme, 1977; vol. 2, Salamanca: Sígueme, 1992.]
- Game, A. (1991) *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology*, Milton Keynes: Open University Press.
- (1995) «Time, space and memory: with reference to Bachelard», en M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson, eds., *Global Modernities*, Londres: Sage.
- Gane, M. (1991) *Baudrillard's Bestiary*, Londres: Routledge.
- Gane, N. (1999) «Weber and post-structuralism», tesis de doctorado en filosofía, Londres: London Guildhall University.
- Garfinkel, H. (1952) «The perception of the other: a study in social order», dos volúmenes, tesis de doctorado en filosofía, Cambridge, MA: Harvard University.
- (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge: Polity.
- Garver, N. (1973) «Preface», en J. Derrida, *Speech and Phenomenon*, Evanston, IL: Northwestern University Press., págs. ix-xxx.
- Gasché, R. (1986) *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gehlen, A. (1962) *Das Mensch*, Francfort: Athenäum. [*El hombre. Su naturaleza y situación en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 1987.]
- Gell, A. (1998) *Art and Agency*, Oxford: Oxford University Press.
- Genosko, G. (1999) *McLuhan and Baudrillard*, Londres: Routledge.
- Gerschenkron, A. (1962) *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge, MA: Belknap. [*El atraso económico en su perspectiva histórica*, Barcelona: Ariel, 1968.]
- Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity. [*Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza, 2002.]
- Gilroy, P. (1993) *The Black Atlantic*, Londres: Verso.
- (2000) *Between Camps*, Londres: Penguin.
- Girard, M. y Stark, D. (2001) «Distributed intelligence and organization of diversity in new media projects», International Workshop, Socio-Economics of Space, Universidad de Bonn, abril.
- Grosz, E. (1998) «The time of violence: deconstruction and value», en S. Lash, A. Quick y R. Roberts, eds., *Time and Value*, Oxford: Blackwell, págs. 190-205.
- Habermas, J. (1963) *Theorie und Praxis*, Neuwied: Luchterhand. [*Teoría y praxis*, Barcelona: Altaya, 1999.]
- (1971) *Knowledge and the Human Interests*, Londres: Heineemann. [*Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1992.]
- (1984) *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, Cambridge: Polity. [*Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Madrid: Taurus, 1981.]

- (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity. [*El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1991.]
- Hahm, C. (1994) «Democracy and authority in the post-Confucian context», trabajo presentado en la conferencia sobre «El siglo XXI y la democracia», Seúl, Corea del Sur, octubre de 1994.
- Hall, S. (1999) «Multiculture», trabajo leído en el Goldsmiths College, «Colloquium on the future of political culture», Londres, mayo.
- Han, S.-J. (1995) «Media and mediations: the public sphere in Korea's democratic transition», Conference on Korean society II, Georgetown University, Washington DC, mayo.
- Haraway, D. (1976) *Crystals, Fabrics and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth Century Molecular Biology*, New Haven, CT: Yale University Press.
- (1991) *Simians, Cyborgs and Women*, Londres: Free Association Books. [*Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid: Cátedra, 1995.]
- (1992) *Primate Visions*, Londres: Verso.
- (1996) *Modest Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets Oncomouse™*, Londres: Routledge.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000) *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Imperio*, Barcelona: Paidós, 2002.]
- Harvard Project on the City (2000) *Lagos Handbook*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harvey, D. (1989) *The Condition of Post-Modernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell. [*La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1998.]
- Hegel, G. W. F. (1967) *The Philosophy of Right*, Oxford: Oxford University Press. [*Filosofía del derecho*, Buenos Aires: Claridad, 1968.]
- (1970) *On Art, Religion and Philosophy*, Nueva York: Harper Torchbooks.
- Heidegger, M. (1971) «The Thing», en *Poetry, Language, Thought*, Nueva York: Harper & Row, págs. 163-86. [«La Cosa», en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.]
- (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Nueva York: Harper & Row.
- (1986) *Sein und Zeit*, decimosexta edición, Tubinga: Max Niemeyer Verlag. [*El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1971.]
- (1994) «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Verlag Günther Neske. [«La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.]
- Hitzler, R. y Peters, H. (1998) *Inszenierung: Innere Sicherheit*, Francfort: Lesake + Budrich Verlag.
- Holt, R. (1989) *Sport and the British*, Oxford: Clarendon.
- Honneth, A. (1995) *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: Polity. [*La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Ariel, 1997.]
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1997) *Dialectic of Enlightenment*, Londres: Verso. [*Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1994.]
- Huizinga, J. (1971) *Homo Ludens*, Boston: Beacon. [*Homo ludens*, Madrid: Alianza, 2000.]
- Husserl, E. (1975) *Experience and Judgement*, Evanston, IL: Northwestern University Press. [*Experiencia y juicio*, México: UNAM, 1980.]
- (1987) *Cartesianische Meditationen*, Hamburgo: Felix Meiner. [*Meditaciones cartesianas*, Madrid: San Pablo, 1979.]
- (1991) *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, Dordrecht: Kluwer. [*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002.]
- Hutton, W. (1998) *The Stakeholding Society*, Cambridge: Polity.
- International Labor Office (1996) *Multimedia Convergence and Labor Relations*, Ginebra: International Labor Office.
- Jay, M. (1993) *Downcast Eyes*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Jung, H. Y. (1989) *The Question of Rationality and the Basic Grammar of Intercultural Texts*, Nigata: International University of Japan.
- Jung, W. (1990) *Georg Simmel zur Einführung*, Hamburgo: Junius.
- Kant, I. (1952) *Critique of Judgement*, Oxford: Clarendon. [*Crítica del juicio*, Madrid: Espasa-Calpe, 1984.]
- Kellner, D. (1994) *Media Culture*, Londres: Routledge.
- Kittler, F. (1997) *Literature, Media, Information Systems*, Amsterdam: OPA.
- Knorr-Cetina, K. (2000) «Currency traders as epistemic communities», *American Journal of Sociology*, vol. 65.
- Koolhaas, R. (2001) «Junkspace», manuscrito inédito.
- Koolhaas, R. et al. (1997) *S, M, L, XL*, Colonia (Alemania): Benedikt Taschen Verlag.
- Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres: Verso. [*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.]

- Laclau, E. (ed.) (1994) *The Making of Political Identities*, Londres: Verso.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1986) *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres: Verso. [*Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid: Siglo XXI, 1987.]
- Lakka, M. (2000) «Avant gardes and freedom. MA Dissertation», Londres: Goldsmiths College, London University.
- Lash, S. (1990) *Sociology of Postmodernism*, Londres: Routledge. [*Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1997.]
- (1999) *Another Modernity, a Different Rationality*, Oxford: Blackwell.
- Lash, S. y Urry, J. (1987) *The End of Organized Capitalism*, Cambridge: Polity.
- (1994) *Economies of Signs and Space*, Londres: Sage. [*Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1998.]
- Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf. [*Nunca hemos sido modernos*, Madrid: Debate, 1993.]
- (1996) *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Plessis-Robinson: Synthélabo.
- Latour, B. y Woolgar, S. (1979) *Laboratory Life*, Princeton, NJ: Princeton University Press. [*La vida en el laboratorio*, Madrid: Alianza, 1995.]
- Leadbeater, C. (1999) *Living on Thin Air*, Harmondsworth: Penguin.
- Le Breton, D. (1997) *Du silence*, París: Métailié. [*El silencio*, Madrid: Sequitur, 2001.]
- Lefebvre, H. (1986) *La production de l'espace*, tercera edición, París: Anthropos.
- (1991) *The Production of Space*, Oxford: Blackwell.
- Leiss, W., Kline, S. y Jhally, S. (1990) *Social Communication in Advertising: Persons, Products and Images of Well-Being*, Londres: Routledge.
- Lévinas, E. (1973) *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, París: Kluwer/Martinus Nijhoff. [*De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1995.]
- (1983) *Le temps et l'autre*, París: Presses Universitaires de France, «Quadrige». [*El tiempo y el otro*, Barcelona: Paidós, 1993.]
- (1990) *De l'existence à l'existant*, segunda edición, París: Librairie Philosophique J. Vrin. [*De la existencia al existente*, Madrid: Arena Libros, 2000.]
- Libeskind, D. (2000) «Technology and memory», trabajo presentá-

- do en la conferencia «Inhabiting technology», Institute of Contemporary Arts, Londres, marzo.
- Luhmann, N. (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Francfort: Suhrkamp.
- Luke, T. (1995) «New world order or neo-world orders: power, politics and ideology in the informationalising Global Order», en M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson, eds., *Global Modernities*, Londres: Sage.
- (1996) «Identity, meaning and globalization: detraditionalization in postmodern space-time compression», en P. Heelas, S. Lash y P. Morris, eds., *Detraditionalization*, Oxford: Blackwell, págs. 109-33.
- Lury, C. (1993) *Cultural Rights*, Londres: Routledge.
- (1997) *Prosthetic Culture*, Londres: Routledge.
- (1999) «Marking time with Nike: the illusion of the durable», *Public Culture*, vol. 11, págs. 499-526.
- Lutz, B. y Veltz, P. (1989) «Maschinenbauer versus Informatiker – Gesellschaftliche Einflüsse auf die fertigungstechnische Entwicklung: Deutschland und Frankreich», en K. Duell y B. Lutz, eds., *Technikentwicklung und Arbeitsteilung im internationalen Vergleich*, Francfort: Campus, págs. 215-72.
- Lyotard, J.-F. (1991) *The Inhuman: Reflections on Time*, Cambridge: Polity. [*Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Buenos Aires: Manantial, 1998.]
- (1994) *Lessons on the Analytic of the Sublime*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue*, Londres: Duckworth. [*Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987.]
- Maharaj, S. (1999) «Fatal natalities: the algebra of diaspora and difference after apartheid», *Strange, Photofile*, 57, págs. 41-9.
- (2000) *Sarat Maharaj: Works in Pre-gross*, Londres: Institute of International Visual Arts Paperback.
- Mâle, E. (1983) *Religious Art from the Twelfth to the Eighteenth Century*, Princeton, NJ: Princeton University Press. [*El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.]
- Manovich, L. (2001) *The Language of New Media*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Manzini, E. (1989) *The Material of Invention*, Londres: Design Council. [*La materia de la invención. Materiales y proyectos*, Barcelona: CEAC, 1993.]
- Marx, K. (1977) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Francfort: Verlag Marxistische Blätter. [*El capital*, México: Fondo de Cultura Económica, 1946.]

- Mauss, M. (1990) *The Gift*, Londres: Routledge. [«Ensayo sobre el don», en *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, 1971.]
- McLuhan, M. (1993) *Understanding Media*, Londres: Routledge. [Comprender los medios de comunicación, Barcelona: Paidós, 1996.]
- (1997) *Essential McLuhan*, edición de E. McLuhan y F. Zingrone, Londres: Routledge.
- Menninghaus, W. (1980) *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Francfort: Suhrkamp.
- Mink, J. (1995) *Marcel Duchamp, 1887-1968. Art as Anti-Art*, Colonia (Alemania): Benedikt Taschen. [Marcel Duchamp, 1887-1968. *El arte contra el arte*, Colonia (Alemania) y Madrid: Benedikt Taschen, 2002.]
- Molotch, H. (1996) «L.A. as design product: how art works in a regional economy», en Allen J. Scott y Edward Soja, eds., *The City: Los Angeles and Urban Theory at the End of the Twentieth Century*, Berkeley, CA: University of California Press, págs. 225-75.
- Mumford, L. (1974) *The Pentagon of Power: The Myth of Machine*, vol. 2, Nueva York: Harcourt Brace.
- Nancy, J.-L. (1990) *Une pensée finie*, París: Galilée. [Un pensamiento finito, Barcelona: Anthropos, 2002.]
- (1991) *The Inoperative Community*, Minneápolis: University of Minnesota Press. [La comunidad desobrada, Madrid: Arena Libros, 2001.]
- Negroponte, N. (1995) *Being Digital*, Londres: Hodder & Stoughton. [Ser digital, Buenos Aires: Atlántida, 1995.]
- Nietzsche, F. (1966) *Die Geburt der Tragödie*, en *Werke in drei Bänden*, Band I, Munich: Carl Hanser Verlag, págs. 7-134. [El nacimiento de la tragedia, Madrid: Alianza, 1977.]
- Parsons, T. (1955) *The Social System*, Nueva York: Free Press. [El sistema social, Madrid: Alianza, 1988.]
- (1968) *The Structure of Social Action*, Nueva York: Free Press. [La estructura de la acción social, Barcelona: Guadarrama, 1968.]
- Patton, P. (ed.) (1996) *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
- Popper, K. (1972) *Objective Knowledge*, Oxford: Oxford University Press. [Conocimiento objetivo, Madrid: Tecnos, 1988.]
- Poster, M. (1990) *The Mode of Information*, Cambridge: Polity.
- (1995) *The Second Media Age*, Cambridge: Polity.
- Rabinow, P. (1999) *French DNA: Trouble in Purgatory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ricœur, P. (1981) «Phenomenology and hermeneutics», en *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robins, K. (1996) *Into the Image: Culture and Politics in the Field of Vision*, Londres: Routledge.
- Rodowick, D. N. (1997) *Gilles Deleuze's Time Machine*, Durham, NC: Duke University Press.
- Rose, G. (1981) *Hegel: Contra Sociology*, Londres: Athlone.
- (1992) *The Broken Middle. Out of Our Ancient Society*, Oxford: Blackwell.
- Santos, B. (1998) «Time, baroque codes and canonization», en S. Lash, A. Quick y R. Roberts, eds., *Time and Value*, Oxford: Blackwell, págs. 244-61.
- Sassen, S. (1991) *The Global City*, Princeton, NJ: Princeton University Press. [La ciudad global, Buenos Aires: Eudeba, 1999.]
- Saussure, F. de (1983) *Course in General Linguistics*, Londres: Duckworth. [Curso de lingüística general, Buenos Aires: Losada, 1978.]
- Scarry, E. (1987) *The Body in Pain*, Oxford: Oxford University Press.
- Schapin, S. y Schaffer, S. (1985) *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Way of Life*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Schulze, G. (2001) *The Experience Society*, Londres: Sage.
- Schutz, A. (1974) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Francfort: Suhrkamp. [La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva, Barcelona: Paidós, 1993.]
- Scott, A. J. (2000) *The Cultural Economy of Cities*, Londres: Sage.
- Searle, J. R. (1969) *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press. [Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje, Madrid: Cátedra, 2001.]
- Sennett, R. (1998) *The Corrosion of Character*, Nueva York: Norton. [La corrosión del carácter, Barcelona: Anagrama, 2000.]
- Shields, R. (1998) *Henri Lefebvre: Love and Struggle*, Londres: Routledge.
- Silverstone, R. y Hirsch, E. (eds.) (1992) *Consuming Technologies*, Londres: Routledge. [Los efectos de la nueva comunicación, Barcelona: Bosch, 1996.]
- Simmel, G. (1971) «The metropolis and mental life», en D. Levine, ed., *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, Chicago: University of Chicago Press, págs. 324-40. [«La metrópoli y la vida mental», en Mario Bassols et al., eds., *Antología de sociología urbana*, México: UNAM, 1988.]

- Soja, E. (1996) *Thirdspace*, Oxford: Blackwell.
- Spivak, G. (1999) *A Critique of Post-Colonial Reason*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Srubar, I. (1988) *Kosmion*, Francfort: Suhrkamp.
- Strange, S. (1996) *The Retreat of the State*, Cambridge: Cambridge University Press. [*La retirada del estado*, Barcelona: Icaria, 2001.]
- Strathern, M. (1999) *Property, Substance and Effect*, Londres: Athlone.
- Taussig, M. (1992) *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Londres: Routledge.
- Thompson, J. B. (1981) *Critical Hermeneutics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1990) *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Cambridge: Polity.
- (1995) *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, Cambridge: Polity. [*Los medios y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Barcelona: Paidós, 1998.]
- Thompson, M. (1979) *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*, Oxford: Oxford University Press.
- Touraine, A. (1969) *La société post-industrielle*, París: Denoël, «Méditations». [*La sociedad post-industrial*, Barcelona: Ariel, 1973.]
- (1974) *The Post-Industrial Society*, Nueva York: Wildwood Press.
- (1975) *Production de la société*, París: Editions du Seuil.
- (1995) *Critique de la modernité*, Oxford: Blackwell. [*Crítica de la modernidad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.]
- Turkle, S. (1995) *Life on the Screen*, Nueva York: Simon & Schuster. [*La vida en la pantalla*, Barcelona: Paidós, 1997.]
- Urry, J. (2000) *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*, Londres: Routledge.
- Van Toorn, R. (1998) «The society of "the and"», trabajo inédito, Amsterdam: Berlage Institute.
- Virilio, P. (1982) «Exposer l'accident», *Traverses*, 6, *Les Rhétoriques de la technologie*, págs. 36-41.
- (1984) *L'horizon négatif*, París: Galilée.
- (1986) *Speed and Politics*, Nueva York: Semiotext(e).
- (1987) «L'image virtuelle mentale et instrumentale», *Traverses*, 44-45, *Machines virtuelles*, págs. 35-9.
- (1989) *War and Cinema*, Londres: Verso.
- (1990) *L'inertie polaire*, París: Christian Bourgois. [*La inercia polar*, Madrid: Trama Editorial/Prometeo Libros, 1999.]
- (1991) *L'insécurité du territoire*, París: Galilée.
- (1994a) *Bunker Archeology*, Nueva York: Princeton Architectural Press.
- (1994b) *The Vision Machine*, Londres: British Film Institute. [*La máquina de visión*, Madrid: Cátedra, 1989.]
- (1997) *Open Sky*, Londres: Verso.
- (1999a) *The Information Bomb*, Londres: Verso. [*La bomba informática*, Madrid: Cátedra, 1999.]
- (1999b) *Polar Inertia*, Londres: Sage.
- Virilio, P. y Lotringer, S. (1983) *Pure War*, Nueva York: Semiotext(e).
- Von Grunebaum, G. E. y Caillois, R. (eds.) (1967) *Dream and Human Societies*, Berkeley, CA: University of California Press. [*Los sueños y las sociedades humanas*, Buenos Aires: Sudamericana, 1964.]
- Walsh, W. H. (1975) *Kant's Critique of Metaphysics*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Weber, M. (1946) «Politics as a vocation», en H. Gerth y C. W. Mills, eds., *From Max Weber*, Oxford: Oxford University Press, págs. 77-128. [«La política como profesión», en *La ciencia como profesión - La política como profesión*, Madrid: Espasa-Calpe, 2001.]
- (1963) *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon. [*Sociología de la religión*, Buenos Aires: La Pléyade, 1978.]
- (1980) *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga: J. C. B. Mohr. [*Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1944.]
- Webster, F. (1995) *Theories of the Information Society*, Londres: Routledge.
- Wieviorka, M. (1991) *L'espace du racisme*, París: Editions du Seuil. [*El espacio del racismo*, Barcelona: Paidós, 1992.]
- Williamson, O. (1985) *The Economic Institutions of Capitalism*, Nueva York: Free Press. [*Las instituciones económicas del capitalismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.]
- Wittel, A. (2000) «Network sociality», trabajo inédito, Londres: Goldsmiths College, London University.
- Yar, M. (1999) «Community and recognition», tesis de doctorado en filosofía, Lancaster: Lancaster University.
- Žižek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*, Londres: Verso. [*El sublime objeto de la ideología*, México: Siglo XXI, 1992.]

Zourabichvili, François (1994) *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, París: Presses Universitaires de France. [*Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2004.]

Biblioteca de sociología

Michele Abbate, Libertad y sociedad de masas
Hayward R. Alker, El uso de la matemática en el análisis político
Pierre Ansart, El nacimiento del anarquismo
Pierre Ansart, Las sociologías contemporáneas
David E. Apter, Estudio de la modernización
Peter Bachrach, Crítica de la teoría elitista de la democracia
Brian M. Barry, Los sociólogos, los economistas y la democracia
Reinhard Bendix, Max Weber
Reinhard Bendix, Estado nacional y ciudadanía
Oliver Benson, El laboratorio de ciencia política
Peter L. Berger, comp., Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa oriental
Peter L. Berger y Thomas Luckmann, La construcción social de la realidad
Norman Birnbaum, La crisis de la sociedad industrial
Hubert M. Blalock, Introducción a la investigación social
Luc Boltanski, El Amor y la Justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción
Tom Bottomore y Robert Nisbet, comps., Historia del análisis sociológico
Severyn T. Bruyn, La perspectiva humana en sociología
Walter Buckley, La sociología y la teoría moderna de los sistemas
Donald T. Campbell y Julian C. Stanley, Diseños experimentales y cuasi-experimentales en la investigación social
Morris R. Cohen y Ernest Nagel, Introducción a la lógica y al método científico, 2 vols.
Lewis A. Coser, Nuevos aportes a la teoría del conflicto social
Michel Crozier, El fenómeno burocrático, 2 vols.
Michel Crozier, La sociedad bloqueada
David Easton, Esquema para el análisis político
David Easton, comp., Enfoques sobre teoría política
S. N. Eisenstadt, Modernización. Movimientos de protesta y cambio social
Anthony Elliott, Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva
Mike Featherstone, Cultura de consumo y posmodernismo
Raymond Firth, Elementos de antropología social
Jonathan Friedman, Identidad cultural y proceso global
Robert W. Friedrichs, Sociología de la sociología
Joseph Gabel, Sociología de la alienación
Anthony Giddens, Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas
Anthony Giddens, La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración
Erving Goffman, Estigma. La identidad deteriorada
Erving Goffman, Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales

Erving Goffman, La presentación de la persona en la vida cotidiana
Alvin W. Gouldner, La crisis de la sociología occidental
Daniel Guérin y Ernest Mandel, La concentración económica en Estados Unidos
Jürgen Habermas, Problemas de legitimación en el capitalismo tardío
Edwin P. Hollander, Principios y métodos de psicología social
Irving L. Horowitz, comp., La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills, 2 vols.
Herbert Hyman, Diseño y análisis de las encuestas sociales
Ghita Ionescu y Ernest Gellner, comps., Populismo. Sus significados y características nacionales
Vytautas Kavolis, La expresión artística. Un estudio sociológico
Samuel Klausner, comp., El estudio de las sociedades
Leo Kofler, Contribución a la historia de la sociedad burguesa
William Kornhauser, Aspectos políticos de la sociedad de masas
Scott Lash, Sociología del posmodernismo
Scott Lash, Crítica de la información
Scott Lash y John Urry, Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización
Raymond Ledrut, El espacio social de la ciudad
Daniel J. Levinson y Eugene B. Gallagher, Sociología del enfermo mental
Ronald Lippitt, Jeanne Watson y Bruce Westley, La dinámica del cambio planificado
René Lourau, El análisis institucional
John McKinney, Tipología constructiva y teoría social
James H. Meisel, El mito de la clase gobernante: Gaetano Mosca y la «élite»
Umberto Melotti, Marx y el Tercer Mundo
Robert Michels, Los partidos políticos, 2 vols.
Robert Nisbet, La formación del pensamiento sociológico, 2 vols.
Talcott Parsons, Robert F. Bales y Edward A. Shils, Apuntes sobre la teoría de la acción
John Rex, Problemas fundamentales de la teoría sociológica
Alfred Schutz, El problema de la realidad social
Alfred Schutz, Estudios sobre teoría social
Alfred Schutz y Thomas Luckmann, Las estructuras del mundo de la vida
John Shotter, Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje
Carlos Strasser, La razón científica en política y sociología
Ian Taylor, Paul Walton y Jock Young, La nueva criminología. Contribución a una teoría social de la conducta desviada
Edward Tiryakian, Sociologismo y existencialismo
Leonardo Tomasetta, Participación y autogestión
Stanley H. Udy, El trabajo en las sociedades tradicional y moderna
Charles A. Valentine, La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuestas
Jean Viet, Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales
Max Weber, Ensayos sobre metodología sociológica
David Willer, La sociología científica: teoría y método
Kurt Wolff, Contribución a una sociología del conocimiento
Sheldon S. Wolin, Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político
Irving M. Zeitlin, Ideología y teoría sociológica
Michel Zérafra, Novela y sociedad

Biblioteca de comunicación, cultura y medios

Iain Chambers, Migración, cultura, identidad
Anibal Ford, Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis
Stuart Hall y Paul du Gay, comps., Cuestiones de identidad cultural
David Harvey, La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural
James Lull, Medios, comunicación, cultura. Aproximación global
George E. Marcus y Michael M. J. Fischer, La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas
Denis McQuail, La acción de los medios. Los medios de comunicación y el interés público
David Morley, Televisión, audiencias y estudios culturales
Dennis K. Mumby, Narrativa y control social. Perspectivas críticas
Tim O'Sullivan, John Hartley, Danny Saunders, Martin Montgomery y John Fiske, Conceptos clave en comunicación y estudios culturales
Lucien Sfez, Crítica de la comunicación
Roger Silverstone, Televisión y vida cotidiana
Roger Silverstone, ¿Por qué estudiar los medios?
Nick Stevenson, Culturas mediáticas. Teoría social y comunicación masiva
Eliseo Verón, Conducta, estructura y comunicación. Escritos teóricos

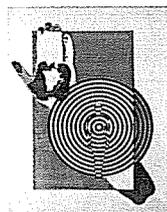
(Viene de la primera solapa.)

otros sujetos. El sujeto se mueve ahora con una actitud natural y una intencionalidad.

Otra dimensión fundamental del análisis de Lash se refiere a la paradoja constituyente de la sociedad de la información, en la cual una máxima racionalidad de la producción tiene entre sus consecuencias la irracionalidad de la cultura consumista. En ese sentido puede hablarse de una sociedad *desinformada* de la información. Su esencia, sin embargo, no es irracional, ya que su unidad operativa es la idea. Desaparecida la posibilidad de una reflexión a distancia, la reflexividad basada en la idea actúa externamente al sujeto, en su circulación a través de redes de humanos y máquinas inteligentes. Ya no es posible, concluye el autor, «salir del flujo global de las comunicaciones a fin de encontrar un punto de apoyo sólido para la crítica. Ya no hay afuera. La crítica de la información está en la información misma».

En su riguroso examen de los desafíos planteados por un orden que, en su novedad, suscita perplejidades, incertidumbres y riesgos, Lash apela a fuentes filosóficas, sociológicas, antropológicas y literarias. Así, los nombres de Husserl, Heidegger, Marx, Weber, Derrida, Garfinkel, Benjamin, McLuhan y Virilio, entre otros, reaparecen una y otra vez en una obra destinada a transformarse en un hito en el campo siempre móvil y fluctuante de la información y las comunicaciones. La imperiosa necesidad de una crítica de este nuevo orden global encuentra en Scott Lash a uno de sus pioneros.

Scott Lash Crítica de la información



La masiva presencia de los flujos globales de la información y las comunicaciones ha disuelto el espacio separado y autónomo necesario para la reflexión y la crítica. La uniformación de la cultura parece detener e invertir un milenarismo proceso de diferenciación. ¿Será preciso, entonces, dejarse arrastrar por la circulación masiva e indiferenciada de imágenes, dinero y objetos materiales y virtuales? Este libro pretende dar una respuesta a esa acuciante cuestión y demostrar que la crítica aún es posible.

Para ejercerse, esa crítica debe tener en cuenta, sin embargo, que la identidad, las prácticas y las asociaciones se organizan hoy a través del medio de la información. En consecuencia, la crítica de la sociedad debe ser crítica de la información. Y esta se convierte a la vez en una crítica del poder, que en nuestros días es informacional. El poder es un nómada que circula en los flujos y las redes.

Gracias a un análisis riguroso y exhaustivo que abreva en las mejores fuentes filosóficas, antropológicas, sociológicas y literarias, esta nueva obra de Scott Lash está destinada a convertirse en una referencia ineludible en el campo disciplinario de la información y las comunicaciones.

«En la era de la información no hay "más allá". No obstante, el orden de la información produce su propia crítica reflexiva. Este libro es una muestra de que la teoría crítica no ha muerto: ¡un deslumbrante despliegue de ideas!», Ulrich Beck.

SCOTT LASH es profesor de sociología y director del Centre for Cultural Studies del Goldsmiths College de la Universidad de Londres. Amorrortu editores ha publicado dos de sus libros, *Sociología del posmodernismo* (1997) y *Economías de signos y espacio* (1998, escrito en colaboración con John Urry).

Cubierta: «Gestaltungsübung (Ejercicio de diseño)» de Hajo Rose (1931), © VG Bild-Kunst, Bonn 2005.

Amorrortu/editores

ISBN 950-518-188-4



9 789505 181889

Cubierta: Diseño A