

colección **fragua comunicación**

Daniel H. Cabrera

Comunicación y cultura como ensoñación social

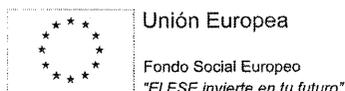
Ensayos sobre el imaginario neotecnológico

EDITORIAL
fragua

MADRID MMXI

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos sin el permiso por escrito del Editor y del Autor.

Esta obra ha sido publicada con la ayuda del grupo de investigación consolidado H45 Riff Raff, pensamiento, cultura y estética.



Director de la colección: Ignacio Muñoz Maestre

Diseño de Colección: PEDRO J. CRESPO, Estudio de Diseño Editorial.

© by el autor, 2011.
© Editorial Fragua
c/ Andrés Mellado 64. 28015 Madrid
Tlf. 915 491 806 y 915 442 297
Fax. 915 431 794
E-mail: pedidos@editorialfragua.com
www.editorialfragua.es

ISBN: 978-84-7074-416-7 (formato papel)
ISBN: 978-84-7074-417-4 (formato e-book)

Depósito Legal: M-13311-2011

*A Ceci por su fortaleza y su amor.
A nuestro Baltasar porque todo lo ilumina.*

Agradecimientos

El proceso del que este producto es resultado estuvo acompañado y alimentado por diversas personas e instituciones.

En primer lugar quisiera agradecer al *Instituto de Filosofía* de la Universidad Veracruzana de México y al compañerismo de sus integrantes que estimularon algunos de los temas aquí abordados durante dos importantes años que permanecí allí.

A los compañeros del Departamento del *Lingüística General e Hispánica* y del *Grado de Periodismo* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza por su complicidad, su apoyo constante y por su ejemplo de compromiso académico.

Quiero agradecer la lectura y sugerencias realizadas a diferentes partes de este libro por Javier L. Cristiano (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Conicet-CEA, Córdoba, Argentina); José Luis Rodríguez García (Departamento de Filosofía, Universidad de Zaragoza); y a Celso Sánchez Capdequí (Departamento de Sociología, Universidad Pública de Navarra) a quien agradezco además la generosidad para escribir el prólogo.

Índice

Prólogo. Imagen de la crisis, crisis de la imagen.....	13
Introducción. Comunicación: semafórica, onorismo y ensayo	19
<i>Semafórica y metafórica del imaginario.....</i>	<i>21</i>
<i>Señales en los límites de lo tecnológico.....</i>	<i>24</i>
<i>Comunicación y ensoñación.....</i>	<i>25</i>
<i>Ensayo como dramaturgia</i>	<i>28</i>
<i>Ensayo como fuego y destellos</i>	<i>30</i>
<i>Comunicación: ensoñación y ensayo</i>	<i>31</i>

PRIMERA PARTE:

Territorios y señalizaciones fronterizas del imaginario neotecnológico

1. Sobre las promesas y la neutralidad de las TICs.....	37
<i>La tecnología cumple —casi siempre— lo que promete</i>	<i>38</i>
<i>Las promesas del sistema tecnológico</i>	<i>40</i>
<i>Neutralidad.....</i>	<i>41</i>
2. El imaginario de la telefonía móvil	42
<i>El móvil y la sociedad líquida</i>	<i>42</i>
<i>Marketing y ensoñación.....</i>	<i>44</i>
<i>¿Móvil o celular?.....</i>	<i>46</i>

<i>El artefacto: de la novedad al olvido</i>	48
<i>Significaciones imaginarias de la tecnología móvil</i>	50
<i>Adaptabilidad y conectividad</i>	55
<i>La comunicación entendida como contacto</i>	59
<i>Los desconectados ¿eutanasia social?</i>	60
3. Ensoñaciones de lo ilimitado y de la velocidad	63
<i>La técnica como superación de los límites</i>	63
<i>Los límites y el avance moderno</i>	66
<i>Lecciones de un especialista en descensos</i>	70
<i>Estrellarse contra el suelo</i>	73
<i>Basurales y residuos</i>	75
4. La oscuridad y lo subterráneo social	78
<i>Mundus y socialidad</i>	79
<i>Imaginario cultural: depósito y reducto</i>	82
<i>Imaginario social: fuente y matriz</i>	85
<i>El infierno y el sentido</i>	87
<i>Interpretar: descender al infierno</i>	90
<i>El basurero, el averno y la profundidad abisal</i>	94
5. El que huye no mira atrás	98
<i>Modernidad y atrás</i>	98
<i>La prohibición de volver la mirada</i>	100
<i>El pasado está delante, el futuro detrás</i>	102
<i>El atrás y el giro benjaminiano</i>	104
<i>El pasado y la mirada del Ángel de la historia</i>	107
<i>El tren del progreso no tiene atrás</i>	110
<i>El atrás, desde donde proceden la necesidad de la memoria y la justicia</i>	113
6. Sueños de miedo y monstruosidad	115
<i>Las tecnologías modernas y el miedo</i>	115
<i>Imaginario social y miedo</i>	117
<i>Las tecnologías como imaginario social</i>	119
<i>La técnica como creación monstruosa</i>	121

<i>Miedo y monstruosidad: los límites de la acción</i>	122
<i>La tecnología como fuente de temor</i>	123
<i>Gólem vs. Frankenstein</i>	127
<i>Paríso y destierro o el alma de la tecnología</i>	131
<i>Los monstruos no tienen nombre o ¿a qué le teme el sistema tecnológico?</i>	133

SEGUNDA PARTE:

La educación, desafío del imaginario neotecnológico

7. La educación en la sociedad tecnológica del riesgo	139
<i>La educación y las nuevas tecnologías</i>	139
<i>Experiencias educativas y sociedad tecnológica</i>	141
<i>La realidad cotidiana de las nuevas tecnologías</i>	143
<i>Instrumentos neutros para el uso y factor determinante de la transformación social</i>	145
<i>El consumo de los individuos, el sentido de la sociedad</i>	146
<i>Sociedad de la información, sociedad del riesgo</i>	148
<i>Educación, política y autonomía</i>	152
8. La Universidad o sobre la formación de los humanos como recursos flexibles, conectables y móviles	156
<i>Pensar el imaginario de «Bolonia»</i>	157
<i>«La Sorbona 1998»: la instauración del Espacio Europeo de Educación Superior</i>	157
<i>«Bolonia 1988»: universidad y conocimiento</i>	162
<i>«Bolonia 1999»: una «moneda común» para la movilidad y la empleabilidad</i>	165
<i>La movilidad como obediencia a los dictados del GPS</i>	167

TERCERA PARTE:

Imaginario social, comunicación y nuevas tecnologías

9. Imaginario social y comunicación	173
<i>El funcionalismo de los estudios sobre el contenido de los medios</i>	174

<i>El análisis de los productos culturales en clave de imaginarios sociales</i>	181
<i>El imaginario y el discurso mediático</i>	185
<i>La interpretación y el pensamiento crítico</i>	187
10. Nuevas tecnologías e imaginario social:	
una aproximación	190
<i>El nombre y sus referencias</i>	192
<i>El nombre propio, las creencias y las promesas</i>	194
Antes de continuar	
11. Comunicación: ensoñación y oniromancia	199
<i>Sueño y onirismo</i>	202
Bibliografía	209
Notas	221

Prólogo

Imagen de la crisis, crisis de la imagen

La crisis ha venido y todo apunta a que lo ha hecho para quedarse. Su virulencia ha hecho despertar a la sociedad de una vida excesivamente autocomplaciente, próxima a la plenitud en un mundo, queramos que no, siempre poblado de resistencias y trabas para la realización de las ensoñaciones humanas. De súbito se han erosionado los cimientos frágiles hilvanados con ficciones virtuales y futuros inexistentes y los actores han sido golpeados por una realidad tozuda y áspera encargada de recordarles sus límites connaturales. Sin lugar a dudas, el espacio social donde mayor y más grave alcance adquiere la crisis es el económico por lo desgarrador de sus efectos para miles y miles de biografías rotas y para el vínculo social que tiende al desgarro y al conflicto. La atención de responsables políticos, analistas sociales y opinión pública se centra mayormente en ella por el sufrimiento lacerante que expresa y urge atajar sin dilación.

Sin embargo, la urgencia en la acción política no basta por sí misma. Si no se quieren cometer en el tiempo venidero errores como los que nos ocupan se necesitan análisis e investigaciones que recojan los diferentes elementos de nuestro tiempo que han contribuido a la gestación del monstruo de la crisis. Falta reflexión serena, reconstrucción de los episodios que han desembocado en este presente doloroso, crítica rigurosa de responsables y afectados y, por último, alternativas y respuestas que hagan pensar cooperativamente en otro de marco de

convivencia. Es la hora de la gestión política y de los acuerdos entre las diferentes sensibilidades sociales. Pero también la voz de la academia debe escucharse y abrirse paso en un escenario demasiado acostumbrado a actuar desde la inmediatez, los movimientos reactivos y los primeros planos.

En este sentido, el libro de Daniel H. Cabrera, titulado *Comunicación y cultura como ensoñación social*, viene a dar respuesta a esta necesidad de ofrecer explicación desde las causas que han fomentado la espesa capa de niebla y confusión que cubre el actual marco de convivencia. El autor, docente en la Universidad de Zaragoza e investigador avezado y reputado en el terreno fronterizo entre las ciencias sociales y las ciencias de la comunicación, detiene su mirada en esa zona evanescente donde brotan los sueños y el modo de soñar que activa los comportamientos sociales de nuestro tiempo. Su punto de mira atiende a la consistencia de los hechos desde la raíz del hacer social, la imaginación humana, entendida por el autor como la condición de posibilidad de cuanto ocurre y está ocurriendo. Sin embargo, la constatación descriptiva de los hechos no basta para la buena práctica sociológica. Un análisis exhaustivo que pretenda ofrecer diagnóstico y respuesta social ha de recaer en fuerzas que han movido y guiado los actos humanos.

De la mano de autores que han trabajado con éxito y reconocimiento académico esta zona de la vida social, como C. Castoriadis, M. Maffesoli, P. Ricoeur, H. Joas, G. Durand, C. G. Jung, y en especial W. Benjamin, Daniel H. Cabrera presenta un retrato de sociedad con claras señas de identidad, la imagen. Se trata del tótem contemporáneo cubierto de piel virtual, envuelto en narrativas evocadoras de autenticidad expresiva e intensidad emocional y objeto de adoración en templos laicos como los centros comerciales, parques temáticos y exposiciones universales. A lo largo de los primeros capítulos estudia los movimientos fundadores de todo modelo de convivencia en el que el magma originario deviene fuente de sentido y de organización de la experiencia social. La actividad de lo imaginario sintetiza la heterogeneidad de los elementos de la existencia

dando forma a «lo sin-forma» y anunciando sociedad por obra de una creatividad humana que dibuja «nosotros» en el infinito horizonte de la naturaleza. Hasta aquí, el autor incide en «el primero paso» recurrente y periódico con el que el balbuceo del sentido emerge del sinsentido y del caos primordial.

El sello distintivo del trabajo, sin embargo, no es tanto el tratamiento riguroso y atinado de lo imaginario efectuado por el autor, como uno de sus vástagos históricos, la imagen, entendida al modo de eje articulador y organizador de la experiencia cotidiana en el actual *modus vivendi*. Si bien toda forma social es producto de la imaginación humana, no toda forma plasmada históricamente es la imagen tecnológica, televisiva y publicitaria. Daniel H. Cabrera repara en los procesos oníricos que, en terminología blochiana, «preparan» los ideales de nuestro tiempo. No obstante, lo que marca el tono vital del actual marco de relaciones sociales es la ominipresencia de la imagen. Dicho de otra forma, incide no en que soñamos (como todos los habitantes presentes y ausentes de la tierra), sino que lo hacemos con y desde las imágenes técnicas, virtuales y digitales. Si el sueño constituye el primer capítulo de toda narrativa humana, ésta hoy se hilvana y se articula con ayuda de la imagen.

El texto ofrece una magnífica guía para situarse en la sociedad con la mirada puesta en las zonas más habituales y en las más inadvertidas. Tanto foco acaba deslumbrando, tanto brillo tecnológico provoca desmesura en los afanes de la criatura humana, tanto medio de comunicación desemboca en mediatización del entendimiento intersubjetivo. La finura del relato, la evocación de figuras metafóricas y la profundidad en la mirada ofrecidas por el Daniel H. Cabrera en las páginas de este libro convocan a la imagen convertida en núcleo de *una forma de vida*, en baluarte de la gestión de lo cotidiano, en fuerza catalizadora de ilusiones, esperanzas y pesadillas. Su zona de reflexión ya no es la de dos decenios antes volcada hacia los debates centrados en los simulacros, simulaciones, copias, ficciones, etc. De hecho, no prevalece en el trabajo la cuestión de la verdad o verosimilitud, aunque es consubstancial con sus

temas. Su centro de operaciones lo constituye una provechosa y juiciosa microsociología del, a su vez, macro-imperio tecnológico y virtual: qué hacen los actores con las imágenes, qué lugar ocupan en sus vidas, cómo afectan a sus prácticas cotidianas, cómo las incluyen en sus emociones, cuál es su aportación a los nexos con los otros.

De esta suerte, la publicidad, la información, el marketing, el consumo, el ocio, constituyen los relatos del hombre de hoy con los que éste imagina sus esperanzas, su noción del tiempo futuro, su inmediatez y su porvenir, en definitiva, sus motivaciones. La sofisticación tecnológica con sus narrativas se encuentra atravesada por sueños que estimulan el actuar humano. La omnipresencia de la máquina no es una cuestión de cálculo, beneficio o eficacia. No responde sólo a un intento de dominar el mundo. No evoca necesariamente sospecha y recelo. Antes bien, comparece como un hecho social, de manufactura humana, con el que las biografías individuales pueden hacer cosas en sus entornos más próximos.

Aunque, como afirma el autor, el disfrute privado y aislado de las bondades de la maquinaria tecnológica y su adaptación a las ensoñaciones más caprichosas y temerarias, puede desembocar en unas prácticas generadoras de desigual acceso a los recursos materiales y, sobre todo, una desmesura con efectos trágicos derivada de una ausencia de límites en sus usos y abusos. El componente plenipotenciario que brinda la imagen debido a su capacidad de poner el mundo a disposición del individuo inflama los ojos, privilegia los momentos de sensación expansiva y lúdica, acentúa la experimentación corporal, visual y emocional con las cosas.

El tono de la época transido de potencialidad tecnológica es el de la ingravidez. Los actores se diluyen en un cableado virtual que vence las fronteras del espacio y del tiempo. La imagen transporta y prolonga la emoción, el anhelo y la experiencia. No parecen atisbarse impedimentos ni límites a nuestras apetencias. Su permanente contacto con este recurso realza *la levedad* en nuestros hábitos y hace olvidar todo eso que «pesa», que consta de «gravedad», que «manda hacia abajo» la inercia

consistente en una vida flotante, como, por ejemplo, la mera materia corporal, el respeto a las normas y regulaciones de la sociedad, el dolor y el sufrimiento humano, el desgarramiento producido por un modelo de convivencia donde todo es posible, entre otras cosas, por la ausencia de señales y controles en la convivencia social

Urge, por ello, la luz y los taquígrafos de la política, un espacio de encuentro donde nos visibilizamos los unos a los otros y regulamos el tráfico social. Ello es factible si, al mismo tiempo, el proceso educativo no renuncia a la forja de espíritus capaces de hacerse cargo de su dimensión profesional pero también formativa en la que cada actor se juega su proceso de realización personal y maduración moral. Como dice Cabrera, el Espacio Europeo de Educación Superior, el también llamado Plan Bolonia, ha de trascender las habilidades técnicas que saben del «cómo». No en vano, este tipo de conocimiento, sin la complementaria atención a las cuestiones del «qué» y «para qué» de tanto medio técnico y tan escaso sentido en su manejo y empleo social, anuncia nuevas cegueras y peligros.

Este libro ofrece una invitación a neutralizarlos. Avisa que todo es producto de un mito, el del *pancomunicacionismo*, y recuerda que la comunicación sensata y fecunda en lo social no ha de olvidar poner voz a la ensoñación fundadora, *comunicar con ella*, ponerla al servicio de la autonomía y el bienestar de la sociedad global: *vivir desde la libertad el destino de nuestro tiempo*.

Celso Sánchez Capdequí
Departamento de Sociología
Universidad Pública de Navarra

Introducción

Comunicación: semafórica, onorismo y ensayo

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

Lupercio Leonardo y/o Bartolomé Leonardo Argensola,
A una mujer que se afeitaba y estaba hermosa, s. XVI-XVII

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

Homero y Virgilio Expósito,
Maquillaje (Tango), s. XX

Un pequeño grafiti de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza desde hace casi dos años afirma «seamos realistas!» y a continuación, con letra que evidencia otro autor, se responde «prefiero ilusionistas». La energía gráfica del primero, escrito con trazos gruesos, letras impresas mayúsculas y con un signo de admiración, contrasta con la sencillez del trazo simple del segundo. El uso de la palabra «ilusionista» en contraposición a «realista» sorprende y resulta interesante.

Un autor ha utilizado una exhortación en primera persona del plural para el realismo y la respuesta destaca una preferencia y un deseo en primera persona del singular, el ilusionismo, con un estilo gráfico fantasmal que parece reforzar la timidez de su anhelo.

Nada de idealismo y de ideales como se sostenía en las décadas de los 60 y los 70 del siglo pasado. Hoy se prefiere la ilusión: la capacidad de ilusionarse y las ilusiones gestadas. Los ideales y la ilusión parecen oponerse porque el primero se relaciona con las ideas y con una racionalidad, mientras el segundo con la fantasía e incluso la alucinación. El idealismo —como el realismo— acepta la discusión acerca de la verdad, el ilusionismo apuesta por el deseo, la confianza y posiblemente, por lo divertido. Vivimos en un mundo donde los ideales se muestran vacíos y huecos, como una impostura para sostener de cara a la galería.

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

La confusión viene cuando se piensa que a los jóvenes solo les interesa lo divertido. Ellos parecen querer otra cosa, ilusión, es decir, esperanza y capacidad de imaginar. El «realismo» y su hermano el «idealismo» no proporcionan esperanzas, ni capacidad de imaginar porque parten de un estado de cosas como una ley a la que hay que obedecer para conseguir el éxito (profesional, personal, etc.). La defensa de la *ley de la realidad* no

atrae a todos en tiempos normales y mucho menos en épocas de crisis donde se desnudan los intereses del sistema social y el lugar que ocupan los individuos en él.

Pretendo enfocar algunas ilusiones relacionadas con las nuevas tecnologías que producidas sistemáticamente dialogan con la imaginación social creando un tipo particular de sociedad. No discuto la verdad de las ilusiones sino su lugar en la imaginación, el pensamiento, las decisiones y el hacer de la gente. «Ilusiones» es una de las maneras de nombrar lo que las teorías sociales entienden como imaginario social y que a los fines de la interpretación llamaré ensoñación social. Para ello hay que comenzar destacando las señales y los caminos del viaje al que la lectura invitará.

Semafórica y metafórica del imaginario

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

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

Chappe, una manera de transmitir órdenes y mantener el control del país (cfr. Mattelart, 1995:71ss.).

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

La palabra semáforo ayuda a pensar la relación entre el signo y su transporte y con ello, la correspondencia entre la comunicación y la distancia. Posiblemente esta correspondencia sea parte de la comprensión de la comunicación desde la idea del transporte de soportes materiales con lo cual se puede interpretar que lo que se transporta (mensajes, signos, símbolos, etc.) sale de un punto y llega otro. Y así imaginar una relación de exterioridad entre los mensajes transportados y los puntos de salida o emisores y los de llegada o receptores. Tal vez por ello, la definición de información proveniente de la industria telefónica (la célebre «teoría matemática de la información» de Claude Shannon) aparece triunfante en la comprensión del fenómeno de la comunicación del siglo XX y XXI.

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

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

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

Señales en los límites de lo tecnológico

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

F. T. Marinetti, *Manifiesto Futurista*

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

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

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

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

Comunicación y ensoñación

«La radio es en verdad la realización integral, la realización cotidiana de la psique humana. El problema que se presenta no es pura y simplemente un problema de comunicación... la radio se encarga de presentar lo que es la psique humana»

Gaston Bachelard, *El ensueño y la radio*

Hay un momento para el ser humano en el que se amortigua el espacio y con él todos los límites y limitaciones, en el sueño. Cuando dormimos, comenta Gaston Bachelard, el espacio pierde «sus estructuras, sus coherencias geométricas. El espacio en que vamos a vivir nuestras horas nocturnas ya no tiene lejanía» (Bachelard 2005:198). En el sueño se produce la síntesis/con—fusión del sujeto y la «realidad». Esa misma fusión se experimenta, por ejemplo, en la ficción televisiva, cinematográfica o en los videojuegos, pero también en toda experiencia de mediación simbólica comunicativa. Manuel Castells llamó a esto «la cultura de la *virtualidad real*»:

«un sistema en el que la realidad misma (esto es la experiencia material/simbólica de la gente) es capturada por completo, sumergida de lleno en un escenario de imágenes virtuales, en el mundo del hacer creer, en el que las apariencias no están sólo en la pantalla a través de la cual se comunica la experiencia, sino que se convierten en la experiencia» (Castells 1996:449).

La sociedad hipercomunicada en la que vivimos puede definirse, siguiendo a Walter Benjamin, como la época del sueño como fenómeno colectivo (cfr. Benjamin, 2005). No se trata sólo de que el «sueño impregna la vida de una cultura como las fantasías de la noche dominan la mente del que duerme» (Mumford 1998:44). *La sociedad vive una ensoñación cuyas imágenes y símbolos son diseñados y producidos en y a través del sistema de comunicación social.*

La cultura de masas, la cultura de siglo XX y XXI, está entrelazada de imágenes, ficciones, deseos y metáforas producidas en y a través de la comunicación técnicamente mediada. La comunicación es el espacio donde el imaginario social se expresa dejando ver las creencias, sueños y esperanzas de la sociedad.

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

Estamos en la era de la proliferación al infinito de la fantasía colectiva a través de una multiplicidad de obras «creativas»: publicidad, cine, periodismo, diseño, artes, arquitectura, marketing, juegos interactivos, etc. Los productos culturales en tanto forman un sistema cultural son mucho más que simples objetos. Un halo los envuelve y sólo por esa aureola siguen vivos en la vida social. Los aparatos neotecnológicos se mantienen vivos en la sociedad a causa de su realidad simbólica y no por su funcionalidad o su utilidad. Su pertenencia al mundo de las creencias y esperanzas colectivas hace de las nuevas tecnologías lo que la sociedad cree que son.

Vivimos en la época de la producción sistemática del sueño colectivo a través de un saber y una técnica específica. El marketing —en el sentido amplio de su definición y oficio— es

el saber y la práctica acerca de la producción de las creencias, esperanzas y ensoñaciones de los sujetos. Los individuos de las sociedades modernas creen, esperan, imaginan y sueñan asistidos social y sistemática por imágenes a través de la comunicación. Y ese hacer creer, esperar, imaginar y soñar acaba creando el hacer de los individuos y de la sociedad (cfr. Castells 1996: 452).

Interpretar este modo de ser de la comunicación y de la sociedad contemporánea exige comprender la ensoñación colectiva desde un onirismo que no se reduzca el imaginario social a representaciones ideacionales ni a ideas de un determinado grupo dominante. No solo se trata de representaciones sino también de afectos, deseos y emociones. No sólo son ideas sino también imágenes, símbolos y arquetipos. No solo los produce un grupo dominante hay también negociación simbólica. No sólo hay imposiciones violentas sino persuasión, seducción y fascinación. El imaginario social tiene una dimensión radical, irreductible e inagotable cuyo constante fluir no puede reducirse a producciones culturales y sociales concretas.

La hipótesis del imaginario —de la capacidad humana de creación— (cfr. capítulo 9; Cabrera 2006:25-85 y 2008: 15-34) supone a un sujeto solo parcialmente dueño de sus acciones. Un sujeto productor de sus ensoñaciones y un sujeto-sujetado al incesante fluir desfuncionalizado de su imaginación. Imaginario y ensoñación suponen un sujeto y una humanidad instalada en el límite entre el automatismo y la autonomía. La vida humana es una batalla nunca definitiva entre el yo y lo/s otro/s; entre el hablar y el ser dicho; entre actuar y ser actuado, en definitiva entre imaginar y soñar o ser imaginado y soñado. La ensoñación es ese terreno liminal que como el amanecer y el atardecer no se decide la conciencia y lo no consciente.

Ensayo como dramaturgia

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

Harold Bloom, *Ensayistas y profetas*

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

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

El ensayo tiene una relación con el análisis de la realidad social muy diferente al que tienen otros géneros académicos y universitarios. El ensayo se alimenta de lo cambiante, lo vivo, lo que individualiza, lo que distingue, y en todo ello, descubre una chispa de inmortalidad que puede conducir a las puertas del pensar. La vitalidad de lo social encuentra en el ensayo una posibilidad de expresión porque sólo él puede servir a la historicidad de lo humano.

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

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

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

Ubicados frente a una trayectoria el objetivo de todo ensayo consiste en abrir la/s posibilidad/es de imaginar nuevas formas de socialidad y de humanidad, por ello se preocupa por agrietar el espacio, de hacer un lugar para la negación de lo aparentemente necesario e imposible de cambiar. De esa manera la negación posiciona al sujeto ante sí mismo y ante otros no

sólo en su pura negatividad sino también, y sobre todo, en su capacidad de crear nuevos mundos porque el alimento de la voluntad es la imaginación que conduce a la acción humana hacia la creatividad y la creación.

Ensayo como fuego y destellos

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

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

El manual o el texto académico buscarían definir el fuego, describir el entorno iluminado y responder a la pregunta de cómo nos podemos adaptar a la nueva situación de calor, alimento y luz. Se lo suele llamar «profundizar en un tema». Dicho así la metáfora de lo profundo en referencia al pensamiento no es bienvenida, sin embargo, como se verá más adelante, lo profundo y el pensar tiene una relación muy importante que, creo, no suele plantearse. Más que profundizar el ensayo da vueltas alrededor, estudia la escena y se llena de las chispas que

saltando desde el fuego llaman la atención del espectador con su breve existencia lumínica, su característico chasquido y sobre todo, a quién se acerca, con una pequeña quemadura que, aún sin dejar una marca, provoca una reacción refleja porque no hay auténtico acercamiento al fuego sin alguna quemadura. El ensayo fija su mirada en esas chispas en la forma de frases, de imágenes, de metáforas y de palabras reconsideradas.

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

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

Comunicación: ensoñación y ensayo

El presente libro se compone de un conjunto de ensayos escritos en los últimos años y publicados en revistas científicas de México, Argentina, España e Inglaterra. Reescritos casi en su totalidad y presentados en conjunto muestran las ideas e hipótesis aquí expuestas apuntando a *comprender la comunicación como el espacio clave de la institucionalización, mantenimiento y cambio de las creencias, la memoria y las esperanzas de la socie-*

dad. De allí que el desarrollo de deseos, emociones y afectos de los individuos y de la sociedad compita con la constitución de las ideas y las representaciones de la sociedad, del tiempo y del espacio. En definitiva, *comprender la comunicación es un modo de esclarecer el por qué la sociedad contemporánea hace lo que hace*.

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

La modernidad que había arrinconado a la comunicación al espacio de la razón y de la información (cfr. Mattelart 1995 y 2002) señaló los límites de lo decible con semáforos de racionalidad, de información, de orden y de progreso, arrinconando lo inconmensurable y lo ilimitado como *lo otro* de la comunicación. Intentaremos mostrar que como consecuencia de ello, la moderna limitación —establecimiento de límites— de los saberes se esfuerza por alejar el fenómeno y el estudio de la comunicación del enfoque humanista centrándolo, casi exclusivamente, en una perspectiva de las ciencias sociales entendida como búsqueda de «modelos explicativos» del «comportamiento social». Sin embargo, quién mejor ha entendido la realidad y la importancia de la comunicación ha sido el marketing que la define y utiliza como herramienta clave de «conquista de la mente» de los individuos centrándose en los aspectos emocionales y en las creencias de la sociedad. Por ello *el saber y la técnica mercadotécnica constituye un objeto privilegiado de reflexión sobre el ser y el hacer de la sociedad actual*. El presente ensayo se centra en las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas sociales orquestadas por el marketing sobre el magma de significaciones que rodea la cuestión de la técnica desde sus inicios históricos.

El lector encontrara en estos escritos constantes referencias a discursos donde se reseñan a las nuevas tecnologías promocionando un tipo de relación del hombre con el mundo y por lo tanto, un modelo de sociedad. Los discursos (publicitarios,

cinematográficos, televisivos, etc.) proporcionan las nuevas tecnologías y con ellas muestran un camino por el que la sociedad «debe» pasar. Una inquietud recorre la reflexión porque allí donde las referencias a las nuevas tecnologías muestran un camino parece imponerse, imperceptiblemente, un destino.

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

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

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

Las espacialidades simbólicas promovidas —ilimitado, arriba, adelante, móvil, velocidad, etc.— son expresiones del yo moderno centrado en la racionalidad (científica tecnológica), en la cultura euroamericana (Europa y americana del

norte) o el occidente civilizado, en el hombre masculino, etc. Todas estas expresiones del yo tienen su mejor imagen y metáfora en un universo centrado en el ombligo y los genitales del hombre tal como lo expresa el célebre dibujo de las proporciones de Vitrubio-Da Vinci.

* * *

El presente texto se compone de tres partes. En la primera se analiza los territorios del imaginario neotecnológico desde las promesas y la neutralidad pasando por la movilidad y la conexión, los espacios subterráneos y traseros, y terminado con el miedo y la monstruosidad. Apuesto a dejar que las metáforas nos enseñen el camino hacia donde conducen las promesas asociadas a las nuevas tecnologías y así intento dibujar el escenario y la escena que integramos en tanto somos imaginados *en y por* las tecnologías.

En la segunda parte se reflexiona sobre la relación entre la formación de las creencias, la memoria y las esperanzas de la sociedad por un lado, y el importante papel de la educación, por el otro. Se defiende la idea de que sin una apuesta por la educación no hay posibilidades de cambio de la situación social. En particular se trata de discutir la educación universitaria entendida como «capitalismo académico» según la expresión de Sheila Slaughter y Larry Leslie.

En la tercera parte se comentan dos conceptos básicos que no están suficientemente explícitos en el texto y que considero necesarios aclararlos —aunque sea brevemente— dada la mala interpretación a la que puede conducir.

PRIMERA PARTE: Territorios y señalizaciones fronterizas del imaginario neotecnológico

Sobre las promesas y la neutralidad de las TICs

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

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

Para decirlo claramente: cuando se acusa a las tecnologías de los efectos negativos se dice que son neutras, ni buenas ni malas en sí mismas, y que todo depende de su uso; pero cuando se

las promociona se las reconoce con un amplio potencial para cambiar la vida de las personas, la empresa, la educación, el tiempo libre, etc. En qué quedamos ¿son neutras o cambiarán la vida de la sociedad? Yo diría que sin dudas se tratan de una promesa de cambio, la neutralidad es un discurso para los que tienen miedo y sobre todo para los críticos.

La tecnología cumple —casi siempre— lo que promete

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

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

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

Si un aparato hace lo que prometió (enviar un mensaje a otro continente sin costos, por ejemplo), el usuario «quiere más», quiere ver realizada otra promesa (por ejemplo, ver la cara del hijo en otro país) y... la promesa se cumple. ¡Las tecnologías cumplen lo que prometen! Ellas realizan lo que el usuario quiere, y el usuario quiere lo que pueden solucionar las tecnologías. La única condición es que a cada aparato que

se posee hay que comprarle algunos complementos o en su caso, el modelo más avanzado. De esta manera un aparato, por pequeño que sea, es la puerta de acceso al sistema tecnológico completo (a otros aparatos, otros servicios, otros usos, etc.). Así el usuario accede a un conjunto de habilidades manuales, visuales, auditivas, a una modalidad del lenguaje y vocabulario, a nuevos modos de trabajar, pensar e imaginar y a nuevas relaciones sociales, con la naturaleza, con el tiempo y el espacio. ¡Nada más que ello!

Entre la facilidad de sus usos y la efectividad de sus resultados se juega la definición de las nuevas tecnologías caracterizada por la «evidencia» de sus resultados y la «invisibilidad incomprensibles» de sus procesos. Nada más fácil que enviar un *sms* o un *email*, nada más difícil de comprender que los principios científicos y los procesos tecnológicos que se ponen en juego. El resultado ya lo conocemos, lo expresa de una manera inequívoca el usuario temeroso o desconfiado cuando se comunica presionando la tecla *enter* o *send* y afirma ¡parece magia!

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

Las promesas del sistema tecnológico

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

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

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

sino en tanto instante de un continuo temporal homogéneo y vacío.

- b) *Un mundo «sin afuera» y el imperativo de conexión continua e instantánea.* Las nuevas tecnologías conllevan el imperativo de la conexión continua. Resulta inconcebible tener un móvil apagado o no responder las comunicaciones electrónicas. Tener un aparato de comunicación implica la necesidad de estar conectado permanentemente y, como prueba de ello, responder instantáneamente. El imperativo de conexión tecnológica parece obligar a estar enchufados permanentemente a la red social. De allí el imperativo de «estar en contacto» donde se sobreentiende la relación humana como conexión. No se habla de comunicarse, ni de informarse, sino de estar «conectado» y «en contacto». Movilidad y conectividad son los valores supremos de esta fase de la existencia social que puede llamarse: la sociedad de la libertad conectada. No hay afuera, todos estamos en *el ilimitado adentro de lo tecnológico*.

Neutralidad

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

El imaginario de la telefonía móvil

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

Julio Cortázar¹

El móvil y la sociedad líquida

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

No es casualidad que sea una campaña publicitaria de móviles la que acierte de esta manera. En primer lugar, porque la

publicidad y el marketing constituyen los ámbitos por excelencia que definen las imágenes y los símbolos articuladores de las creencias colectivas que impregnan y toman cuerpo en los sueños y esperanzas de la sociedad. En segundo lugar, el móvil es uno de los objetos que por un lado, se ha familiarizado muy rápidamente en la mayor parte de las sociedades del mundo (en 10 años de comercialización en Europa hubo más líneas que habitantes y su crecimiento en África superó el 550 % entre 2003 y 2008) y que, por el otro, pasó casi desapercibido para las ciencias sociales (y en especial para la sociología) hasta hace muy poco tiempo.

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

Los países donde más rápidamente se familiarizaron con ésta tecnología —Finlandia, Suecia, Noruega, Japón, Hong Kong, Taiwán, Reino Unido, Estados Unidos de América, entre los principales— han realizado los primeros estudios superando la fase descriptiva y avanzando algunas hipótesis sociológicas y comunicológicas muy interesantes para su comprensión (cf. por ejemplo, Myerson 2001, Katz, J.E. 2002; Katz, J.E., Aakhus, M 2002; Rheingold, H. 2004; Ito, M; Okabe, D.; Matsuda, M. 2005, McGuigan, J. 2005). Sin embargo, las investigaciones referidas al ámbito de habla castellana hace muy poco ha superando el estadio descriptivo.

Defiendo la idea de que el móvil constituye un símbolo esencial de la sociedad actual definida por las ciencias sociales desde la fluidez y la movilidad como una de sus características fundamentales. En este sentido, el móvil como clave simbólica de la sociedad significa movilidad total —como metáfora de la libertad— y conexión continua —en tanto metáfora de la socialidad contemporánea— tanto en la dimensión microsocial (experiencia e interacción de los individuos) como en la macrosocial (organización de la sociedad). De acuerdo con

esta interpretación quisiera esbozar algunas líneas en torno a la *realidad social* del teléfono móvil como crucial para la época. Para ello me apoyaré fundamentalmente en la publicidad, en las estrategias de marketing y en la experiencia narrada de usuarios.

Marketing y ensoñación

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

El análisis de los productos publicitarios de las nuevas tecnologías desde el punto de vista social tiene la obligación de considerarlos muchos más o de muy diferente manera a como suele hacerse en sociología donde se los caracteriza, por ejemplo, de «exageración profética» y «manipulación ideológica» (cf. Castells 2000:60). La publicidad es la verdad. Quiero decir, la publicidad muestra y dice lo necesario para actuar. No se tratan de verdades lógicas, epistemológicas u ontológicas sino de verdades pragmáticas, es decir, creencias que dan coherencia y estimulan la acción. Como afirma Castoriadis, «lo que la psique y la sociedad desean y necesitan no es el saber sino la creencia» (Castoriadis 1998c:163). Lo decisivo tanto de lo expresado en las publicidades (implícitas —los textos de promoción, por ejemplo, los de Bill Gates— o explícitas —las campañas publicitarias de los productos—) como en las profecías no es que se cumplan sino que dan esperanza y confianza para motivar la acción. La confianza es el requisito fundamental para que la tecnología funcione no sólo como aparato sino sobre todo, como sistema técnico. El fin de la publicidad y de las estrategias de marketing es el funcionamiento de la *tecnología* como sistema social.

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

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

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

Una sociología de la comunicación es, ante todo, una «ciencia de la información». Es decir, insisto, un estudio sistemático

co de los modos en los que se da forma a la cultura en tanto sueño colectivo. En este sueño el estudio del consumo tiene un lugar especial (cf. Sánchez Capdequí 2004:314-332). Consumo entendido, a la vez, como experiencia cotidiana y como estrategias empresariales y comerciales (de venta, promoción, marketing, publicidad, etc.). De las múltiples maneras de enfocar la investigación, una posibilidad consiste en concentrarse en aquellos símbolos e imágenes que anudan la experiencia cotidiana con las estrategias comerciales. El teléfono móvil o celular constituye una de estas imágenes de consumo² que permiten comprender la sociedad actual. Dicho de otra manera, «el móvil es en sí mismo un símbolo, un oscuro objeto de deseo y un signo de los tiempos» (McGuigan, 2005:46).

¿Móvil o celular?

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

de los aparatos que se ha naturalizado en muy poco tiempo en la sociedad contemporánea.

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

Contrariamente a lo que dice la experiencia, la telefonía móvil tiene unos pocos años. El primer radioteléfono lo introdujo Martin Cooper, empleado de la compañía Motorola, en Estados Unidos en 1973. Pero sólo en 1979 pareció el primer sistema comercial en Tokio por la compañía NTT. Los países nórdicos en 1981 introdujeron un sistema celular similar y en 1983 se puso en operación del primer sistema comercial en la ciudad de Chicago. En todos estos casos la telefonía móvil apareció como una alternativa a la telefonía inalámbrica convencional. Cuando su éxito comenzó a saturar el servicio hubo necesidad de implementar otras formas de acceso múltiples al canal y transformar los sistemas analógicos a digitales. Para separar una etapa de la otra de esta evolución se habla de «generaciones».

La primera generación (1G) de móviles, como se destacó, data de comienzos de los ochenta y se caracterizaba por ser analógica y sólo para transmisión de la voz. La calidad de los enlaces y la velocidad de transmisión era muy baja, y tenían poca capacidad y seguridad. Además eran caros, lo que los convertía en artículos para un pequeño grupo de la sociedad. La

segunda generación (2G) arribó hacia 1990 y se caracterizaba por ser digital. En 1992 comenzaron en España las primeras pruebas de la telefonía móvil digital, en 1994 se la promocionó y recién en 1995 se la lanzó comercialmente. Esta tecnología soporta velocidades de información más altas por voz y permite servicios auxiliares como fax, y, sobre todo, SMS (Short Message Service). Pero sólo se limita a transmisión de datos.

La tercera generación (3G), iniciada hacia 2005 con el estándar 2,5G de puente, tiene como característica la convergencia entre voz y datos con acceso inalámbrico a Internet. La 3G soporta velocidades más altas de información gracias a su gran ancho de banda y tiene aplicaciones más allá de la voz, tales como audio, video, videoconferencia, acceso rápido a Internet y receptor de televisión entre otros. Esto permite transmitir textos escritos, sonidos e imágenes (fijas y en movimiento) en tiempo real, también puede ser un medio de telepago de interacción inmediata con otras máquinas y un medio de ubicación y rastreo geográfico³.

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

El artefacto: de la novedad al olvido

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

Todo el sistema de información de las nuevas tecnologías está basado en el olvido derivado de la rapidez e inmediatez. Un olvido, en primer lugar, «positivo» en tanto la capacidad de

los aparatos para almacenar datos (significativamente llamados «memorias») lo hace posible. Pero también olvido, en un sentido «negativo» porque, por motivos llamados «prácticos», se reserva la memoria para otras cosas. Parece que la sociedad de la información necesita del olvido, funciona gracias al olvido. Las consignas de la educación se hacen eco de esto cuando la memorización pierde su importancia. Memorización de fechas y nombres de personajes de la historia, de los números y de las operaciones complejas en matemáticas pero, sobre todo, la falta de memorización de la poesía y de las narrativas constitutivas de las identidades y de las experiencias del mundo y de la vida humana.

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

En España desde el primer trimestre de 2006 hay más líneas de telefonía móvil que habitantes —ese año en la Unión Europea hubo 107,4 líneas por cada 100 habitantes—⁴. Con ello comenzaba otra etapa del teléfono móvil que la mayoría de la gente recuerda y que le es tan familiar y que comenzó a venderse en 1995. Un año muy especial para las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación ya que fue en 1995 cuando se lanzó comercialmente Internet. Se crearon empresas como Yahoo, Ebay o Lycos con nuevos modelos de negocios basados en el intercambio de información a través de Internet. Es el año en el que se publicaron algunos de los libros de referencia e infinitamente citados en estos temas como, por ejemplo, «Camino al futuro» de Bill Gates o «Ser Digital» de Nicholas Negroponte. Por esa época el vicepresidente de EEUU, Al Gore, promocionaba a nivel mundial la «autopista de la información» como la clave del futuro de la sociedad y se lanzaba comercialmente el primer navegador fiable de Internet, Netscape Navigator. En agosto de 1995 comenzó a cotizar en Bolsa y en un sólo día subió su precio 92 veces dando ori-

gen a la «burbuja de los valores tecnológicos». Sin duda, 1995 constituye un momento especial en el análisis de la institución imaginaria de la sociedad de la información.

Novedad, naturalización, olvido que puede ponerse en palabras para expresarlo de acuerdo con la experiencia cotidiana del aparato portátil de telefonía móvil. Para ello, permítaseme parafrasear la historia de Cortazar citada al comienzo:

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

Podría leerse este texto en el contexto del determinismo tecnológico pero va mucho más lejos que eso al centrarse en la experiencia de los individuos. Para los usuarios la posesión del aparato técnico implica un conjunto de prácticas complejas culturalmente polisémicas. Lo presentaré de una manera explícita en relación con el sistema sociotecnológico contemporáneo.

Significaciones imaginarias de la tecnología móvil

El imaginario de las nuevas tecnologías del que participa el móvil y que se acaba de expresar literariamente, constituye una red tejida de significaciones sociales de las que el artefacto

tecnológico es, a la vez, consecuencia y causa. Las máquinas y significaciones son hilos que tejen una misma red donde las palabras «consecuencia y causa» deben ser entendidas lejos de toda connotación lineal. De acuerdo con esta perspectiva puede destacarse algunas de las significaciones imaginarias sociales de las tecnologías móviles:

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

será. Como toda creencia se basa en la promesa y el olvido. Se promete lo que ya se está diseñando, proyectando o fabricando y, en el peor de los casos, si no llegara a funcionar, no importa porque una nueva promesa hará olvidar lo anterior. Como se sabe, en todas las creencias sólo cuenta lo que justifica favorablemente el credo. El contenido de esta fe considera que todo es posible con las tecnologías, o mejor, gracias a las tecnologías. Las campañas publicitarias se hacen eco de esto con multiplicidad de imágenes de jóvenes con libertad de movimientos y de posibilidades que la propia técnica permitiría con su posesión.

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

—*La lógica de la convergencia*. Convergencia técnica, por ejemplo, el móvil comenzó siendo un teléfono para la transmisión de voz luego se convirtió en agenda, reloj, base de datos, cámara fotográfica, cámara de filmación, terminal de Internet, aparato de compra y medio de pago. Esta lógica es la base de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación pero también, y es lo importante, en la lógica social de uso. Sobre todo las profesiones tienden a ser transformadas por la «convergencia» de oficios diferentes que se reúne alrededor de una persona con competencias heterogéneas. Un periodista, por ejemplo, trabaja con la información, eso significa que la busca, fotografía, filma, redacta, edita, diseña y luego transmite a través de periódicos gráficos, electrónicos, por radio, por televisión, por Internet.

—*La tendencia a la «in-corporación»*. Es decir, de hacer que la técnica se haga cuerpo. Comienza con la posibilidad de llevarlo *junto al cuerpo, en el cuerpo*, y de que en el extremo se convierta en parte del cuerpo humano. El cyborg es el horizonte del sistema técnico del cual las tecnologías móviles constituye uno de sus caminos directos.

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

—*El imperativo de la formación permanente*. El uso de las tecnologías transforman muchos aspectos del ejercicio profesional y las empresas cambian profundamente sus negocios. No es raro entonces que el imperativo educativo sea la formación permanente. Formación entendida como relativización de los contenidos establecidos a favor del aprendizaje de métodos formales que impulsen las respuestas novedosas y adaptables para un éxito rápido.

—*El imperativo de conexión continua e instantánea*. Las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, como ya mencioné en el capítulo anterior, conllevan el imperativo de la conexión continua. Resulta inconcebible tener un móvil apagado o no responder las comunicaciones electrónicas. Tener un aparato de comunicación implica la necesidad de estar conectado permanentemente y, como prueba de ello, responder instantáneamente. El imperativo de conexión tecnológica parece obligar a estar enchufados permanentemente a la red social. De allí el imperativo de «estar en contacto» donde se sobreentiende la relación humana como «estar en contacto». No se habla de comunicarse, ni de informarse, sino de estar «conectado» y «en contacto».

—*La flexibilización del tiempo y el espacio*. Los efectos de las nuevas tecnologías sobre el espacio y el tiempo han sido am-

pliamente estudiados (por ejemplo, cf. Castells, 2000:453-547). Sin embargo, el móvil permite una experiencia única de las coordenadas espacio temporales de los encuentros al hacer innecesario el previo acuerdo sobre el lugar y hora de reunión que se suplanta por el chequeo constante de la posición y ubicación de los interesados (estos hábitos redefinen el concepto de puntualidad). Estar en contacto no significa estar juntos físicamente y la copresencia de dos no es contradictoria con la telepresencia de un tercero. Las nuevas tecnologías, en especial el móvil transforman el otrora unívoco «aquí y ahora» en posibilidades múltiples de estar juntos. «Dónde estás?» es la pregunta típica en su uso que puede dar pie a una «ontología del teléfono móvil» (cf. Ferraris, 2008).

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

«Usted *está conectado*, aun si está en constante movimiento y aunque los invisibles remitentes y destinatarios de llamadas y mensajes también lo estén, cada uno siguiendo su propia trayectoria. *Los celulares son para la gente que está en movimiento*» (Bauman, 2005:84 Destacado en el original). Movilidad y conectividad son los valores supremos de esta fase de la existencia social que puede llamarse: de la *libertad conectada*. No es algo nuevo, los antecedentes mediatos datan desde fines de la Segunda Guerra Mundial y los inmediatos de finales de la década de los 70. La interpretación de estas características nos conduce a contextualizar el aparato tecnológico en la sociedad para verlo como artefacto social.

Adaptabilidad y conectividad

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

Gilles Deleuze ha comentado estas hipótesis partiendo de la constatación de la crisis de los espacios de encierro de las sociedades disciplinarias dando paso a lo que llama «sociedades de control» (cf. Deleuze, 1990). Esta expresión describiría la sociedad actual caracterizada por lo que se ha llamado el «control al aire libre» (cf. Virilio 1990), la «video-conexión continua» (cf. Baudrillard, 1990) e incluso la «sociedad teledirigida» (Sartori, 2005). La lógica de la sociedad de control descrita por Deleuze se caracteriza porque «nunca se termina nada» de allí, por ejemplo, la llamada «evaluación continua» y la «formación permanente» que rige el sistema educativo y profesional. Por

ello, al hombre encerrado de las sociedades disciplinarias opone el «hombre endeudado» de las actuales sociedades de control. Sólo en éste sentido se puede hablar de «libertad conectada» de lo contrario debería interpretarse como una contradicción. La consigna es *sé libre, muévete por donde quieras porque donde vayas estarás localizable*. De allí que las publicidades de los móviles anuncian de mil maneras la libertad de movimiento para sus usuarios. Pero cuando el anuncio va dirigido a padres o empresarios se les asegura que podrán controlar y saber en cada momento donde están sus hijos o empleados.

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

Las tecnologías han multiplicado infinitamente la capacidad de vigilancia y control de las personas (de los animales domésticos, los objetos personales o los cargamentos transportados) haciendo casi imposible hacerse invisible en el anonimato de la sociedad. Videocámaras instaladas en todas partes incluida los lugares públicos urbanos junto con las tecnologías de reconocimiento facial hacen posible encontrar prácticamente a cualquier persona en cualquier lugar. Las biotecnologías han convertido todo indicador corporal por minúsculo que sea, una gota de sudor o sangre, un cabello, etc, en un identificador de personas. Las tarjetas de crédito, las comunicaciones telefónicas y la vigilancia satelital hacen «visible» a cualquier individuo que haga uso de ellas en cualquier parte del mundo. En este sentido, la sociedad actual constituiría el cumplimiento extremo de la vigilancia panóptica (cf. Lyon 1995) pero con una diferencia fundamental: las tecnologías de las sociedades disciplinarias descritas por Foucault implicaban el encierro de los cuerpos y la contención de los movimientos. Por el contrario,

el nuevo sistema tecnológico permite, facilita y estimula toda movilidad de individuos, empresas e instituciones. «Una vez que usted tiene su celular, ya nunca está *afuera*. Uno siempre está *adentro*, pero jamás encerrado en ningún lugar» (Bauman, 2005:84. Destacado en el original). Parece que el heideggeriano «ser en el mundo» se manifestara y pudiera ser interpretado como «ser conectado» (cf. Ferraris, 2008:61ss.).

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

En este contexto es en el que se debe entender la llamada «sociedad de la información» y las «nuevas tecnologías de la información». La lógica de la interconexión y la adaptabilidad es la base de la red tecnológica. Así lo entiende Castells cuando enumera los rasgos que constituyen el núcleo del paradigma de la tecnología de la información: la información como materia prima, la capacidad de penetración de los efectos de las nuevas tecnologías, la lógica de interconexión de todo el sistema, la flexibilidad y la convergencia creciente de las tecnologías. Como afirma Castells todo parece caracterizarse por la reversibilidad y la reordenación los procesos, las organizaciones y las instituciones: «lo que es distintivo de la configuración del nuevo paradigma tecnológico es su capacidad para reconfigurarse, un rasgo decisivo en una sociedad caracterizada por el cambio constante y la fluidez organizativa» (Castells, 2000:104).

La contracara del aumento y mejoramiento de la capacidad de vigilancia y control —donde cada día hay novedades tec-

nológicas y legales— se ha destacado las posibilidades de organización libertarias a través de las redes tecnológicas móviles. H. Rheingold en su interesante libro *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*, realiza una presentación de las tendencias tecnológicas y sus usos augurando, con cierta prudencia, un momento histórico con múltiples oportunidades. «Multitudes inteligentes» (*Smart Mobs*) son, según Rheingold,

«una propiedad emergente impredecible, pero al menos parcialmente descriptible, que aflora a medida que aumenta el número de usuarios de teléfonos móviles, el número de chips que se intercomunican, el número de ordenadores que saben dónde están situados, el número de tecnologías que se incorporan al atuendo, el número de personas que utilizan estos nuevos medios para inventar nuevas formas de sexo, comercio, entretenimiento, comunión y, como siempre, conflicto» (Rheingold, 2004:208).

Algún ejemplo sobresaliente: el derrocamiento del presidente Estrada en Filipinas en el 2001 o la organización de los ciudadanos españoles el 13 de marzo de 2004. También los sitios web que dan la oportunidad de organizarse para acosar a famosos, los usos de los móviles como medio de pago para máquinas expendedoras o como medio de ubicación en medio de la ciudad, entre muchos otros acontecimientos que pueden citarse. En todos los casos es posible llamar la atención del uso de las posibilidades tecnológicas de una manera lúdica, cooperativa e, incluso, reactiva o contestataria. Pero como sostiene Sartori estas nuevas tecnologías permiten también el encuentro y la reunión, la multiplicación y la potenciación de la estupidez que antes estaban en parte neutralizadas por su propia dispersión (cfr. Sartori, 2005:178).

La comunicación entendida como contacto

La sociedad de la libertad conectada no es el resultado de un aparato técnico. Hay una confluencia histórica que el móvil parece materializar y potenciar. Para este análisis la metáfora de la red es fundamental. Una metáfora que se ha difundido muy rápidamente para definir el establecimiento de un imaginario tecnocomunicacional o, en un sentido similar, mundo conexionista (cfr. Boltanski; Chiapelo, 2002). Nadie mejor que Castells ha explicado las diferentes dimensiones y las transformaciones que implica la sociedad red (cfr. Castells, 2000a). Sin embargo, me gustaría hacer dos comentarios.

El primero tiene que ver con la relación entre contacto y comunicación. Antropológica y etimológicamente la comunicación pertenece al orden de la comunión humana y de la fraternidad. Con el surgimiento de los medios técnicos de comunicación emergió un imaginario de la comunicación como información. La teoría matemática de la información fue su principal formulación. A la reducción de la comunicación a información según el modelo de los intercambios entre máquinas se le agrega hoy otra: la concepción de la comunicación como *contacto*: «estar en contacto», «seguimos en contacto». Comunicación es estar conectados, es decir, atentos y disponibles a la irrupción de la vibración o el sonido que indique que existe porque alguien me contacta. La ansiedad que manifiestan los usuarios cuando nadie los llama es el mejor indicador de que la comunicación consiste en estar conectados permanentemente y de manera activa: el silencio, la ausencia de llamada es sinónimo de no existir. Peor que no tener conexión sería tenerla y que no suene ni vibre el artefacto. Su silencio parece acercar al usuario a su insignificancia e inexistencia social. En el «contacto» el lenguaje queda reducido a su función fáctica: no importan los contenidos de lo que se dice o escribe sino la creación de la sensación de estar unidos, juntos, enchufados, en «la misma onda» o frecuencia. Este debería ser tomado en serio para la elaboración de una contactología, es decir, la ciencia de la comunicación entendida como conexión y contacto. Por

supuesto esto no quiere decir que disminuya la comunicación humana sino que asistimos a la inflación exagerada de una de las funciones más primarias de la comunicación humana.

De todas maneras, y es la segunda anotación, las nuevas tecnologías, y en especial el móvil, tienen el poder de llamar la atención hacia el fenómeno de la comunicación interpersonal⁵ dejando abierta la posibilidad, ya destacada por la cibernética en su reacción contra la teoría matemática de la información, de centrarse en las interacciones sociales como hecho originario ineludible para una teoría de la comunicación humana. Hecho que debe ser destacado muy especialmente en el ámbito sociológico que sigue centrado en los medios como su objeto principal relegando la comunicación y la interacción para otras disciplinas. Volveré sobre estos temas.

Los desconectados ¿eutanasia social?

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

La sociedad de la libertad conectada tiene sus propios excluidos a los que se puede llamar los *individuos desconectados*⁶. En medicina se suele hablar de «desconectar» a un enfermo cuando se lo «desenchufa» de los aparatos que lo mantienen vivo dándole aire, alimentos, medicina, etc. Desconectar, en este sentido, significa dejar morir al que se supone que sólo puede mantenerse con vida por medios artificiales. La sociedad-red (cfr. Castells, 1996) está instalada en un mundo donde millones de individuos no están conectados: ni a las redes de agua, de salud, ni redes educativas, ni redes jurídicas, ni redes tecnológicas. Se trata de una verdadera eutanasia social que las estadísticas e informes muestran claramente⁷. Mucho peor que una eutanasia porque no busca evitar el sufrimiento y porque los moribundos —la pronta muerte es segura— son pueblos completos.

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

Los individuos desconectados están inmovilizados en medio de un mundo caracterizado por la fluidez global de capitales y de mercancías que promueve la movilidad y la flexibilidad como uno de sus máximos valores. Incluso en África donde se han convertido en pioneros en la introducción de servicios bancarios y de transacciones electrónicas por teléfono móvil⁸.

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

«la población marginada del trabajo y sin embargo integrada en el consumo capitalista. El residuo vive subsidiariamente en la sociedad del consumo, es un efecto de la implotación, es decir, de la explotación de los trabajadores en las sociedades capitalistas desarrolladas (...) El residuo vive de los favores del capital pero a diferencia del trabajador no le presta ningún servicio» (Fernández Vítóres, 1997:157).

Sobre el tema de los residuos y la basura volveremos. Antes de terminar cabe preguntarse ¿quién/es son responsable/s? El lenguaje descriptivo de la teoría de redes —tan de moda— permite concebir una *acción sin sujeto* donde el único ser que cuenta es la propia red. En ella todo lo que «ocurre es del orden anónimo del *se*, de la *autoorganización*» (cfr. Bolchanski, Chiapelo 2002:175). Se supone así un «nadie es responsable» (cfr. Cristiano, 2005) y, en todo caso, «nosotros estamos haciendo lo que podemos».

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

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

Ensoñaciones de lo ilimitado y de la velocidad

«Como es en lo bajo, así es en lo alto»
Hermes Trismegisto, *Tabla Esmeraldina*

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

La técnica como superación de los límites

Antropológicamente considerada la técnica es una reacción a la experiencia del límite, un modo de la acción humana que enfrenta los límites de su condición. Potencia, prolonga y proyecta al ser humano con la ilusión de que dicha potencia, prolongación y proyección venciendo un límite no se detendrá ante ninguno. Así lo creyó Ícaro con sus alas de plumas y cera hasta que se le derritieron en la proximidad del sol. Lo creyó también el pueblo constructor de Babel hasta que fue confundido cuando la altura de la torre amenazaba al propio cielo. El mito griego o judío muestran el fracaso/prohibición del hombre por llegar por sus propios medios más allá de la superficie en la que se encuentra enraizado: el sol, el cielo, son el límite (cfr. Durand en Neumann y otros, 1997: 95-140).

La acción técnica prolonga al ser humano pero no le permite alcanzar las alturas porque allí viven los dioses y para ello existe un camino: el ritual religioso, los relatos míticos, las advertencias adivinatorias y el comportamiento moral. Las grandes religiones monoteístas —judía, cristiana e islámica— prometen la vida definitiva en el cielo. La fe y las buenas obras del hombre junto a la gracia divina posibilitan la llegada al cielo desde el suelo en el que, aún muertos, permanecemos.

La lucha humana contra los límites ha sido uno de los ejes de la obra de Marshall McLuhan y de la «escuela de Toronto» quienes la convirtieron en una ley de la tecnología (cfr. McLuhan 1988 donde se plantean las 4 leyes de la tecnología: extensión, caducidad, recuperación y reversión) al aseverar que cada tecnología extiende o amplifica algún órgano o facultad del usuario.

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

En segundo lugar, hay diferentes maneras de hacer las cosas. La palanca como prolongación del brazo y el ordenador como prolongación de la inteligencia son dos maneras muy distintas de entender la superación del límite. Sobre una misma matriz antropológica de prolongación se construyen dos tecnologías muy diferentes, cada una de ellas inseparable del conjunto simbólico e imaginario de la sociedad que las instituye como su modo propio de vencer los límites. Y para entenderlo no es suficiente sólo referirse a las posibilidades inherentes del aparato sino del conjunto de las llamadas «nuevas tecnologías»

desde las cuales se definen los límites que desafían y se desean superar; lo que no se nombran y los motivos por los que no se lo hace; los límites prohibidos, permitidos, indiferentes e inenabrigables, etc. En otras palabras, las nuevas tecnologías superan los límites definidos como tales, prolongan lo que pueden prolongar. No hay unas previas «necesidades de prolongación» que son satisfechas: hay respuestas a límites predefinidos de múltiples maneras (no sólo como proyectos, sino como encuentros azarosos, no deseados, casuales, etc.) de lo que resulta la tecnología como conjunto real, simbólico e imaginario instituido por la sociedad (cfr. Castoriadis, 1993).

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

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

Es un lugar común sostener que la tenencia y uso de los aparatos garantiza la superación de los límites: de movimiento, de velocidad, de distancia, del cuerpo, de memoria, de visión, de

afectos, de aislamiento, etc. La significación imaginaria social central de las nuevas tecnologías no sólo se refiere a una permanente superación de los límites de la experiencia humana sino de una nueva condición tecnológica de la humanidad: lo ilimitado como promesa realizable.

Los límites y el avance moderno

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

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

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

La modernidad niega el atrás y el abajo (volveremos sobre esto). Uno de los principales símbolos del atrás en la modernidad lo representa la parte trasera de la estación de ferrocarril. La estación clásica del siglo XIX y principio del XX con una

fachada imponente y luminosa presidida por el reloj que esconde un atrás de desorden y fealdad. Es el edificio de donde salía el símbolo por excelencia del avance seguro y veloz (cfr. Heller 1999).

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

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

A diferencia del conductor, el caminante regula la velocidad no sólo por la necesidad de llegar a un determinado tiempo a la meta. Hay otra regulación del caminar, incluso más importante, que proviene del tipo de suelo que se pisa. Las capas delgadas de hielo, los caminos muy húmedos (o los riachuelos sin puentes) requieren velocidad para mantenerse en la superficie (cfr. Virilio 1996 y 2000). Quien se mueve por temor al hundimiento se refugia en la velocidad. Los terrenos firmes dan seguridad, relajan e invitan al paseo. Se deja de mirar hacia el frente y se comienza a mirar hacia los costados y, si el paisaje es agradable, invitan a parar y mirar entorno.

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

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

Atrás y abajo constituyen la traducción espacial del pasado, a la manera de los límites pisados, traspasados, superados. Los importantes son los espacios del futuro: el arriba y el delante. Allí están los objetivos y metas que deben mirarse para alcanzarse. En ellos se debe pensar como lo trascendente y lo significativo. En este imaginario las nuevas tecnologías se promocionan como instrumentos para vencer la limitación de la quietud y del movimiento lento, y así, traspasar los límites frontales y superiores.

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

Que el suelo no es seguro parece evidente cuando se define a la sociedad actual recurriendo a las categorías de incertidum-

bre, riesgo (U. Beck), contingencia (N. Luhmann), o ambivalencia (Z. Bauman). Definiciones todas cuya clave está en que ese riesgo, contingencia, ambivalencia, o incertidumbre no son frutos de un dios o del puro azar sino consecuencias realizadas por la sociedad y sus agentes.

El hundimiento obliga a correr, pero también la caída. Una de las características de las tecnologías contemporáneas es su autonomía respecto de la voluntad humana. Un impensable es el llamado «imperativo tecnológico», según el cual, «lo que puede ser hecho se hará» o como lo analiza Ellul, la mera disponibilidad de la técnica obliga a usarla. Las nuevas tecnologías resultan de un avance que parece producto de una caída veloz. La velocidad que imprime el supuesto progreso tecnológico resulta de un movimiento de descenso en el que sólo interesa mantenerse en pie, no golpearse, sobrevivir. En esta caída descontrolada que produce avance, sólo interesa seguir adelante sin mirar alrededor y mucho menos mirar atrás. Vince Poscente, a quién nos referiremos a continuación, antes de convertirse en el «gurú de la velocidad» aplicada a la organización de las empresas fue especialista en pruebas de velocidad de esquí de descenso (estableció un record de descenso en 216,7 kilómetros por hora). Definitivamente, el descenso es el maestro.

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

La metafórica de las nuevas tecnologías recurre a lo ilimitado como límite inferior de su racionalidad. Las nuevas tecnologías se presentan en el discurso público como un progreso controlado, previsto, sin riesgos, sólo para mejor. Por ello lo negativo y lo no deseado representan consecuencias que no

restan importancia sino que, por el contrario, confirman el curso del avance como un destino.

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

Lecciones de un especialista en descensos

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

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

En el capitalismo de la modernidad líquida no hay espacio para resistirse a la velocidad. Más aún hay que aceptarla al punto de que resulte gratificante hacerlo. Para ello el autor invita a tomar conciencia los límites difusos entre trabajo y hogar como consecuencia de una organización heredada del siglo XIX donde los espacios físicos tenían su propio destino y uso. Las nuevas tecnologías de redes —móviles y ordenadores— han desestructurado los espacios destinados exclusivamente para cada actividad (trabajo, hogar y ocio).

«Hoy, sin embargo, el trabajo ya no es un lugar, es un estado mental. Los límites espaciales y relativos al cometido que antaño dictaban cómo invertíamos el tiempo se han vuelto difusos, casi invisibles» (p.81 subrayado mío).

Este es el enfoque en lo que se ha llamado «entorno de trabajo centrado únicamente en resultados» donde se valora la

productividad y resultados antes que las horas de oficina. Esto contribuye según el autor a ajustar la conducta a los valores que el trabajador se propone como objetivo de vida y lograr así «una vida llena de significado» para lo cual «necesitamos algo más que una nueva perspectiva: necesitamos tiempo suficiente para dar soporte a nuestros valores. En otras palabras, necesitamos velocidad» (p. 94). Todo el libro defiende el tiempo entendido como velocidad; cuanto más rápido, más vida.

«¿Para qué necesitamos la velocidad? No porque se nos vaya a caer el mundo encima; la necesitamos porque nos permite vivir vidas más plenas. Entonces, ¿por qué sigue diciéndonos esa vozecita en nuestro interior que vayamos despacio?» (p. 38).

¿Cómo hacerlo? Muchos son los consejos que pueden leerse en el libro de Poscente, básicamente se trata de agilidad, percepción de la oportunidad, flexibilidad, eliminar resistencias, ser eficaz y aerodinámico. El objetivo es lograr una vida o negocio aerodinámico (cfr. p. 150). Pero entonces es cuando se destaca otro valor: la alineación.

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

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

y continúa con su reflexión,

«Para prosperar en la Era de la Velocidad, necesitamos encontrar el punto en el que centrar nuestra atención al final de la cuerda y no perderlo nunca de vista. Ese punto focal es nuestro auténtico objetivo, ya sea personal, profesional o de

la empresa. Cuando tenemos claro nuestro verdadero objetivo, podemos realizar cualquier carrera con sencillez, equilibrio y gran velocidad» (p. 178)

El secreto: concentrarse en el objetivo a perseguir y alinearse. El resultado: una organización y una persona alineada. A partir de allí se trata de

«dominar el poder de la velocidad (...) asumir una perspectiva que favorezca la velocidad (...) [y] apreciar los asombrosos beneficios que ofrece la velocidad: más vida, más oportunidades y más relevancia» (p. 223).

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

La mirada, para sobrevivir, se concentra en un punto, todo lo demás no importa; sólo interesa la «burbuja de velocidad»:

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

La velocidad exige concentración; los lados no existen; el atrás solo como punto de partida; el abajo como pendiente

que imprime el movimiento. Caerse, estrellarse o retroceder no existen como posibilidad. Fracasa el que cae o se estrella; se retrocede como estrategia de lanzamiento pero siempre sin mirar. La sociedad moderna teme parar, teme perder la seguridad y equilibrio que le da la velocidad. Mira hacia delante y sueña con el arriba porque, amenazante, el abajo y el atrás podrían cuestionar y desequilibrar.

Estrellarse contra el suelo

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

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

Estas reflexiones que provienen desde la posible experiencia del usuario pueden pensarse desde los límites que debe superar el sistema técnico mercantil. Por ejemplo, la cantidad de artefactos producidos y vendidos. Al respecto, el 15 de septiembre de 2006¹ se anunció como noticia: «hoy se activa el teléfono móvil número 2.500 millones», desde esa época, en Europa, hay más líneas de telefonía móvil que habitantes y el crecimiento mantiene un ritmo vertiginoso. Simbólicamente

la cantidad sobrepasa la cifra que representa a la mitad de la humanidad aunque eso no tenga ningún sentido respecto de su distribución social.

Desde el punto de vista de la constitución de las tecnologías, el chip es un elemento central, y la limitación consiste en superar la capacidad de los procesadores. La Ley de Moore, formulada por el fundador de Intel, Gordon E. Moore en 1965, pronosticaba la duplicación de su capacidad cada 18 meses. El 19 de septiembre de 2006 la misma empresa anunció que «pondrá fin a esta ley» con la creación de un chip que incorporará tecnología láser y transmitirá datos a la velocidad de la luz. Según dice la noticia «la tecnología podría ser incorporada en los microprocesadores del futuro e implica en la práctica, que la velocidad de procesamiento estará limitada sólo por la velocidad de la luz». Según se dice la luz es la forma óptima de transmitir datos con la mayor rapidez porque «en la práctica, la luz no tiene limitación de ningún tipo, aparte del 'límite de velocidad' de la propia luz».

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

Más del 90% de los componentes de un móvil son reutilizables. El 58% es plástico; el 17%, vidrio, y el 25%, metales como hierro, cobre, plata e incluso oro². Las baterías son los elementos más contaminantes porque contienen cadmio, litio y metal hidruro. El material máspreciado es el coltán, un metal capaz de soportar una alta carga eléctrica que se utiliza en todo tipo de aparatos electrónicos y permite que las baterías duren más³.

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

Paradójicamente África tiene en la actualidad, en plena crisis económica mundial, el crecimiento más rápido que en cualquier otra región del mundo desde 2003. En la India, en otros países «pobres», en 2009 registró casi 100 millones de nuevas suscripciones a la telefonía inalámbrica. Actualmente 10 veces más abonados a telefonía móvil que a líneas fijas. Esta proporción se duplica (20 veces más abonados a móviles que a teléfonos fijos), en el caso del África subsahariana⁴.

El límite de la tecnología no está ni arriba ni adelante: los progresos en la cantidad de producción o en la velocidad y la capacidad de almacenaje no son problemas, son sus desafíos. La tecnología teme enfrentar el abajo: el *mundus*. Etimológicamente «mundo» —*mundus*—, antes de ser lo que se sabe que es, fue la cavidad al que se arrojaban a las víctimas sacrificadas a los dioses, los niños rechazados por sus padres y las inmundicias, en una palabra, a todas las cosas que no tenían sitio en la ciudad (cfr. Maffesoli 1990: 79).

Basurales y residuos

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

Z. Bauman 2005, 16

Como se sabe, Occidente etimológicamente viene de *occidere*, caer. El signo de la tecnología occidental es la caída. La marca del ocaso está en su cuerpo. Ocaso: puesta del sol, advenimiento de la noche. El ocaso es el paso del hemisferio visible al invisible. Es, según, algunas culturas antiguas, la entrada al

inframundo, a lo subterráneo, es decir, al *infernun* —al lugar de abajo—.

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

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

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

A parte de estas dos dimensiones tecnológicas hay otra más doliente pero inseparable de las anteriores, los residuos de la modernidad y de la globalización: «refugiados, desplazados, solicitantes de asilo, emigrantes, sin papeles» (cfr. Z. Bauman, 2005: 81), ciudadanos sin trabajo (en particular, «los problemáticos», como por ejemplo, jóvenes sobrecualificados, mayores de 50 años, mujeres con hijos o en edad de procrear), los que viven en los países desarrollados de los favores del capital sin hacer nada (cfr. Fernández Vítóres, 1997), etc. Todos residuos del diseño de la sociedad y del progreso económico y tecnológico.

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

La tecnología, como ya he comentado, teme parar, teme perder la seguridad y equilibrio que le da la velocidad. Mira hacia delante y sueña con el arriba porque, amenazante y maloliente, el abajo y el atrás podrían cuestionar y desequilibrar. El sistema económico —productor y promotor de las tecnologías— no podría aceptar esta sugerencia porque, en la racionalidad económica moderna, parar es retroceder y retroceder, morir. Veamos entonces las significaciones de lo subterráneo y lo oscuro para la sociedad tecnológica.

La oscuridad y lo subterráneo social

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

Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*

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

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

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

ciego en muchas culturas antiguas parece reforzar la idea de que la visión del alma —la comprensión, la sabiduría— se da en la oscuridad.

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

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

Las ciencias sociales nacieron en la particular articulación de la luz y el optimismo del positivismo y de su historia de «orden y progreso». Frente a ello quisiera rescatar dos enfoques filosóficos y sociológicos de distintas tradiciones pero coincidentes en la importancia de lo subterráneo social: la idea de *mundus* de Michel Maffesoli (en relación a la tradición de la Escuela de Éranos y de Grenoble) y la ontología del *magma* de Cornelius Castoriadis.

Mundus y socialidad

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

Michel Maffesoli, *El instante eterno*

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

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

Así la atención a los elementos significativos para una sociedad parece que deben ser buscados en lo escondido, lo rechazado, lo arrojado o lo descartado, es decir en lo enterrado, callado y silenciado por esa misma sociedad que se quiere interpretar. Otra metáfora utilizada por Maffesoli es la del «agujero negro» social que en analogía de su uso en la astrofísica le permite realizar una hipótesis:

«en determinados períodos, al no entrar ya la masa en interacción con los gobernantes, o también al disociársela potencia por completo del poder, asistimos a la muerte del universo político y a la entrada en el orden de la sociabilidad» (p. 95).

De esta manera, la centralidad subterránea consistiría en prestar atención a la aparición de nuevas realidades por desaparición, transformación o invisibilidad de otras realidades.

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

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

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

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

Su oposición teórica central *Social* vs. *Socialidad* deriva de las oposiciones constitutivas de su pensamiento: Sociedad

moderna vs. Sociedad posmoderna, Estructura mecánica vs. Estructura orgánica o compleja, Individuos vs. Personas, Asociación racional vs. Asociación afectiva. Para Maffesoli estas oposiciones surgen de la constatación de una nueva realidad llamada posmodernidad a la que no intenta explicar sino delinear. De allí que su obra puede ser leída como un intento de dibujar los contornos de una sociedad que no se deja explicar con las categorías clásicas de la teoría social. Una nueva configuración social exige una nueva manera de hablar de ella. En este sentido puede leerse la presencia de lo subterráneo.

Imaginario cultural: depósito y reducto

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

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

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

Este saber cultural acumula el trabajo espiritual de la especie humana, el resultado de su experiencia histórica condensado en imágenes. Imágenes que forman y perviven en el inconsciente colectivo cuya «base creadora es por doquiera la misma psique humana y el mismo cerebro humano que con variaciones relativamente mínimas funciona de idéntico modo en todas partes» (Jung, 190:24). En este sentido, el imaginario cultural concurre como «depósito infraestructural del conjunto de la experiencia filogenética de la humanidad» (Sánchez Capdequi, 1999:53). Es conjunto «contenedor» —potencial realizativo y creador— y contenido, arquetipo. Arquetipo entendido como una «condensación de sentido», un «universal concreto» dinámico y mudable.

«Los arquetipos son, al mismo tiempo, imágenes y emociones. Se puede hablar de arquetipo sólo cuando estos dos aspectos son simultáneos» (Jung y otros, 1985:94). Por lo que los arquetipos no son «representaciones heredadas, sino posibilidades de representación» (Jung, 191:63). Son generadores de representaciones colectivas pero no representaciones y su conocimiento es indirecto través de los efectos sobre los contenidos colectivos concientes. Por esta razón el imaginario cultural, como imaginario transhistórico, se concreta en significaciones imaginarias sociales.

En un sentido similar se ubica la obra de G. Durand llamada «antropología de las representaciones imaginales» (Wunenburger en Durand, 2000: 11) y que trata de una hermenéutica multidisciplinar en la que se propone un doble objetivo:

«por una parte, reconstituir la unidad y la coherencia de los imaginarios culturales, reanudándolos a universales simbólicos y míticos; por otra parte, retoma el trabajo de diferenciación de imágenes, sus variaciones geográficas e históricas» (p. 12).

Objetivos cuyos enfoques Durand denomina «mitocrítica» y «mitoanálisis». La mitocrítica continúa las diferentes críticas del siglo XX literarias y artísticas evidenciando en un autor o en una obra

«los mitos directores y sus transformaciones significativas. Permite mostrar cómo un rasgo de carácter personal del autor contribuye a la transformación de la mitología dominante o, al contrario, acentúa uno u otro del mito director dominante» (Durand, 1993:347).

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

El esfuerzo de Durand es «un intento de configurar un método (la mitocrítica) bidireccional; un método que permita el análisis del relato fundamental (mito) y, desde este último, de la historia y la sociedad a través de su expresión dinámica y polimorfa» (Ortiz-Osés, Lanceros 1997:556). Se trata de interpretar las relaciones entre la imagen arquetípica y la típica para verificar la irrupción de la primera en la cultura (pintura, poesía, novela) de una sociedad concreta. Como lo expresa el propio Durand, hay que ubicarse en el «trayecto antropológico», es decir, «el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social» (Durand, 2004:43. Destacado en el original).

Esta perspectiva de análisis destaca de manera particular la pervivencia transhistórica de imaginarios y arquetipos. El sustra-

to del sentido tendría un fuerte componente «residual» que escondidos y negados insisten en seguir operando en reacción con el medio ambiente socio-histórico. De allí que Maffesoli rescate el uso del término «mundus».

Imaginario social: fuente y matriz

Cornelius Castoriadis, desde otra dimensión filosófica, ha destacado ampliamente que una reflexión de lo imaginario implica una ontología y una lógica de los magmas. Según él la pregunta por el ser debería plantearse desde otras realidades que no sean las «naturales». Realidades como las de la física (por ejemplo, las partículas elementales o el campo cósmico) y de la biología (por ejemplo, la autoorganización de los seres vivos) como, sobre todo, desde las obras del inconsciente (por ejemplo, el sueño) o lo histórico-social o la cultura (por ejemplo, un poema o una sinfonía) (cfr. Castoriadis, 1993, vol. 2: 283). En este sentido,

«un magma es aquello de lo cual se pueden extraer (o, en lo cual se pueden construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones» (p. 288).

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

de la naturaleza. Es, en este sentido, una respuesta a la crítica de Adorno y Horkheimer sobre la ahistoricidad de la ontología tradicional.

La ontología del magma está orientada *hacia y por* la idea de creación. Según esto, el mundo *se presta a*, más aún, *corresponde a* las significaciones otorgadas pero sin privilegiar ninguna. El mundo sería «a-sensato», falto de significación. Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales comportarían una dimensión conjuntista identitaria que fundamenta la «correspondencia» con la «realidad» de esas instituciones y significaciones. Sin embargo, que el mundo se preste a organizaciones conjuntistas identitarias no significa que se agote en estas organizaciones. Y a ello se refiere la idea de magma. El mundo tiene una doble dimensión: la «ensídica»¹ y la imaginaria. De modo que las diversas creaciones de significaciones imaginarias sociales e instituciones son inmotivadas y efectivas. Inmotivadas, porque existe la imposibilidad de calificar a una sociedad extraña o lejana de «falsa», y efectivas, en el sentido de que funcionan como condicionamiento de la acción y, por lo tanto, de su interpretación. La dimensión identitaria del decir y el hacer social debe ser entendida como «islas de determinación en un mar de indeterminación» (Joas, 1998:155).

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

Mundus y *magma* son los nombres del sustrato imaginario del sentido. El primero subraya el aspecto de repetición, el segundo la dimensión creativa. Ambas rescatan el fundamento

subterráneo cuya manera de ser es la no determinación. Desde ese abajo, desde esa oscuridad o invisibilidad se organiza el trayecto antropológico del sentido.

El infierno y el sentido

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

Heráclito, *Fragmentos*

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

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

En la tradición griega hacia el año 500 a.C. en la mitología referida al Hades aparece un nuevo personaje del inframundo: el barquero Caronte (cfr. Díez de Velasco, 2004). Caronte aparece como la antítesis del genio heroico que cobra una mínima cantidad por el pasaje: «es la forma de democratizar el viaje al más allá: es el psicopompo popular, representación de una muerte aceptable para los grupos populares de Atenas, que... son el sostén de la democracia» (ídem).

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

Los grupos gnósticos místéricos redefinieron el papel del agua en este tránsito al más allá. Estar iniciado a lo misterios será una condición necesaria para no perderse en el inframundo. En su viaje el viajero experimenta una gran sed que, sin el conocimiento necesario, bebe de la fuente equivocada que le anula la memoria y le embrutece el alma. La sabiduría necesaria tiene como ingrediente fundamental la memoria sin la cual se bebe del agua equivocada, el agua del olvido. Bebiéndola el alma se embrutece y se lanza a una nueva vida en la tierra sometida a la ignorancia y la desdicha. Y con ello se inicia la repetición. Si en cambio el viajero iniciado en los misterios bebe el agua de la memoria se abre paso a una bienaventuranza post-mortem reservada a los que saben.

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

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

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

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

De acuerdo con lo dicho podemos considerar el sentido social dado como renacimiento desde lo imaginario facilitado por el olvido. El olvido abre las puertas de la existencia a lo que está y/o debería estar en la oscuridad del inframundo, lo no visible o invisible aparece. Dicho de otra manera, la contingencia de la existencia de las palabras y los textos resultan de un olvido. La condición de posibilidad de existencia del sentido y el significado es el olvido de su procedencia y de su origen imaginario. Y, por lo tanto, su interpretación implica memoria y recuerdo, sumergir las materialidades existentes al infierno desde el que un día se reencarnó. Como afirma Hillman «la interpretación, como el soñar, es un morir para el mundo diurno al transformarlo de una realidad literal a una realidad metafórica» (Hillman, 1994:185).

Interpretar: descender al infierno

«Las almas huelen al bajar al Hades»
Heráclito, *Fragmentos*

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

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

Lo magmático como modo de ser fundamenta la *heterogeneidad* en la psique y en la sociedad, es decir, en el dominio mismo del pensamiento.

«Lo heterogéneo, al igual que la imaginación, corrompe nuestro modo habitual de analizar y pensar lo dado, porque su naturaleza magmática tienta, hace superponer planos que generalmente intentamos mantener separados, ligando lo racional con lo irracional» (Franco 2003:68).

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

La arbitrariedad no es convención, si no reunión de lo que es aparentemente heterogéneo a priori. Porque si las significacio-

nes imaginarias sociales son *emergencia* —por condensación, solidificación y sedimentación— del magma de lo imaginario en un momento dado, su interpretación debe proceder *sumergiendo* nuevamente las significaciones vigentes en lo imaginario para hacer *re—surgir* nuevos sentidos. Se trata de hacer una inversión, un retorno, un «regreso del fenómeno a su contexto imaginario» (Hillman, 1994:136). Como afirma Henry Corbin comentando el Islam y el método *ta'wil* «se deben hacer volver con el pensamiento configuraciones perceptibles a configuraciones imaginarias y luego elevarse a significados aún más elevados» (ídem).

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

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

Si las significaciones son surgimiento de sentido e institución de la sociedad (de la confusión-caos a la fundación; del infierno a la tierra de los vivientes, de la inconciencia a la conciencia), la interpretación es resurgimiento que tiende a la refundación social. En este sentido, la interpretación, como muy

bien lo entendió Karl Jung, es un trabajo que guarda amplias semejanzas con la actividad alquímica. En ambos casos se trabaja con la materia como metáfora del alma humana —del individuo y de la sociedad—.

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

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

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

La interpretación supone el juego entre *heterogeneidad* y *homogeneidad* como nota constitutiva y constituyente de la existencia de las obras de la cultura en tanto significaciones imaginarias sociales. Lo que implica que, desde las distinciones y definiciones dadas explícitamente por los discursos sociales, se procede a volver o, mejor aún, devolver las significaciones establecidas a lo magmático. Para ello se establecen nuevas re-

laciones basadas sobre las *discontinuidades*² y las semejanzas y similitudes escondidas que representan, a la vez, lo impensable y lo que está dado.

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

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

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

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

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

El basurero, el averno y la profundidad abisal

La naturaleza ama el ocultarse
Heráclito, *Fragmentos*

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

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

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

- El basurero y la inmundicia (hipogeo)*: lo imaginario es a la manera de cavidad subterránea en las que se conservan los pedazos y jirones de lo rechazado, las inmundicias arrojadas, los objetos abandonados. Es decir, las imágenes, metáforas, frases y palabras que pasan de moda, que dejan de usarse, que pierden importancia o que ya no significan, ni denotan, ni connotan, ni muestran casi nada. El *olvido* es su destino y el *hedor* limita su espacio.
- El averno y los demonios (inframundo)*: lo imaginario es al modo de una fosa común donde se han arrojado los cadáveres y parece habitado por los espíritus de los muertos. Son los arquetipos, los símbolos, los mitos y los dioses que, arrojados una y otra vez, aparecen reencarnados bajo mil

máscaras dando contenidos y rostro a las inquietudes humanas expresadas históricamente. La *indiferencia* y el *olvido* es su destino y el *chillido* de los condenados ensordece y el *miedo* limita su acceso.

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

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

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

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

pierden. En ese estado de *sin sentido* la imaginación encuentra un nuevo espacio de creación donde inspiración y extravío juegan de manera ambivalente con las posibilidades de lo humano.

En la teología paulina la inmersión del bautismo significa un entierro y resurrección del hombre para la vida nueva. A partir de ese momento al cristiano no le hace falta entrar en el infierno, Cristo ya lo cerró para él. El cristiano profesando la fe y con el bautismo ha tomado un atajo hacia el cielo que no pasa por el territorio de los condenados. El infierno cristiano no debería ser un lugar donde se desee estar. En cambio entre los griegos el que moría entraba al Hades y podía encontrar un ayudante del viaje al territorio de los muertos. Caronte, cuyo nombre significa «brillo intenso», era el barquero que por un óvulo conducía hacia el puerto adecuado. Y así lo podemos considerar en su invitación a reconocer que el viaje al infierno, aunque peligroso, es posible y necesario para todos. De ese viaje depende la capacidad creadora de la humanidad.

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

El que huye no mira atrás

«Tengo miedo del encuentro
con el pasado que vuelve
a enfrentarse con mi vida;
tengo miedo de las noches
que, pobladas de recuerdos,
encadenen mi soñar...

¡Pero viajero que huye
Tarde o temprano detiene su andar!

Y aunque el olvido, que todo destruye,
haya matado mi vieja ilusión,
guardo escondida una esperanza humilde
que es toda la fortuna de mi corazón»

Volver, Alfredo Le Pera y Carlos Gardel

«Sólo pensé en correr y eso hice, sin mirar atrás y sin ver a nadie.
Escuché tiros, muchos tiros»

Osmauro Muri¹

Modernidad y atrás

La «modernidad europea occidental» (cfr. Beriain, 2005:30ss) se inicia y se caracteriza como apertura de las posibilidades del futuro y ruptura con el pasado. Una expansión indefinida de horizontes de avance que se materializa en la creencia incuestionable en el *Progreso*. Desde finales del siglo XVIII se concibe la historia como un proceso de perfeccionamiento continuo y creciente de la humanidad. Con esta transformación el «espacio de la experiencia», el presente de la acción, se relaciona-

ba con un nuevo «horizonte de expectativas» (cfr. Koselleck, 1993) creando una nueva situación por la que se justificaba el sacrificio de unas generaciones por la felicidad de las que vendrán. La acumulación de la abundancia permitiría, con el tiempo, su redistribución. La técnica daría los mejores argumentos de esta nueva situación de la sociedad moderna para *lanzarse hacia adelante*.

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

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

significaciones ve materializadas en la arquitectura, la ciudad, la fotografía, etc. Benjamin considera estos materiales significantes como una *fantasmagoría* que alimenta el *sueño* del que la sociedad no quiere despertar. En este sentido la modernidad implica un re-encantamiento de la sociedad a través de sus productos culturales.

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

La prohibición de volver la mirada

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

En el libro del Génesis, Lot recibe el permiso de salir para salvarse de la destrucción de Sodoma y Gomorra con la condición de no mirar atrás ni pararse. «Su mujer miró hacia atrás y se convirtió en estatua de sal» (*Gn.* 19, 26). Ya antes, el mismo Génesis relata que tras la expulsión de Adán y Eva del paraíso, Dios se había asegurado que no regresaran al Jardín del Edén y al árbol de la vida resguardándola con querubines y una «llama de espada fulgurante» (cfr. *Gn.* 3, 24). La gran tentación de

los seguidores de Moisés en el desierto era la nostalgia por la comida de Egipto:

«¡Cómo nos acordamos del pescado que comíamos en balde en Egipto, y de los pepinos, melones, puerros, cebollas y ajos! En cambio ahora nos encontramos débiles. No hay nada. No vemos más que el maná» (*Números* 11, 5-6).

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

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

Virgilio y Ovidio, desde otra tradición, narran el viaje de Orfeo al Hades en búsqueda de Eurídice, su amada (cfr. Virgilio, *Georg.* IV 453-527; Ovidio, *Met.* X 1-90; XI 1-66; ver también Séneca, *Herc. furens* 569-591; *Herc. Oetaeus* 1031-1101). Orfeo salva todos los obstáculos y consigue el permiso de retornar con Eurídice pero con la condición de que ella lo siga y que él no vuelva la mirada hacia atrás hasta que hayan abandonado totalmente el inframundo. Según lo convenido, Eurídice seguía a Orfeo en el camino hacia la luz y en el momento en que estaban a punto de abandonar las oscuras profundidades, Orfeo no pudo soportar la tentación y se volvió para mirarla. Cuando esto ocurrió, Eurídice fue arrastrada hacia el Hades por una fuerza irresistible. Ella desaparece definitivamente y él queda —en la versión de Ovidio— como «petrificado anímicamente» (Albrecht 1995:17-33, cfr. González Delgado, 2003:7-35).

De todas maneras, frente a la prohibición occidental de volver la mirada existen otras formas de actuar.

El pasado está delante, el futuro detrás

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

El caso del pueblo Aymara² es el primero documentado que se aparta de este modelo típico. Ellos tienen una particular concepción del tiempo expresada en el idioma y en la gestualidad³. La palabra aymara que indica el pasado (*nayra*) significa literalmente ojo, a la vista o al frente. La palabra que traduce futuro (*qhipa*) quiere decir detrás o a la espalda. La palabra aymara (*Qhipüru*) que se traduce como mañana, combina *qhipa* (atrás) y *uru* (día), siendo literalmente «día que está a la espalda. La expresión «*nayra mara*» que significa «año pasado», literalmente dice «año adelante».

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

El idioma aymara concede gran importancia al hecho de que el hablante haya presenciado o no un acontecimiento o acción. Cuando hablaban de períodos de varias generaciones el eje es «adelante-atrás» con ellos —los hablantes— en el punto central. Pero si hablan de períodos de tiempo dilatados sus gestos señalan de izquierda a derecha excluyéndose ellos mismos.

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

El resultado de tal concepción es que —como sostiene Martha Hardman, antropóloga de la Universidad de Florida— «si usted no puede ver el futuro, la planificación pierde parte de su importancia»⁴. Y con ello, pierde su sentido la idea de progreso (o su sucesora, desarrollo —sustentable, sostenible, etc.— cfr. Cabrera, 2006:91-123), corazón de la fantasmagoría moderna⁵.

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

El atrás y el giro benjaminiano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El cambio radical del punto de vista apunta a romper la causalidad ingenua en la interpretación histórica y de esa manera

construir un presente cualitativamente distinto como un *ahora* de salvación. El *mirar atrás* se manifiesta así como sinónimo del despertar que culmina en la «imagen dialéctica» en la cual «lo que ha sido de una determinada época es sin embargo a la vez «lo que ha sido desde siempre»...» (N4,1). Es decir, muestra los fenómenos históricos sociales como si fueran fenómenos naturales históricos y con ello inicia otra mirada, la que descubre las oportunidades revolucionarias: la que «frotándose los ojos, reconoce precisamente... [la] imagen onírica en cuanto tal» (ídem).

Si la modernidad es un sueño del que hay que necesario despertar, la iluminación profana y las imágenes dialécticas son los «instrumentos» para interpretar ese mundo y sus fantasmagorías: la ciudad, la arquitectura, los pasajes, las exposiciones universales, la fotografía, el cine. Para Benjamin, las imágenes dialécticas tienen, un «canon»: en el siglo XVII es la alegoría y en el siglo XIX es la novedad (Benjamin, 1998:46).

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

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

El pasado y la mirada del Ángel de la historia

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

Mediante una interpretación de un cuadro de Paul Klee, que había comprado en 1921 y que consideraba una de sus pertenencias más queridas, Benjamin reinterpreta el progreso de la historia. El ángel se aleja de algo «a lo que está clavada la mirada». «Sus ojos están desencajados, la boca abierta, las alas desplegadas». «El ángel marcha como un heraldo delante de la tempestad que en términos profanos se llama progreso. Anuncia el futuro del que proviene, pero su rostro está vuelto hacia el pasado» (Scholem, 2003:71). El ángel es el mensajero de un futuro que no ve ni verá y el observador de un pasado que se le revela «como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies». Él quiere «detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido». Pero el ángel es un mensajero fracasado porque «desde el paraíso sopla un viento huracanado... que le empuja irresistiblemente hacia el futuro». Lo que los hombres llaman progreso «es ese huracán» que lo arrastra hacia la frustración y la desesperación.

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

No se trata de diseñar un nuevo tradicionalismo rescatado de una visión pre-moderna entendida como el valor normativo al pasado. El *atrás* no es simplemente el pasado, es, ante todo, el lugar de los *atrasados*. «Estar atrasado», en un primer

sentido, puede entenderse como el estado del reloj o el atraso con respecto a lo esperado (conclusión de un proyecto o una actividad o proyecto; también respecto al tren «sale/llega atrasado»). Los atrasados no son sólo los que están fuera de la hora de la modernidad, también los que llegan tarde a incorporarse al tren del progreso. Atrasado puede referirse también a la condición de pasado, anticuado o desfasado (una idea o persona). Pero también hay otro sentido, el que connota acumulación, por ejemplo, «tener trabajo/cuotas atrasado/as». Así, la primera acepción del *DRAE* dice «1. Adj. Que está empeñado o tiene deudas».

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

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

Llegamos después y gracias a otros. El que evalúa mira hacia atrás para medir el avance, con *el pasado ante la mirada*, pero no ve las sombras ni escucha la voz de las esperanzas no cum-

plidas de las víctimas. El presente es el cumplimiento de las esperanzas de los que sobrevivieron darwinianamente y cuando se evalúa se mide el avance respecto de esos proyectos. Una evaluación supone el pasado como punto fijo con el que comparar. El pasado sólo es un punto fijo para un tiempo presente que es el cumplimiento de los deseos de los victoriosos, por el contrario si dejamos que el pasado se mueva aparecerán las esperanzas de los perdedores y los marginados. *Mirar atrás* por el contrario es tomar el pasado, en sentido benjaminiano, como espacio vivo y en movimiento. El pasado frustrado recuerda la vida en lo muerto, lo móvil en lo fijo, lo por hacer en lo ya hecho.

«La verdadera imagen del pasado se desliza veloz. Al pasado sólo puede detenerse como una imagen que, en el instante en que se da a conocer, lanza una ráfaga de luz que nunca se verá» (Tesis V). Recuerda Benjamin que el pasado no está ahí inmóvil sino que se mueve fulminante. «Conocerlo es fijar una imagen de él, asunto nada fácil, ya que sólo hay un instante en que su aparición se cruza con nuestra mirada» (Mate, 2006:108). La exposición del pasado debe quedar impreso en el presente como en una fotografía y así, permanecer resguardado. Pero Benjamin da un paso más.

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

Capturar ese momento fugaz llamado pasado no significa reconstruir los hechos «como verdaderamente han sido» por-

que «ese pasado que ahora se nos presenta, se hace presente por primera vez. Ese aspecto del pasado es nuevo, y solo puede ser visto en este momento» (p. 114). Benjamin agrega algo más. El «instante de peligro» como momento clave para captar el pasado. *Sentir* el peligro, semejante a lo que se dice del instante ante la muerte cuando toda la vida pasa como una instantánea por la conciencia del ser humano.

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

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

El tren del progreso no tiene atrás

La verdadera imagen del *tren de la modernidad* se reveló cuando el ferrocarril de la revolución (Marx, Lenin) y del progreso (Capitalismo) se convirtió en el tren del nazismo que se dirigía hacia los campos de concentración. Como una de sus consecuencias la política de reconstrucción después de la Segunda Guerra Mundial estrenó un nuevo concepto: desarrollo. En el año 1948 lo utilizó la Asamblea de las Naciones Unidas y en el año 1949 el presidente de EUA Harry Truman. En ese momento los países comenzaron a dividirse en «desarrollados» y en «insuficientemente desarrollados» o «subdesarrollados» (unos años después se lo edulcoraría como «países en vías de desarrollo»). Así se separó políticamente el «progreso econó-

mico» del «progreso social» y se postuló la necesidad de llevar «conocimiento técnico» y tecnología a esos países como motor para su crecimiento.

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

«Ésta es una crisis sin precedentes y en esta parte del mundo (hemos visto muchas. *Hasta ahora se quemaban los vagones de cola, pero esta vez es la locomotora la que está en llamas.* (...)) El incendio que la crisis económica global está causando en EE UU y Europa *amenaza con hacer descarrilar* a los países latinoamericanos tras seis años de bonanza y estabilidad política» (El País, 30 de Marzo de 2009. Destacado mío).

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

Parece una locura mirar atrás porque podríamos ver el rostro de los que se queman, los pedazos que caen y el humo y pestilencias que se deja en el aire al pasar. Adelante el aire es limpio y se ve claramente. Aunque, como he recordado, en el futuro no hay nada que ver. Atrás lo que vemos, el humo y el olor nos

daría otra imagen muy distinta del avance, la del Ángel, «una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas».

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

La conciencia y las políticas ecológicas, por ejemplo, aparecen como una «buena» consecuencia de estas teorías deliberando sobre las «responsabilidades de las generaciones actuales para con las generaciones futuras»⁶. ¿Qué sucedería si se reflexionara desde una *mirada hacia atrás*, es decir, desde una política que abarcara no sólo a los que no existen aún hacia adelante sino también a los que se les niega la existencia en el pasado? Los que murieron como víctimas, marginados y oprimidos que dejaron de existir para la historia y la memoria, aquellos que tras el «crimen físico» sufrieron y sufren el «crimen hermenéutico» del olvido (cfr. Mate, 2006:27).

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

víctimas y marginación basada en el olvido. No hay modernidad, tal como se la define desde la idea de progreso (con sus sinónimos, matizaciones y metáforas) sin injusticia. Ese «progreso», parafraseo a Reyes Mate, es el fin —en sus dos sentidos, término y objetivo— de la humanidad ¿qué sucedería si la humanidad se convirtiera en término y objetivo del progreso? (cfr. Mate, 2006:166).

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

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

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

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

Como el Mesías fuimos esperados y como él tenemos una fuerza redentora. Desde la perspectiva de Paul Ricoeur significa que el debate entre memoria e historia debe ser decidido por «el destinatario del texto histórico» —«en él mismo y en el plano de la discusión pública»— que es «el ciudadano sagaz». Y continúa, «el trabajo de memoria alcanzaría su objetivo si

la reconstrucción del pasado lograrse suscitar una especie de resurrección del pasado» (Ricoeur, 2003:649). El sentido de la historia no depende del historiador «sino del ciudadano que prolonga los acontecimientos del pasado» (p. 650). Una prolongación que «resucita» o «redime», no cualquier pasado, sino el de los vencidos y las víctimas. «Es tarea de la historia adueñarse de la tradición de los oprimidos» afirma Benjamin (Mate, 2006:311).

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

Sueños de miedo y monstruosidad

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

G. Deleuze, F. Guattari *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*

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

Theodore J. Kaczynsky, *El Manifiesto del Unabomber*

Las tecnologías modernas y el miedo

En el verano boreal de 1816 Mary Shelley concebía un monstruo innominado construido de restos de cuerpos y electricidad por el Dr. Victor Frankenstein. Entre 1811 y 1816 el movimiento obrero de los seguidores del legendario Ned Ludd tuvo su momento de mayor expresión destruyendo máquinas en Inglaterra. En una misma década en la sociedad más industrializada del momento nacían dos símbolos del imaginario moderno que con sus múltiples metamorfosis acompañan la reflexión sobre las tecnologías y los miedos. El primer símbolo proveniente de la novela que deja sin nombre a la creación humana y, el segundo, la acción obrera que destruye la maqui-

na identificándola como su enemigo. Ambos suscitando un miedo cuya fuente no es Dios, ni las brujas, ni los espíritus sino la obra producto de la racionalidad y la laboriosidad del ser humano.

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

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

Imaginario social y miedo

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

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

de una cultura se resquebraja dejando expuesto su fundamento en el imaginario.

«La amenaza fantasma» constituye una de las más famosas metáforas bélicas que el cine ha dado en el último tercio del siglo XX. La guerra siempre se fundamenta, al menos en las palabras de sus promotores, en una amenaza que funciona en tanto que es imaginada y creída por todos. Siguiendo el famoso *teorema de Thomas* referido a los grupos —«si se define una situación como real, ésta será real en sus consecuencias»— la «amenaza fantasma» destroza los cuerpos humanos y sus sociedades. El que controla los miedos, controla a los que temen. De los poderes mágicos religiosos a las tecnocracias modernas el poder político ha encontrado una de sus claves de dominación en las políticas del miedo.

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

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

Aunque las fantasmas que asustan en las pesadillas de la sociedad expresadas en las producciones de ficción pueden ser pura fantasía sin embargo el miedo es real y sus consecuencias son casi siempre reales. La historia demuestra que la ficción va

por delante de la realidad y que la realidad siempre supera en gravedad a la ficción.

Las tecnologías como imaginario social

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

He definido en otro lugar a las nuevas tecnologías como «el conjunto heterogéneo de aparatos, instituciones e discursos» (ver capítulo 10). La heterogeneidad se refiere a un nivel externo como conglomerado de diversos aparatos, de instituciones de orígenes muy distintos, y de discursos fragmentados de muy diferentes niveles. Por ello toma especial relevancia la idea de «convergencia» e «integración» no sólo en un sentido técnico sino también simbólico. Pero lo que más importa es que esta heterogeneidad supone otro nivel más radical en tanto las nuevas tecnologías constituyen una institución social desde lo imaginario. Las nuevas tecnologías, como ya he dicho, no son las respuestas a «necesidades» humanas, no son estrictamente «funcionales». No hay necesidades previamente definidas a las que las tecnologías responden. La propia definición de «necesidades» es ya una respuesta a la capacidad humana de crear. Las tecnologías se apoyan en la realidad pero no son su consecuencia necesaria.

La institución imaginaria de las nuevas tecnologías se hace evidente en el límite de la «racionalidad tecnológica», en el

imperativo que regula el comportamiento y la lógica de científicos y tecnólogos —y junto con ellos de empresarios y políticos— : *lo que puede ser hecho se hará*. La simple disposición tecnológica constituye una obligación de uso o fabricación. El curso de la acción se hace necesario porque «si no lo hago yo (científico, empresa, nación, etc.) lo hará otro». Una persona, empresa o país «racional y realista» vive el «avance tecnológico» como algo necesario y obligatorio. Cualquier otra actitud implica una postura «idealista» o «romántica» y en consecuencia fuera de la «realidad». Cómo un modo de atenuar esta actitud han surgido, entre otras iniciativas del mismo calibre, departamentos de evaluación de riesgos y políticas de responsabilidad ambiental que por ahora juegan un papel promocional. Es decir, algo así como *compre nuestro producto (o vote por nosotros) porque somos éticos, sostenibles, ecológicos, etc.* Pero en ningún caso implica un cambio radical de la orientación «realista» que justifica el imaginario tecnológico.

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

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

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

La técnica como creación monstruosa

El imaginario creacionista difundido en Occidente tiene su centro en la creación divina del universo. Frente a ella la acción humana aparece como creación segunda, tanto en sentido temporal como de importancia. La verdadera creación le pertenece a Dios, al hombre le toca «descubrir» su belleza, verdad y utilidad. También puede «mezclar» y «combinar» elementos para obtener algo «nuevo». Sobre este imaginario creacionista pesa una obligación y una culpa. La *obligación* de continuar la obra de Dios como una vocación divina del hombre. Lo que no implica imperfección del mundo sino complementación entre lo dado y la tarea co-creacionista de la creatura. Así la inventiva humana «des-cubre» y «des-tapa» lo que ya estaba allí de alguna manera. La acción del hombre actualiza las potencialidades de la creación de Dios. Potencialidades que el hombre con su actuar debe realizar, es decir, hacer real. Esta obligación implica una *prohibición*: no actúes caprichosamente y de manera autónoma. No pretendas *ser como Dios* actuando al antojo de la creatividad humana. Creación y creatividad son atributos divinos, el hombre en tanto sigue las pautas inscriptas en la naturaleza se hace colaborador y co-creador¹.

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

monstruo —una creación segunda— que tarde o temprano se volverá en su contra.

Miedo y monstruosidad: los límites de la acción

La palabra «monstruo» significa etimológicamente «prodigio» y en tanto tal *da a conocer* la voluntad de los dioses. Estos prodigios designaban algo confuso y desviado que se presenta como una aberración. De allí que el diccionario define monstruo ante todo como «producción contra el orden regular de la naturaleza» y en segundo lugar como «ser fantástico que causa espanto». La relación entre el miedo y el monstruo parece derivar del hecho de que los monstruos habitan en el imaginario encarnando los peores miedos del hombre convirtiéndose así, en su peor enemigo.

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

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

Siempre hubo monstruos, sin embargo el género literario de terror es producto del siglo de las luces. El monstruo aparece entonces como la manifestación de una maldad interior que sale y poniéndose enfrente, enfrentándose, atemoriza mar-

cando los límites que no deben ser sobrepasados. Los monstruos encarnan las prohibiciones y miedos convirtiéndose en los guardianes del *non plus ultra* de la acción tecnológica. El monstruo es *el otro* del hombre, es *lo otro* que está encerrado adentro pero que no puede ser vivido como propio. Lo que parece sugerir que el artefacto tecnológico puede convertirse constantemente en un espejo del hombre. Espejo donde se refleje una omnipotencia descontrolada y loca.

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

La tecnología como fuente de temor

La visión ingenua de la técnica y las tecnologías las piensa como una historia de inventos y descubrimientos que se fue-

ron sucediendo cual desarrollo de la racionalidad humana en su encuentro con los problemas de su adaptación al mundo. Sin embargo cuando se analiza la historia de la técnica moderna y de su significación para la sociedad las cosas aparecen de muy distinta manera.

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

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

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

La historia del Gólem es un clásico judío pero no de cualquier momento sino del período de persecución donde los ele-

mentos propiamente religiosos judíos se acercaron a las prácticas mágicas y alquímicas. No es algo nuevo destacar algunas de las importantes coincidencias entre los principios alquímicos y cabalísticos como el principio hermético «así en lo alto como en lo bajo» o, sobre todo, la importancia de la palabra humana como reveladora de los secretos divinos.

El Gólem es hoy algo atestiguado aunque no por ello conocido. Su fama moderna comienza con la novela homónima de Gustav Meyrik y las películas de Paul Wegener de la que conocemos la versión de 1920. Gershom Scholem lo interpretó en el contexto de la cábala, Borges lo retoma, entre otros textos, en su *Manual de Zoología Fantástica* y en un bello poema. Un Gólem negro es un personaje de la película de *El Santo y Blue Demon contra el Dr. Frankenstein*, de los célebres luchadores mexicanos; participó en el *comics* de *Marvel* como defensor de los judíos de la Varsovia invadida por los nazis; incluso se lo vio en la temporada 18 de la serie americana de *Los Simpsons* en el episodio 4 (*Treehouse of Horror XVII*) cuya segunda parte se titulaba *You gotta know when to Golem* (cuya imagen estaba sacada de la película de Wegener). El periódico *Yediot Ahranot* de Tel Aviv publica un *comics* muy exitosos de Uri Fink que se llama *The Golem. The Adventures of an Israeli Superhero* y que refleja en clave de humor las contradicciones y complejidades de la sociedad de su país. Por otra parte, no hay comentario periodístico de viajes turísticos a la ciudad de Praga que no haga mención del antiguo cementerio judío donde se encuentra la tumba de Rabbí Loew el creador del Gólem y su antigua sinagoga donde sigue clausurada la sala que fue prohibida abrir por temor a liberar sus restos. Ciudad que, por otra parte, organiza un festival de cine en el que entrega *el gólem de oro*. Aunque estas referencias no son exhaustivas permiten hacerse una idea de cómo se ha extendido y puesto de relieve su figura por lo cual, hoy más que en otras épocas, hay que ser cuidadoso en su evocación.

Para aclarar la significación del Gólem en el mundo judío es fundamental la referencia a *La idea de Gólem en sus relaciones telúricas y mágicas* de Gershom Scholem (ver también Idel

2008) pero para su relación con la tecnología es muy importante el célebre ensayo *Dios & Gólem, S.A.* de Norbert Wiener en 1963.

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

«El hombre puede hacer hombres a su propia imagen. Esto parece ser el eco o el prototipo del acto de creación, por el cual se supone que Dios creó el hombre a Su imagen. ¿Puede ocurrir algo similar en el caso menos complicado (y acaso más comprensible) de los sistemas inertes que llamamos máquinas?» (Wiener, 1998:27).

La tecnología como imagen y semejanza de su creador de manera como el hombre es creación de Dios. La respuesta de Wiener es que sí, el hombre puede crear una máquina que sea creadora de máquinas. ¿Qué es una máquina para Wiener? «un dispositivo para convertir mensajes de entrada en mensajes de salida» (ídem p.29). Y «así una máquina puede generar el mensaje y el mensaje puede generar otra máquina» (ídem p.32).

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

Aquí entra el problema de la creación que ubica al ser humano en el lugar de Dios en tanto creador de una criatura crea-

dora. Una actividad sólo comparable con la magia, la alquimia de las transmutaciones, o incluso la brujería, pero que a más de 40 años del ensayo de Wiener se hace cada vez más realista en sus límites y posibilidades. Sin embargo, en términos de imaginario social la máquina creadora —a imagen y semejanza del hombre— sigue viva acechando los sueños y desvelos de la sociedad.

Gólem vs. Frankenstein

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

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

Las nuevas tecnologías tienen como objetivo la creación del Gólem. Un ser realizado no de retazos de cadáveres como Frankenstein sino del fértil barro del río. Las materialidades de las tecnologías cada día tienen nuevos prototipos, cada día superan una nueva dificultad, pero el «código de la vida» aun no crea autonomía de habla y por lo tanto inteligencia creadora. La clave parece seguir estando en un *software* que no sólo

haga *funcionar* un aparato sino que *le dé vida autónoma*, lo haga a imagen del ser humano, un ser creador de otros seres semejantes.

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

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

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

En muchas perspectivas humanistas se sigue esta idea de una tecnología entendida como sistema sociotécnico donde los aparatos llevan inscripto su pertenencia social y cultural. Como consecuencia se ve el hacer tecnológico cubierto de maldad. Y en el fondo se piensa que el hombre a través del hacer tecnológico, como en la historia bíblica de la torre de Babel, estaría usurpando el lugar de Dios. De manera que la valoración ética y política de la tecnología parece funcionar dentro del imaginario del hacer técnico como hacer descalificador de Dios. El ser humano ocupando su lugar, queriendo ser como él, se instala en el lugar del creador. La creación así sería vista como el terreno maldito post-edénico. Pensar la creación por fuera del imaginario del hombre como creador segundo, es un

verdadero desafío para una reflexión rigurosa sobre la innovación tecnológica.

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

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

Sin embargo, lo que quiero destacar aquí es el papel de los «adoradores de Dios» no el sentido literal de la expresión sino en tanto simboliza la actitud ética de la condena o al menos la reticencia frente a la tecnología. Detrás de la evaluación pesimista de la tecnología está la culpa de haber reemplazado a Dios como creador, de haberse vuelto autónomo. El imaginario creacionista occidental enmarca la reflexión de la tecnología y no deja ver las posibilidades de reflexión que pueden brotar desde otras perspectivas. Wiener sostiene, en este sentido, que

«Mientras sea posible hacer un autómatas... el estudio de su construcción y su teoría es una fase legítima de la curiosidad humana, y la inteligencia humana se estultifica cuando el hombre establece límites a su curiosidad» (ibídem).

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

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

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

El miedo a la tecnología se dirige a la posibilidad de su independencia a que se vuelva en contra del hombre y más aún que la obra del hombre cree otro mundo. Dios creó el hombre y lo puso en medio de un Jardín, el hombre por su accionar desviado creó otro espacio, el del destierro. La tecnología en tanto obra humana crea su propio mundo y así como Dios vive encerrado en su Jardín, el hombre podría vivir en el encie-

ro del mundo tecnológico. La tecnología en tanto tiene algo de la imagen del hombre constituye un espacio existencial al cual el hombre debe adaptarse.

Paraíso y destierro o el alma de la tecnología

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

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

Tampoco puede interpretarse esta situación como un «miedo al cambio». No se trata de un cambio cualquiera sino de la transfiguración de una realidad «adecuada» al creador por una realidad adecuada a la criatura. Aquí hay algo que enlaza con una profunda herencia del luddismo. Destruyen las máquinas no por ellas mismas sino porque no se quiere el mundo que ellas crean a su imagen y semejanza. No es miedo a ser reemplazado, ni miedo al cambio. Es conciencia de que un mundo hostil se adviene como horizonte de un destierro. Un mundo que no puede ser predicho porque no obedece necesariamente a una lógica científica o un «estudio de impactos». El nuevo mundo tiene sus leyes predecibles sólo en partes y en el corto

plazo, pero ni el mediano ni el largo plazo que son tiempos donde la tecnología se manifiesta en su realidad.

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

La tecnología lleva impresa la falta de predicción de la acción humana. La racionalidad tecnológica, como dice Ellul, porque es humana es ciega. Los supuestos fines a los que una tecnología responde no son más que el momento inaugural de su presencia. En su desarrollo las tecnologías constituyen un espacio de racionalidad en medio de un mar sin sentido y falto de objetivos. Aunque una determinada tecnología tiene metas y parecen responder a una necesidad que justifica su uso; el sistema tecnológico como conjunto no parece responder a ningún objetivo ni a ninguna necesidad.

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

El cuerpo del ser humano acaba de ser descifrado en 3000 millones de «letras» que de acuerdo como se mezclen resulta un ser vivo diferente, por ejemplo, una bacteria, un mono o un hombre. Si eso es lo que podemos «leer» hoy es muy probable que pronto se lo pueda crear como si de pronunciar una frase correcta se tratara. La digitalización de toda la realidad a través del tratamiento informático de los códigos genéticos, el ADN, etc. sugiere que estamos ante la posibilidad que un ordenador «pronuncie» la combinación clave. Una tecnología podrá por

fin «desprogramar» los «defectos» del cuerpo humano y sobre todo «programar» un nuevo ser. Un universo reducido al código binario le permitirá a las tecnologías digitales escuchar la palabra divina y repetirla sin imperfecciones para entonces, crear la perfecta imagen y semejanza de Dios.

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

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

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

Si el tema del miedo a las tecnologías concentra todos los intereses de la ficción literaria y cinematográfica hay otro del que sólo puede darse cuenta en las entrelineas de las acciones y

los discursos de las empresas y los gobiernos. ¿A qué le temen las tecnologías? ¿Cuál es el miedo de las empresas tecnológicas y de los gobiernos de los países que las alojan?

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

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

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

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

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

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

SEGUNDA PARTE:
La educación,
desafío del imaginario neotecnológico

La educación en la sociedad tecnológica del riesgo

«La verdadera función de un intelectual no es estar a la vanguardia de la sociedad, sino cuestionar lo instituido, interrogar y criticar lo que es... porque sin esta puesta a distancia de lo instituido, simplemente no hay pensamiento.»

C. Castoriadis

La interpretación de la sociedad como *sociedad de la libertad conectada* tiene su fundamento en la consideración de las nuevas tecnologías como un conjunto donde los aparatos tienen la misma importancia que las promesas y creencias que las acompañan. Desde esta misma hipótesis ¿cómo enfrentar lo que se podría hacer con las nuevas tecnologías en la educación? ¿Los educadores solo pueden/deben formar *neoludditas* o *ciberadictos*? ¿Cómo utilizarlas? Me propongo a continuación plantear un marco para pensar en esta cuestión.

La educación y las nuevas tecnologías

Las relaciones entre nuevas tecnologías de la información y la comunicación y la educación, a riesgo de ser simplista, podrían agruparse en tres niveles:

- El uso pedagógico de las nuevas tecnologías
- La enseñanza de las nuevas tecnologías
- Las transformaciones de la educación y la institución de una sociedad tecnológica.

En relación a la primera cuestión, es necesario reconocer que las nuevas tecnologías juegan un importante papel para facilitar la enseñanza, hacerla más divertida, participativa, etc. En este caso, se suscitan preguntas del tipo ¿qué aparatos usar? ¿cómo usarlos? ¿con quiénes? ¿con qué contenidos? Las reflexiones en este sentido se ocupan de los procesos de introducción de técnicas, los resultados de tal proceso, etc. En todo caso suele considerarse que los aparatos deben ayudar a responder mejor a los objetivos planteados por el propio sistema educativo.

En el segundo nivel, la educación se ocupa de preparar a los individuos para que trabajen de la mejor manera y sacando el máximo partido a las tecnologías en los diferentes ámbitos de la vida social, por ejemplo, el cine, la televisión, el diseño (gráfico, multimedia, industrial, etc.) y un larga lista de actividades profesionales que directa o indirectamente se relacionan con procesos mediados tecnológicamente. ¿Cómo hacer un diseño, un texto, un multimedia, etc. con tal o cual programa informático? ¿Cómo utilizar determinados aparatos? etc. En este sentido es la educación la que debe responder a los objetivos planteados por las realidades laborales, económicas y sociales transformadas por las tecnologías.

En ambos casos las tecnologías cambian a la educación, pero al hacerlo, no sólo producen cambios en la educación sino también cambios en la sociedad. Lo que aquí se quiere destacar es que el sistema educativo no sólo debe enseñar a usar nuevas tecnologías en la vida cotidiana o utilizar recursos tecnológicos en el aula. La educación debe ir más allá de la *enseñanza de* las nuevas tecnologías y de la *enseñanza a través de* ellas. Lo que se haga *con ellas* o lo que suceda *a través de* las tecnologías en la educación constituye una respuesta del sistema educativo para adaptarse a la sociedad y hacer de sus alumnos individuos mejor preparados para la producción económica y cultural.

Aquí no me referiré al uso pedagógico de las nuevas tecnologías ni a la enseñanza de las nuevas tecnologías aunque se tratan de dos áreas fundamentales en la reflexión y la práctica educativa. No se intentará responder a cómo tiene que cambiar la enseñanza para acoger las nuevas tecnologías ni para

adaptarse a los nuevos procesos económicos y laborales. Trataré de enfrentar el reto de pensar la sociedad tecnológica que se instituye *en y a través de* la educación.

Éste es el tercer nivel de análisis: pensar las nuevas tecnologías y las prácticas educativas como parte de procesos de institución de la sociedad contemporánea como sociedad de la información. Se trata entonces de una pregunta filosófica y política de la que dependen las evaluaciones de las prácticas educativas.

Experiencias educativas y sociedad tecnológica

La pregunta señalada no sólo se refiere a la educación como una práctica pedagógica, sino que es más general: ¿cómo valorar ética y políticamente las nuevas tecnologías de la información y la comunicación?

Las posibilidades y valoraciones positivas inundan el discurso público de los libros de moda, los periódicos, los comentarios políticos y económicos. Sin embargo, en esos mismos discursos los riesgos se esconden o arrinconan como imposturas descabelladas o inviables, como consecuencias no probadas, como frenos innecesarios al progreso. Estos discursos aprovechan el tirón que les da los efectos «positivos» inmediatos (sencillez en las operaciones, eficacia en los resultados, prioridad de lo entretenido, etc.) frente a la falta de prueba de sus efectos negativos en la experiencia diaria. Dicho de otra manera, como nada malo es seguro y los efectos positivos son inmediatos hay que utilizarlas. El imperativo se convierte en algo obvio que todo hombre de acción que quiera el progreso (empresario, profesional, político) comprende inmediatamente.

No obstante lo dicho hay una amplia literatura sobre los riesgos y amenazas que tiene las más diversas formas: desde el tratado filosófico hasta la literatura o el cine. Podemos agrupar esas amenazas potenciales de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en tres tipos (Rheingold, 2004:211-227):

- Amenazas a la libertad: la ubicuidad de las cámaras y de los diversos dispositivos aumentan la capacidad de control de los ciudadanos por parte del mercado y del estado. El *Paranóptico* de Foucault y el *Gran Hermano* de Orwell parecen concretarse en la sociedad actual.
- Amenazas para la calidad de vida: no está claro que la vida en la sociedad de la información sea más saludable cuando socava la cordura y el civismo. Las exigencias del trabajo penetran en la oficina, en las casas y en todo lugar que se habite. La interacción con los dispositivos electrónicos ocupa cada vez mayor cantidad de tiempo respecto de la interacción humana. Los dispositivos móviles aumentan la ansiedad de estar en contacto o las mutaciones en la percepción del espacio y del tiempo. Se podría continuar detallando transformaciones que afectan directamente la calidad de la vida humana.
- Amenazas para la dignidad humana: cada vez que el ser humano aumenta la interacción con las máquinas se maquina él mismo. El hombre corre riesgo de deshumanizarse cada vez que adapta su cuerpo, sus sentidos y su manera de pensar al mundo tecnológico. El autómatas y el cyborg aparecen en el horizonte de las tecnologías.

¿Qué actitud tomar entonces frente al fenómeno de las nuevas tecnologías? A pesar de sus posibles peligros, su uso en la educación hace pensar mucho porque está dando algunos buenos resultados. Algo similar inquieta cuando se considera el uso de las nuevas tecnologías por diversos grupos políticos críticos, como son los casos de los movimientos antiglobalización y altermundistas o antes el zapatismo, o también las manifestaciones ciudadanas del 13 de marzo de 2004 en Madrid o la movilizaciones de noviembre de 2005 de los jóvenes franceses y todo lo que desde entonces se repite con mayor o menor suerte.

Estamos así ante una situación en la que no es posible ni la celebración eufórica de nuevas posibilidades, ni la condena simplista, ni tampoco el «puro» uso instrumental. La valora-

ción de las nuevas tecnologías nos enfrenta a una situación compleja en la que es imposible aceptar la acción ciega que el propio artefacto parece proponer cuando se lo considera como un medio sin un fin predeterminado.

Al tema de qué actitud asumir ante el fenómeno de la técnica se lo suele calificar, según una oposición decimonónica, como optimismo versus pesimismo (Maldonado, 2002: 285). Las imágenes de este debate fueron la locomotora y la electricidad y desde la década de los 90 del siglo pasado, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Ante ellas se vuelve a hablar de tecnofilia y tecnofobia, retomando la oposición entre optimismo y pesimismo, como problema esencial en la consideración de las tecnologías; posiciones que, incluso, se califican, respectivamente, como propias de la derecha y de la izquierda.

La realidad cotidiana de las nuevas tecnologías

Las tecnologías son una realidad inmediata cuya presencia es total: en el tiempo libre (*otium*) y en el trabajo (*nec-otium*). La experiencia, la economía, el poder y la cultura han sido transformadas íntimamente por las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (Castells 1996 y 2009). La producción cultural, en particular, no puede separarse de los procesos y productos de las neotecnologías. «Es demasiado evidente que los confines entre 'vivir la cultura' y 'vivir la técnica' se han vuelto cada vez menos reconocibles» (Maldonado 2002:282). Hoy hasta la contracultura es favorable al uso de la técnica, y, en este sentido, se hace necesario pensar los cambios obligados en los modos de entender la técnica introducidos por la presencia de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Lo primero consiste en acercarse a esa realidad inmediata y total.

El análisis de los hogares donde vive la gente arroja una realidad bastante más contradictoria de la que la teoría puede, en ocasiones, soportar. Es difícil encontrar un hogar, por po-

bre que sea, que no tenga, al menos, un televisor y una radio digital, de donde se podría deducir que proyectos como los de Negroponte de fabricar y distribuir un ordenador de 100 dólares para cada habitante del Tercer Mundo no parecen tan descabellados (cfr. <http://laptop.media.mit.edu>). Y, con todos los cambios y dificultades, puede hacerse ya un primer balance de su introducción y uso (cfr. Piscitelli 2010).

El análisis de los objetos tecnológicos como bienes de consumo conducen a constatar que son ya muchos aparatos técnicos los que han superado o se acercan mucho al 80 por ciento de penetración en la sociedad. Ya hace un buen tiempo que son un indicador de nivel socioeconómico y, en muchos casos, podrían ser considerados bienes de primera necesidad.

Las nuevas tecnologías constituyen una realidad inmediata tanto por su presencia física como por sus efectos en la vida cotidiana. Aún no contando con la posesión de los aparatos su presencia se ve y experimenta en la vida cotidiana a través de las administraciones públicas, los productos culturales (películas, publicidades, juguetes, ropa, etc.), los comercios (tarjetas de compras, débito, crédito, etc.), y mucho más. Todos los ámbitos de la vida cotidiana de un habitante urbano testifican la presencia de los artefactos neotecnológicos.

La experiencia de su omnipresencia está mediada por el conjunto de creencias y esperanzas formuladas por el marketing (en un sentido muy general del término) de los productos tecnológicos. De esta manera, la experiencia cotidiana está mediatizada por historias, imágenes, comentarios, símbolos, etc. que constituyen las fantasías, creencias y expectativas *dentro de* las cuales tiene lugar esa experiencia. De ello deriva que los sentidos y significados vehiculizados por el uso y apropiación de los aparatos supera con creces la supuesta experiencia directa de los usuarios y consumidores de los artefactos.

En otras palabras, la experiencia de las tecnologías en la realidad cotidiana se desarrolla dentro del sistema social por lo cual, sostener la omnipresencia de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación es, a la vez, una constatación empírica y una afirmación del modo de ser de la sociedad actual.

Instrumentos neutros para el uso y factor determinante de la transformación social

Lo que se pueda decir de las nuevas tecnologías tiene su antecedente inmediato y obligado en las reflexiones sobre la técnica moderna. Desde sus primeras interpretaciones, está claro que cualquier lectura del fenómeno técnico implica una comprensión de su significación social y cultural. Para los pensadores de la técnica (entre ellos: Marx, 1995; Mumford, 1998; Heidegger, 1984, Ortega y Gasset 1997, Ellul 1960) es absurdo proponer la pura instrumentalidad como característica principal de los aparatos técnicos. Como sostiene Mumford la técnica hace referencia al «complejo tecnológico y social» o «máquina social» (Mumford, 1998:128-129), donde se dan las condiciones para la creación de aparatos que moldean unos tipos de hombres y sociedades específicas en cada época. Las significaciones de la técnica deben ser entendidas en el contexto del complejo social o «todo social».

Ciertamente las técnicas pueden nacer de la invención solitaria, grupal o en una gran empresa. Muchos de los discursos biográficos sitúan ese «nacimiento» refiriéndose a un mítico garaje donde Bill Gates y muchos otros inventores y empresarios dieron origen a sus tecnologías. Ellos, como muchos grupos musicales contemporáneos, hacen de la «cueva originaria» el espacio propio de la genialidad y de la invención. Más allá de la hagiografía mercadotécnica ninguna de las tecnologías puede ser producida ni circular, ni ser apropiada y usada, sino es por su «invención social».

La contracara del mito «del solitario genio en su cueva originaria» es la presentación publicitaria de las tecnologías como «respuesta a las necesidades». Los aparatos tecnológicos se presentan a través de discursos legitimadores (de los tecnócratas y agentes de marketing), de tal manera que aparecen como «determinados» por unas «necesidades» sociales o individuales preexistentes.

Este pensamiento invoca la neutralidad de los aparatos respecto de los fines de su utilización y de los efectos de sus usos;

una supuesta neutralidad que desde el sentido común se considera como un «dato de la realidad» de los propios aparatos. Esta es la misma neutralidad a la que se refieren múltiples propuestas políticas y sociales para justificar su existencia. Así se gesta el «sentido común» que hace de las tecnologías un instrumento neutro del hacer humano, que dependiendo de los fines de sus usuarios deviene bueno o malo.

Las tecnologías se presentan, entonces, por un lado, útiles y necesarias (solucionan problemas preexistentes) y, por otro lado, como instrumentos neutros. Pero, sobre todo, se las promociona como factor esencial del progreso y avance que conduce al futuro. Para decirlo de otra manera: las tecnologías son, a la vez, instrumentos neutros y factor determinante de progreso. Esta contradicción, lo he comentado en el capítulo 1, es una de las claves fundamentales para su comprensión como fenómeno social.

Las tecnologías en tanto fenómeno social muestran su falta de objetivo de utilización («el bien o el mal») en medio de su fin político (lo referido a la *polis*): la transformación del mundo social y cultural.

El consumo de los individuos, el sentido de la sociedad

Cuando se miran y leen los discursos publicitarios, periodísticos, políticos y muchos de los educativos, las nuevas tecnologías aparecen como una promesa cumplida y un advenimiento glorioso. Frases como «el futuro ya está aquí»; «las nuevas tecnologías (Internet, un modelo nuevo de PC, etc. ya llegan» conducen a pensar que al consumidor sólo le cabe la fe y la confianza (cfr. Cabrera, 2006:151-208). La mayoría de los proyectos políticos educativos están llenos de este tipo de fe por lo que proponen como una de sus primeras medidas comprar aparatos y servicios para que «todos tengan» y para que «todos puedan acceder». Ni amenaza, ni riesgo sino aceptación ciega.

Como consecuencia y complemento de esta actitud las nuevas tecnologías se adaptan al usuario haciendo fácil y asequible

los productos tecnológicos y sus usos. El diseño de los productos y servicios es un buen testimonio de ello: las formas y colores utilizados, las interfaces gráficas, la posibilidad de personalización, etc., todo está preparado para que la sensación de simplicidad de uso se encuentre con la experiencia de efectividad de los resultados.

De todas las consecuencias, la principal es la posibilidad de libertad de movimiento estando conectados a las redes. La primera potencia, el primer poder, que las tecnologías dan al usuario es la continua *movilidad* y la *conexión* permanente. Las nuevas tecnologías (ver capítulo 2) tienen un doble rostro que se realiza en el usuario: Permiten el ejercicio de la libertad humana y dan poder a quien las utiliza. Las nuevas tecnologías prometen —a través de los discursos publicitarios— y cumplen: se puede hablar por teléfono desde cualquier lugar, sin utilizar manos, enviando fotos, filmando, etc., se puede conectar el ordenador e intercambiar información sobre cualquier tema en cualquier parte del mundo, se puede conversar mirando al interlocutor... «Las posibilidades son infinitas», realizables, sobre todo, reales. *Ellas realizan lo que el usuario quiere, y el usuario quiere lo que pueden solucionar las tecnologías.*

Si se tiene un ordenador para escribir, se quiere escuchar música, y ver fotos, y conectarse a Internet, «bajar» películas... Entonces se necesita un modelo mejor, pantalla más grande, más potencia, más bonito... y altavoces, un micrófono, una impresora, un escáner... Un aparato tecnológico es la puerta abierta al sistema técnico total al que remite, esto es, al conjunto de habilidades manuales, visuales, auditivas, a una modalidad del lenguaje y el vocabulario, a nuevos modos de trabajar, pensar e imaginar y a nuevas relaciones sociales, con la naturaleza, con el tiempo y el espacio. Por ello Rheingold advierte «lo que nos preocupa no es sólo cómo utilizamos la tecnología, sino también el tipo de personas en que nos convertimos cuando la utilizamos» (Rheingold, 2004: 210).

Entre la facilidad de sus usos, por un lado, y el «don» de la omnipotencia, por el otro, se juega el sistema social que sostiene a las nuevas tecnologías. Por ello hay que tomarse en

serio algunos de los principios y estrategias del marketing. El marketing en la actual sociedad constituye un conjunto de *estrategias de creación y colonización de la imaginación* individual y colectiva, como en la sociedad medieval lo fue la *propaganda política y religiosa*. Y en este sentido, las nuevas tecnologías son el contenido de una promesa, un advenimiento y un destino. Cuando la dimensión de las palabras confunden unos hechos (aparatos) con otros de mayor trascendencia (sistema social y técnico) pasando los atributos de uno a otro, se tiene la base de una creencia irrefutable, se está ante la magia.

En la encrucijada entre el presente de la acción del aparato técnico, y el futuro anunciado por los discursos hace falta la presencia de un beneficiario agradecido y un esperanzado creyente. Cuando la eficacia inmediata de los aparatos neotecnológicos aparece como incuestionable, la espera en las promesas entraña una esperanza garantizada. Espera y esperanza se confunden en torno a los aparatos técnicos y la espera del aparato prometido posibilita la esperanza en la *tecnosociedad* que lo genera. Si lo que se promete es el aparato, lo que se genera es la tecnología como hecho social total. El discurso se refiere al artefacto; sus sentidos, a la sociedad.

El funcionamiento imaginario de las nuevas tecnologías no podría ser comprendido adecuadamente sin esta consideración. Entre la eficacia experimentada y la promesa anunciada se desarrollan las significaciones imaginarias sociales, relacionadas con las nuevas tecnologías como reglas de funcionamiento y condiciones de posibilidad. Así, se ponen en juego dos niveles de significaciones imaginarias: la *eficacia experimentada personalmente* (nivel de los individuos) y las *promesas anunciadas socialmente* (nivel de la sociedad). A mi manera de ver una educación que utilice nuevas tecnologías debe comenzar en este punto.

Sociedad de la información, sociedad del riesgo

La centralidad de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en la actualidad le da nombre a la socie-

dad que por ello se denomina «de la información». Esta tiene una historia (cfr. Castells, 2001 y Mattelart 2002) que puede ser contada de muchas formas pero que comienza con la investigación científica aplicada y las tecnologías marcadas por la experiencia de la Guerra Mundial. Los caminos que llegaron a concretarse en chips, ordenadores, Internet, etc. fueron bosquejados en el contexto posbélico cuando las industrias se acomodaron a la guerra fría transformadas por la emergente economía de mercado.

Este proceso es conocido en filosofía de la ciencia como «la revolución tecnocientífica» (cfr. Echeverría, 2003). Su comienzo, básicamente en EEUU, coincide con la Segunda Guerra Mundial y se suele denominar «Gran Ciencia» o «Megalociencia» (cfr. Wiener, 1995:109-144). Sus rasgos distintivos, según Echeverría, son: la financiación gubernamental, la integración entre científicos y tecnólogos, el «contrato social de la ciencia», la macrociencia industrializada y militarizada, la política científica, el trabajo en grandes equipos (cfr. Echeverría, 2003: 24-36).

Después de esta etapa inicial, aproximadamente de 1940 a 1965, prosigue un estancamiento entre 1966 y 1976 cuando «los efectos de la crisis de la megaciencia militarizada fueron muy reales en EEUU» por la irrupción de nuevos sistemas de valores sociales, ecológicos y jurídicos (cfr. Echeverría, 2003: 88 y ss).

Finalmente, en las últimas décadas surgió la tecnociencia propiamente dicha impulsada por algunas grandes empresas y centrada en el desarrollo de las nuevas tecnologías. Entre sus características se destacan: el debilitamiento progresivo de la frontera entre la ciencia y la tecnología, la primacía de la financiación privada, el establecimiento de investigación en redes, la militarización parcial, el nuevo contrato social orientado a la innovación tecnológica y la pluralidad de agentes tecnocientíficos (cfr. Echeverría, 2003: 61-82). En este contexto, en la disciplina sociológica toma cuerpo la noción de *riesgo*, que adquiere una gran importancia en relación al tema de las nuevas tecnologías.

El riesgo es una consecuencia de la imprevisibilidad de la acción humana. Cuando se toma una decisión o se hace algo, el riesgo aparece como uno de sus aspectos. Como afirma Luhmann:

«Los riesgos conciernen a daños posibles, pero aún no establecidos, más bien improbables, que resultan de una decisión, es decir, que pueden ser producidos por ella, y que no se producirían en caso de tomar otra decisión. Así pues, sólo se habla de riesgos cuando y si se atribuyen consecuencias a las decisiones.» (Luhmann, 1997:133)

El riesgo es una anticipación de daños y peligros posibles. En su base está la «contingencia», es decir, todo lo que no es ni necesario ni imposible (cfr. Luhmann 1997: 87-91). La contingencia posibilita que en la vida social se produzca una multiplicación de opciones sin fin y por lo tanto una expansión correlativa de los riesgos (cfr. Beriain 2000:83). La actual sociedad ha propagado el riesgo como ninguna otra porque como ninguna de las precedentes, ha multiplicado las opciones. Por ello, Beck la denomina sociedad del riesgo, y la caracteriza «esencialmente por una *carencia*: la imposibilidad de prever *externamente* las situaciones de peligro» (Beck 1986:237).

El paradigma de «sociedad del riesgo» se basa en la respuesta a la siguiente pregunta:

«¿Cómo se pueden evitar, minimizar, dramatizar, canalizar los riesgos y peligros que se han producido sistemáticamente en el proceso avanzado de modernización y limitarlos y repartirlos allí donde hayan visto la luz del mundo en la figura de «efectos secundarios latentes» de tal modo que ni obstaculicen el proceso de modernización ni sobrepasen los límites de lo «soportable» (ecológica, médica, psicológica, socialmente)?» (Luhmann, 1997: 26)

El riesgo alude así a las consecuencias del desarrollo técnico y económico donde:

«[...] la ciencia se ha convertido en (*con*)causa, instrumento de definición y fuente de solución de riesgos. El desarrollo científico y técnico se hace *contradictorio* por el intercambio de riesgos, por él mismo coproducidos y codefinidos, y su crítica pública y social.» (Luhmann, 1997: 203)

La sociedad del riesgo es una época, a la vez dependiente y crítica, de la ciencia y la técnica; por ello las fuentes del peligro no están en la ignorancia sino en el saber. Un saber y una conciencia de que la ciencia y la tecnología tienen y tendrán consecuencias que ni se conocen ni se nombran. El progreso tecnológico ha sido aceptado como algo normal, como *algo que está ahí enfrente* y que podemos disfrutar. A ese saber le es consustancial una ignorancia acerca de sus posibles efectos no previstos y consecuencias no deseadas.

El potencial de transformación y, por lo tanto, de causar daños del desarrollo técnico lo convierte en un ámbito político pero, por otra parte, las decisiones se toman urgidas por las innovaciones y las nuevas posibilidades tecnológicas. A semejanza de la afirmación popular «el espectáculo debe continuar», las decisiones se fundamentan en la necesidad, imperiosa y no probada, del avance. Ulrich Beck lo explica muy claramente:

«[...] se dan sin voz y de forma anónima. [...] El desconocimiento de las consecuencias y la ausencia de responsabilidad forman parte del programa de desarrollo de la ciencia. [...] Lo que *no* vemos *ni* queremos siempre cambia el mundo clara y amenazadoramente. Los políticos han de soportar que se les diga hacia dónde conduce una vía que no es consciente ni planificada, y se lo dicen precisamente quienes tampoco lo saben y cuyos intereses corresponden *también* a lo que es alcanzable. *Se ven obligados, ante los electores, a dirigir el viaje hacia el lugar desconocido con el gesto aprendido de la confianza en el progreso, como si fuera su propio mérito, pero asimismo utilizando un único argumento, a saber, que precisamente ya de entrada no existe ninguna otra alternativa.* El carácter forzoso y la ausencia de decisión del «progreso» técnico no se cuestionan, lo cual completa su (no) legitimación democrática.» (Beck, 1986: 241)

El hacer y las decisiones en la sociedad del riesgo se fundamentan en la irracionalidad como racionalidad: aceptación de unos fines sin que nadie los haya propuesto (el progreso tecnológico), la acción realizada sin previsión de riesgos, las acciones que tienen consecuencias para toda una sociedad son tomadas por un pequeño grupo de gente con intereses comerciales, entre otros.

Dentro de este diagnóstico, las nuevas tecnologías deben ser interpretadas como riesgo —consideradas desde su pertenencia al sistema económico productivo— y como el rostro optimista de una sociedad mejor —vista desde las estrategias de mercado y consumo—.

En síntesis, el funcionamiento social de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación no puede ser comprendido adecuadamente sin considerar su particular manera de existencia como consecuencia del juego de dos niveles de significaciones imaginarias: la *eficacia experimentada personalmente* y la *promesa anunciada socialmente*.

Educación, política y autonomía

Comenzaba planteando la necesidad de aceptar el reto de pensar la sociedad tecnológica que se instituye *en y a través* de la educación. Es decir, de pensar las nuevas tecnologías y las prácticas educativas como parte de procesos de institución de la sociedad contemporánea como sociedad de la información. Hasta aquí hemos realizado un recorrido para abrir un espacio multidisciplinar a fin de pensar en estos problemas en medio de las prácticas educativas.

En otras palabras, en la educación todo sentido instrumental de la tecnologías (uso de los aparatos y servicios por parte de los individuos) debe ser interpretado en el contexto del sistema sociotécnico (sociedad del riesgo). Las tecnologías vividas por los usuarios han sido tratadas de manera muy simplista e ingenua como una duplicidad instrumental; pero las nuevas tecnologías distan mucho de asemejarse a un cuchillo que pue-

de servir para matar o para comer dependiendo de su uso. Lo que se defiende aquí es que las nuevas tecnologías constituyen un fenómeno técnico, social y cultural complejo. Por eso, tal vez la categoría adecuada para su elucidación sea la de *riesgo* propuesta por Beck y comentada anteriormente o también la de *ambivalencia* propuesta por Zygmunt Bauman en su explicación de la modernidad (Bauman 2005).

La ambivalencia, para Bauman, es la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría:

«Es un fracaso de la función denotativa (separadora) que el lenguaje debiera desempeñar. El síntoma principal es el malestar profundo que sentimos al no ser capaces de interpretar correctamente alguna situación ni de elegir entre acciones alternativas.» (Bauman, 2005: 19).

La ambivalencia (Bauman) y el riesgo (Beck) parecen ser categorías adecuadas para pensar las nuevas tecnologías desde la compleja realidad tecnológica. Se sabe que no se sabe:

«La repercusión cognitiva y social de las tecnologías generalizadas es, en gran parte, desconocida, el potencial de los efectos secundarios negativos parece elevado y la posibilidad de conductas emergentes inesperadas es casi segura.» (Rheingold, 2004: 231).

Cuando en la enseñanza o en la manifestación contestataria utilizan las nuevas tecnologías de la información y la comunicación como recursos no se debe olvidar que la acción educativa y la acción política tienen como objetivo común la autonomía de los individuos para la instauración de la autonomía de la sociedad. En estas acciones el principio práctico es: «deviene autónomo y contribuye en todo lo que puedas al devenir autónomo de los demás» (Castoriadis, 1998c:78). En donde autonomía implica la posibilidad de establecer relaciones diferentes entre el presente y el pasado para escapar de la servidumbre de las repeticiones. Dicho de otra manera, la autonomía busca

instaurar relaciones diferentes entre el pasado, las condiciones en que se vive y el propio sujeto. La educación que tiene como objetivo la autonomía fomenta la actitud reflexiva y deliberante ya que «hay que poder imaginar algo distinto a lo que está para poder querer, y hay que querer algo distinto a lo que está para liberar la imaginación» (Castoriadis, 1998c:141).

Cualquier uso de las tecnologías por parte de la educación y la acción política supone una pregunta anterior y decisiva: ¿por qué y para qué usarlas? Como dijimos, la respuesta comienza cuando reflexionamos sobre las relaciones entre el aparato en uso y el sistema sociotécnico al que pertenece. Esas relaciones tienen coherencias y causalidades, pero también contingencias y ambivalencias. Educar en las nuevas tecnologías es tomar distancia, separar los aparatos del sistema del que son parte y volverlos a insertar en nuevos objetivos y fines. Todo esto como un intento de sacarlos del cauce del poder que destina a la sociedad destinando el uso del aparato. Discusiones como el software libre o la brecha digital, por ejemplo, no son secundarias a condición de ubicarlas en el marco de un proyecto de autonomía. Pensar en esta posibilidad constituye una condición necesaria para el uso de las tecnologías en actividades políticas o educativas porque aun habiendo usos democráticos de las tecnologías, en sí mismo, el sistema tecnológico es autoritario en el sentido de que no está ni dirigido ni administrado por la voluntad de la sociedad.

Ambivalencia, contingencia, riesgo son algunas de las características con la que se piensa la sociedad moderna. Las nuevas tecnologías son «hijas» de esta sociedad donde aún la mayor concentración de poder —estatal o económico— no puede prever todas las consecuencias de sus decisiones y acciones. Esta falta de previsión constituye la esencia de la acción humana que desde, por lo menos, la tragedia griega, lucha contra un destino desconocido que cree conocer. Esa lucha cumple lo anunciado. En la acción se conoce el oráculo cumpliéndolo. Antes de la acción, el oráculo era ambiguo e incierto.

El educador se enfrenta ante un dilema: *no sabe lo que no sabe pero debe actuar*. Sólo en la acción se manifiesta lo que

no se conoce. Debemos actuar pero no de cualquier manera sino responsablemente porque la reflexión y la deliberación constituyen un momento primero de la acción. Una acción responsable es la que viene después de una elucidación lo más penetrante posible y la educación es eso: elucidación y posibilidad.

La Universidad o sobre la formación de los humanos como recursos flexibles, conectables y móviles

La universidad europea se encuentra en plena transformación llamada «Espacio Europeo de Educación Superior» (EEES) y que popularmente se conoce como «Bolonia» en alusión a la universidad donde se firmó el documento que señalaba el inicio de la reforma. En este capítulo me interesa analizar brevemente el modelo de sociedad al que hace referencia dicha reforma —llamado «sociedad del conocimiento»— en algunos de sus principales documentos.

En línea con lo dicho en capítulos anteriores se considera a la sociedad contemporánea como modernidad ambivalente, líquida o, de la libertad conectada. El imaginario de la sociedad del conocimiento (y la información), tal como se desprende de las propuestas educativas y no necesariamente de sus definiciones, mostrará a la telefonía móvil como una condensación y materialización de las principales representaciones y esperanzas postuladas como buenas y deseables para esta sociedad (ver capítulo 2). Puede parecer extraño semejante asociación sin embargo, como veremos, la tecnología celular es mucho más que un artefacto y el EEES es bastante diferente a una mera adecuación para el intercambio de estudiantes y la internacionalización del sistema de investigación europeo.

Pensar el imaginario de «Bolonia»

El análisis de la reforma europea conocida popularmente como «Bolonia» desde la teoría del imaginario social conlleva interpretarla partiendo de lo se considera como los «hechos» y la «realidad» para mirar hacia la orilla donde lo social deja entrever otras posibilidades, lo por hacer; lo que puede ser de otra manera a condición de que se vea como tal, como posibilidad real que depende de la voluntad de los seres humanos.

La presente interpretación del imaginario de la reforma universitaria europea se sugiere la necesidad de un análisis y un debate de estos temas no sólo en su nivel instrumental —«guías docentes», «competencias», «grados», etc.— sino, sobre todo, en su fondo, el modelo de sujeto y de sociedad que proponen. Interpretar el imaginario, es decir, dilucidar y reflexionar, no busca que se manifieste la «verdad» en su transparente relación con un estado de cosas. No se busca la verdad sino lo que motiva a la mente humana moviendo y haciendo funcionar a individuos e instituciones. En el análisis no hallaremos proposiciones necesariamente verdaderas sino representaciones que fundan las creencias y las expectativas. Para ello me detendré en un breve corpus de algunos de sus textos «fundadores»: *Magna Charta Universitatum* de 1988; *Declaración de La Sorbona* en 1988; y la *Declaración de Bolonia* de 1999.

«La Sorbona 1998»: la instauración del Espacio Europeo de Educación Superior

El EEES tiene su punto de origen en la *Declaración de La Sorbona*¹ del 25 de Mayo de 1998¹: a cargo de los cuatros ministros representantes de Francia, Alemania, Italia y el Reino Unido. Comentare frase a frase los principales párrafos del documento oficial para hacer más transparente otra coherencia en la argumentación explícita.

—*Dos Europas: ¿economía vs. conocimientos?* La declaración comienza de la siguiente manera:

«Recientemente, el proceso europeo ha dado pasos de extrema importancia. A pesar de la relevancia que ello tiene, no deberíamos olvidar que al hablar de Europa no sólo deberíamos referirnos al euro, los bancos y la economía, sino que también debemos pensar en una Europa de conocimientos.»

Llama la atención que la redacción sugiera una «Europa de la economía» («al euro, los bancos y la economía») de la que se habla normalmente y una «Europa de conocimientos» que parece escondida (que «no deberíamos olvidar»). Se presentan como «dos Europas» diferentes que se relacionan («no sólo... sino que también»). El texto continúa:

«Es deber nuestro el consolidar y desarrollar las dimensiones intelectuales, culturales, sociales y técnicas de nuestro continente. Éstas han sido modeladas, en gran medida, por las universidades, quienes todavía desempeñan un papel imprescindible en su desarrollo»

Es difícil entender el *nuestro*: ¿los ministros? ¿Los 4 países? ¿Las universidades europeas? Aunque todo pareciera indicar que se refiere a «las universidades europeas» representadas por los ministros de cuatro países llama la atención que uno de ellos no está en total acuerdo con la «Europa de la economía». Se refuerza la referencia a los estados en el párrafo siguiente: «nuestros cuatro países».

No se puede dejar de señalar el hecho de que «las universidades» según los firmantes «todavía desempeñan un papel imprescindible». Ese «todavía» parece estar a mitad de camino entre una constatación y una amenaza.

—*Dos tiempos: «En aquellos tiempos» vs. «en la actualidad».* El origen mítico de la universidad —europea— y la autoridad de los enunciadores se manifiesta en el segundo párrafo:

«Las universidades se originaron en Europa hace unos tres cuartos de milenio. Nuestros cuatro países poseen algunas de

las más antiguas, las cuales celebran actualmente importantes aniversarios, como es hoy el caso de la Universidad de París. En aquellos tiempos, los estudiantes y los académicos solían circular libremente y difundían con rapidez sus conocimientos por todo el continente. En la actualidad, gran número de nuestros estudiantes todavía se gradúa sin haber tenido la oportunidad de realizar un periodo de estudios al otro lado de las fronteras nacionales.»

La apelación al origen «europeo» de las universidades sirve como un reclamo mítico del «origen» —trascendente— que históricamente no es del todo correcto pero inspira una «misión» proveniente de la Historia. Se sabe que una valoración más equilibrada debería recordar, por lo menos, los antepasados chinos de las universidades y la importancia del mundo árabe medieval en el modelo de universidad «europea». De todas maneras, esta estrategia es bastante común en la península del continente asiático que históricamente se ha definido como «continente» (Europa) mientras otras situaciones peninsulares parecidas, como por ejemplo India, no pueden aspirar a la misma categoría.

A continuación el documento oficial incide en el relato mítico de origen («algunas de las más antiguas», «importantes aniversarios») que da autoridad a los firmantes del documento.

«En aquellos tiempos» —del origen atemporal— «los estudiantes y los académicos solían circular libremente y difundían con rapidez sus conocimientos por todo el continente». Dada tal descripción parece que la Unión Europea ya existió en la edad media: circulación libres de personas y velocidad de transmisión de conocimientos. Contrariamente a las caracterizaciones corrientes de la edad media —como era oscura— los ministros dan a conocer la luminosidad de aquel pasado frente al cual el presente se manifiesta como inmóvil y de una lenta transmisión de conocimientos. Por ello sostienen que «en la actualidad» los estudiantes se gradúan sin estudiar «al otro lado de las fronteras nacionales». Evidentemente, otra vez, habría que revisar los matices históricos de dicha «circulación

libre» de académicos y estudiantes, y de la «difusión rápida» del conocimiento en el Medioevo.

—*La profecía y lo que se debe hacer.* El tercer párrafo del texto continúa con un vaticinio que deviene «obligación» y «evidencia»:

«Se aproxima un tiempo de cambios para las condiciones educativas y laborales, una diversificación del curso de las carreras profesionales, en el que la educación y la formación continua devienen una obligación evidente. Debemos a nuestros estudiantes y a la sociedad en su conjunto un sistema de educación superior que les ofrezca las mejores oportunidades para buscar y encontrar su propio ámbito de excelencia.»

Si el origen mítico justificaba una misión, ahora se revela la dimensión profética de la declaración de los ministros y de sus países: la obligación de la educación y la formación continua. ¿Por qué es evidente la educación? Porque «se aproxima un tiempo de cambios» para las «condiciones educativas y laborales», un cambio obligado y obligatorio que se justifica por sí mismo, un cambio evidente. Tan evidente que la distinción entre economía y conocimientos con la que se comienza en el primer párrafo aquí quedan anuladas. Parece entonces que el modelo de economía es lo incuestionable, lo obligatorio, la condición de la que se parte y, por lo tanto, el modelo de educación es lo que debe acomodarse a ello.

Entonces la profecía se manifiesta obligación moral y política—«debemos»—gestar «un sistema de educación superior» caracterizado por ofrecer oportunidades para «buscar y encontrar su propio ámbito de excelencia». ¿Qué significa aquí la palabra «excelencia»?

—*La esperanza: movilidad y flexibilidad para posicionar Europa en el mundo*

Los primeros tres párrafos se remonta al origen mítico de la universidad europea, el fundamento de la autoridad de los

enunciadores, la clarividencia de su profecía y la obligación moral derivada. Desde el cuarto párrafo se describe la propuesta:

«Un área europea abierta a la educación superior trae consigo una gran riqueza de proyectos positivos, siempre respetando nuestra diversidad, pero requiere, por otra parte, el esfuerzo continuo que permita acabar con las fronteras y desarrollar un marco de enseñanza y aprendizaje. Se espera que, de ahora en adelante, éste favorezca una movilidad y una cooperación más estrechas.»

Parece muy clara la invitación: «un área europea abierta a la educación superior». Sin embargo, todo parece oscurecerse cuando se afirma lo que «trae», lo que «requiere» y lo que «se espera».

Una reforma como la propuesta trae «gran riqueza de proyectos positivos» y «requiere esfuerzo» ¿para qué? Para «acabar con las fronteras y desarrollar un marco de enseñanza y aprendizaje». Preguntas: ¿sólo las «fronteras nacionales»? ¿También las «estatales»? No se hace diferencia entre ambos conceptos tan cruciales para Europa. Las «fronteras» ¿también se refieren a las políticas e ideológicas? Realmente resulta extraño (a lo mejor no) que no se haga mención en ninguna ocasión a las «frontera de la propiedad privada de los conocimientos»: las patentes, los secretos industriales, los derechos exclusivos, etc. ¿Se debe suponer que cuando se habla de «conocimientos» sólo se refiere al que todos pueden acceder?

El texto continúa, «desarrollar» ¿qué «marco —o modelo— de enseñanza y aprendizaje»? En este texto se habla de un modelo que facilite la «movilidad» y la «cooperación». Como se verá, estos conceptos resumen los valores de las sociedades posdisciplinarias de la información y el conocimiento.

El quinto párrafo defiende la internacionalidad del sistema y en el sexto, defiende «el sistema ECTS, (Sistema Europeo de Transferencia de Créditos) y semestres» como la clave de la «originalidad y la flexibilidad» del sistema.

En el séptimo se sugiere que

«Se debería facilitar a los universitarios el acceso a gran variedad de programas, a oportunidades para llevar a cabo estudios multidisciplinares, al perfeccionamiento de idiomas y a la habilidad para utilizar las nuevas tecnologías informativas».

La flexibilidad de acceso aparece en todos sus niveles pero frente a la importancia y solemnidad que tenía en los tres primeros párrafos la historia y la tradición, aquí sólo interesa asegurar el estudio multidisciplinar y dos habilidades: el idioma y el uso de las TICs. Al final los ministros coinciden con los padres que buscan centro educativo para sus hijos: «que tenga idiomas e informática». Un deseo tan armonioso da que pensar.

El último párrafo, el 13, termina con una invitación:

«Nos dirigimos a otros estados miembros de la Unión Europea y a otros países europeos para que se unan a nosotros en esta iniciativa, así como a todas las universidades europeas para que se consolide la presencia de Europa en el mundo a través de la educación continua y actualizada que se ofrece a sus ciudadanos».

La invitación, a estados y universidades, tiene una vocación clara: consolidar «la presencia de Europa en el mundo».

«Bolonia 1988»: universidad y conocimiento

Antes de la declaración comentada tuvo lugar una reunión menos recordada pero cuyo documento tiene el más amplio consenso internacional. Fue una reunión de 1988 de rectores de universidades europeas congregadas con ocasión del IX centenario de la Universidad de Bolonia (y con ella de la europea) llamado *Magna Charta Universitatum*².

En ella se «Proclaman ante los Estados y ante la conciencia de los pueblos los principios fundamentales que deben susten-

tar en *el presente y en el futuro la vocación de la universidad*». Y cito extensamente los cuatro principios:

«1. La universidad (...) es una institución autónoma que, de manera crítica, produce y transmite la cultura por medio de la investigación y de la enseñanza.

Abrirse a las necesidades del mundo contemporáneo exige disponer, para su esfuerzo docente e investigador, de una independencia moral y científica frente cualquier poder político, económico e ideológico.»

«2. En las universidades, la actividad docente es indisoluble de la actividad investigadora, a fin de que la enseñanza sea igualmente capaz de seguir la evolución tanto de las necesidades y de las exigencias de la sociedad como de los conocimientos científicos.»

«3. Siendo la libertad de investigación, de enseñanza y de formación el principio básico de la vida de las universidades, tanto los poderes públicos como las universidades, cada uno en sus respectivos ámbitos de competencia, deben garantizar y promover el respeto a esta exigencia fundamental. (...)

«4. La universidad, depositaria de la tradición del humanismo europeo pero con la constante preocupación de alcanzar el saber universal, ignora toda frontera geográfica o política para asumir su misión y afirma la imperiosa necesidad del conocimiento recíproco y de la interacción de las culturas.»

En numerosas declaraciones se recuerda, una y otra vez, el importantísimo tema de la universidad como «*institución autónoma*» y la «*libertad de investigación*» y «*de enseñanza*» tan claramente expresado en este documento. Sin embargo, parece que casi nadie lee —y de hecho casi no aparece nunca en los documentos del EEES—: «de manera crítica»; «abrirse a las necesidades del mundo contemporáneo» y «necesidades y las exigencias de la sociedad como de los conocimientos científicos» — no dice «mercado» en ningún lado —; «la tradición del humanismo europeo», etc. Si se compara con los documentos posteriores se verá un cambio radical en el vocabulario oficial que se refiere a la universidad europea.

A los principios ya mencionados, el texto propone sus respectivos «medios» y culmina con el siguiente párrafo:

«Por estos motivos —volviendo a sus orígenes— las universidades alientan la movilidad de los profesores y de los estudiantes, y estiman que una política general de equivalencia en materia de estatutos, de títulos, de exámenes (aun manteniendo los diplomas nacionales), y de concesión de becas, constituye el instrumento esencial para garantizar el ejercicio de su misión contemporánea»

De manera que una «política general de equivalencias» europeas (y no europeas) y de becas son la clave para la movilidad de profesores y estudiantes. ¿Por qué dicha movilidad? «para garantizar el ejercicio de su misión contemporánea» resumida en los cuatro «principios» y los cuatro «medios».

En esta *Carta* actualmente tienen un amplio consenso internacional materializado en la firma de 660 universidades de 78 países. En ella se debe destacar tres significaciones asociadas al vocabulario empleado:

- Los rectores utilizan cinco veces la palabra «conocimiento» pero a diferencia de la *Declaración de La Sorbona de 1998* no se esgrime nunca la expresión «sociedad de...» o «Europa de...» conocimiento/s.
- Además en la *Carta* se utiliza la palabra «universidad» que desaparece en la citada *Declaración* de los ministros a favor de la expresión «educación superior» o «estudios superiores». Vocabulario más cercano al mundo de la economía, con una carga simbólica muy diferente.
- La invocación a las necesidades de la sociedad o del mundo se convierte, en el documento de los ministros, en necesidades del mercado (laboral, etc.)

«*Bolonia 1999*»: una «moneda común» para la movilidad y la empleabilidad

En 1999 se produce la famosa *Declaración de Bolonia*³ citada en todos los ámbitos universitarios. De dos folios de extensión y firmada por 30 países. Con esta declaración el proceso de reforma tiene nombre oficial «*Espacio Europeo de Educación Superior*». Siguiendo la declaración de los ministros reunidos en La Sorbona hablan explícitamente de «Europa del conocimiento» (ahora en singular).

En esta *Declaración* se formularon las bases para construir el EEES como herramienta conceptual y metodológica de la Sociedad del Conocimiento europea. Sus principios rectores están orientados hacia la consecución de la *calidad* y la *competitividad* y hacia la garantía del respeto a la *diversidad* y la promoción de la *movilidad*.

Sus objetivos estratégicos buscan incrementar en Europa el empleo ligado a la «Economía del Conocimiento» y convertirla en un foco de atracción para estudiantes, profesores y empleadores, poniendo freno a la «fuga de cerebros» hacia otras zonas del planeta. En su tercer párrafo la *Declaración de Bolonia* sostiene:

«En la actualidad, la Europa del conocimiento está ampliamente reconocida como un factor irremplazable para el crecimiento social y humano y es un componente indispensable para consolidar y enriquecer a la ciudadanía Europea, capaz de dar a sus ciudadanos las competencias necesarias para afrontar los retos del nuevo milenio, junto con una conciencia de compartición de valores y pertenencia a un espacio social y cultural común.»

Nuevamente una declaración política y los adjetivos regresan a la posición divina del conocimiento total y revelador frente al cual solo queda aceptar el destino: «ampliamente reconocida... factor irremplazable... componente indispensable... competencias necesarias... retos del nuevo milenio» El sujeto

de semejante revelaciones «la Europa del conocimiento», sujeto instalado como eje central del argumento para la educación superior.

Luego durante tres páginas se establecen los compromisos y un programa de acción definido por una meta común: la construcción de un espacio europeo de educación superior, como medio para fomentar:

- La empleabilidad y la movilidad en Europa.
- La competitividad internacional de la educación superior europea en el mundo.

Todo el proceso debe estar completo a lo largo de la primera década del siglo actual (que ya ha terminado y por lo cual los plazos se han cambiado) y se establecen un conjunto de objetivos operativos muy concretos con la idea y un propósito común de una «norma» o «medida» para todos los que adhieran, entre ellos,

- «La adopción de un sistema de titulaciones fácilmente comprensible y comparable» (...)
- «Adopción de un sistema basado esencialmente en dos ciclos fundamentales» (...)
- «El establecimiento de un sistema de créditos — similar al sistema de ETCS — como medio adecuado para promover una más amplia movilidad estudiantil» (...)
- «Promoción de la movilidad, eliminando los obstáculos para el ejercicio efectivo de libre intercambio» (...)

Así para la mejora de los estudios superiores se propone como «una moneda» o «modelo o patrón» común que todos deben «comercializar» en el «mercado de conocimientos».

* * *

La interpretación realizada hasta aquí ha tenido un «método» particular: la puesta en escena en otro contexto de algunas palabras del vocabulario y de algunas afirmaciones de tres docu-

mentos liminales. Ahora pueden ser vistos con otra perspectiva en la que su orientación resulta más clara y sus contradicciones más evidentes.

En España, con mucha razón, se habla de «Bolonia a la española»: improvisaciones constantes, importante falta de inversión, deterioro e inadecuación de espacios arquitectónicos, falta de tecnologías educativas, etc. Independientemente de ello, aquí se busca destacar la importancia del modelo de universidad y por lo tanto, de sociedad en la que se trabaja sin pensar en ello cada vez que se hace una «adaptación» del sistema universitario.

La movilidad como obediencia a los dictados del GPS

La reforma está orientada a que los universitarios sean móviles y empleables viajando libremente por las universidades europeas. Ya he destacado que el movimiento ha sido desde siempre una de las metáforas de la libertad: «ser libre como el viento, ir adonde se quiera» o «como los pájaros, volar a donde se quiera». La movilidad física constituye una de las experiencias antropológicas con la que se expresa la libertad como el cumplimiento de un deseo que no tiene ni límites ni reglas. Por el contrario toda limitación física o encierro espacial del cuerpo es la mejor expresión de lo que significa la falta de libertad.

En esta interpretación como ya he señalado las hipótesis de las «sociedades disciplinarias» estudiadas por Foucault y comentada por Deleuze como «sociedades de control». La lógica social estaría caracterizada por trayectos vitales inacabados e individuos endeudados. Sociedades donde «nunca se termina nada» y que se materializa en la llamada «evaluación continua» y la «formación permanente». En este mismo sentido he hablado de «libertad conectada» y de la sociedad de la libertad conectada donde el móvil aparece como el elemento simbólico clave al reunir tan armónicamente la libertad de movimientos y el control sobre la posición de la persona. La consigna social

parece ser *sé libre, muévete por donde quieras porque donde vayas estarás localizable*. El movimiento, el cambio permanente, la capacidad de adaptación son valores que se fomentan a través de los sistemas educativos y formativos.

Hace tiempo que los humanos somos recursos, los departamentos de «recursos humanos» de empresas y universidades lo recuerdan constantemente. También hace tiempo que el conocimiento se «transfiere» y que la «economía del conocimiento» y la «economía de la creatividad» constituyen la clave de la reformas política de los estados «avanzados». Con sólo una pequeña muestra de los principales documentos «originarios» del proceso de reforma de la educación universitaria europea el lenguaje economicista comienza a ganar terreno.

En esta pérdida de terreno las palabras se vacían de sus contenidos y se llenan de nuevos sentidos. El olvido de los significados permite naturalizar —hacer «naturales», «comunes» y por lo tanto, invisibles— los nuevos conceptos para presentarlos como evidentes e incuestionables. Las antiguas palabras como botellas que han perdido su vino vuelven a ser rellenadas para «mostrar» una «realidad» necesaria a la que obligatoriamente hay adecuarse para «no quedar afuera» (o como se dice, para «no perder competitividad»).

Comencé señalando las «dos Europas» del documento de 1998 para dejar claro que, según se avanza, en los documentos esas dos Europas —de la economía y del conocimiento— deben unirse, deben ser una sola: la «Europa del *euro*, *los bancos y la economía*». La «Europa de conocimientos» o «Europa del conocimiento» debe unirse a ella y servir para su mejora. Así se habla de que la educación superior europea se enfrenta además al gran reto y a las oportunidades subsiguientes de la globalización, así como a la aceleración del desarrollo tecnológico, con nuevos proveedores, nuevos alumnos y nuevos tipos de aprendizaje.

Los alumnos y alumnas de las universidades europeas que aspiran a «ingresar al mercado laboral» inmediatamente al terminar sus estudios encontrarán en la universidad según Bolonia una excelente fábrica de recursos humanos para la maquinaria social.

Hasta no hace muchas décadas viajar implicaba asumir riesgos, incomodidades e incertidumbres, se podía hablar, incluso, de aventura. La movilidad en la sociedad del conocimiento ha convertido el viajar en el seguimiento de los consejos/preceptos de una guía —turística, docente, etc.— y en la obediencia confiada a los dictados de la latosa voz de los aparatos de posicionamiento global de los vehículos (GPS).

El tiempo pasado no fue mejor pero el presente puede ser distinto si en lugar de educar para la mejor y más rápida adaptación se enfoca hacia la creación de nuevas posibilidades sociales. Una creación no sólo de artefactos sino de experiencias sociales. La invención de la sociedad comienza cuando se sugiere otras relaciones sociales y otras definiciones de los agentes, cuando se logra descubrir posibilidades, intersticios y oquedades allí donde todo parece monolítico. Ésta es precisamente la tarea de un universitario: reflexionar sobre los fines de la acción, los objetivos de las instituciones y las esperanzas de la sociedad descubriendo allí esperanzas de otras emergencias. Luego se verá que camino conduce hacia esos nuevos fines, objetivos y esperanzas. Una universidad que sólo forma expertos en procedimientos, medios y métodos a partir de una realidad predefinida pone en peligro la definición misma de universidad.

TERCERA PARTE:
Imaginario social, comunicación y
nuevas tecnologías

Imaginario social y comunicación

«Lo que la psique y la sociedad desean y necesitan
no es el saber sino la creencia»

Cornelius Castoriadis

A lo largo de los diferentes capítulos he realizado múltiples referencias al concepto de imaginario y su relación con la comunicación social. Esbozaré una aclaración conceptual a fin de evitar confusiones.

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

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

Este enfoque busca instalarse en las fronteras disciplinarias de la economía, la política y la cultura para sugerir sus relaciones. Trata de entender el momento semiótico de economía política de los medios donde la semiosis es vista como un abanico de

significados intersubjetivos producidos en la acción social y en la interacción en relación con los contenidos, representaciones, deseos y afectos de los medios de comunicación. En particular se propone un análisis del componente imaginario y cultural que el sistema de medios «transmite» y «muestra» sobre la «sociedad de la información» o «sociedad del conocimiento» o «sociedad del saber».

Aquí defendiendo la siguiente idea: recurrir a los conceptos de *representaciones y/o imagen de* en los análisis de los contenidos de los medios es una estrategia de la academia universitaria para enfrentar del desánimo crítico. Como contrapartida se sostiene que la teoría de los imaginarios sociales puede constituir una estrategia filosóficamente creativa.

El funcionalismo de los estudios sobre el contenido de los medios

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

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

de audiencia— y *con qué efecto* —análisis de efecto—? Conforme a ello se separa cada análisis como momentos aislados.

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

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

Insisto en mi hipótesis: apelar a los conceptos de *representaciones y/o imagen de* es una estrategia de la academia universitaria para enfrentar ese desánimo crítico. Todos los conceptos señalados —ideología, representación, imagen— pertenecen a la tradición sociológica y puede ser agrupados bajo la denominación de «significaciones sociales» y por lo tanto como «significaciones imaginarias sociales», según la expresión de Cornelius Castoriadis. Con esta interpretación se persigue invitar a la reconsideración de los conceptos «ideales» o «culturales» de la sociedad en relación con los «factores reales» de las políticas y estructuras económicas y los procesos sociales.

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

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

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

¿Qué son las significaciones sociales? (Ideología representaciones sociales, imaginarios, universo simbólicos...)
En un primer nivel: — un <i>conjunto</i> o totalidad coherente, con cierta <i>clausura</i> , — de <i>creencias</i> compartidas, — constituido por <i>sentimientos</i> , <i>ideas</i> e <i>imágenes</i> .
↓
Y, por ello son — matriz de significados aceptados e incuestionables, — y autorrepresentación (imagen de sí) de esa sociedad.
En un segundo nivel — saber deformado; — determinado socialmente, e — instrumentalizado por el poder.

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

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

Las *creencias* son *compartidas* por los miembros de una sociedad. Más aún, el hecho de tener en común estas convicciones es una fuente de identidad colectiva que convierte a diferentes individuos en miembros de esa comunidad. Tales creencias compartidas tienen un contenido de significados ideacionales pero también *sentimientos e imágenes* que circulan en la sociedad de diversas maneras. De modo que las creencias implican unas ideas o afirmaciones, una carga emotiva y unas imágenes. La carga emotiva provee de energía los postulados explícitos o implícitos. Gracias a esa carga, las significaciones sociales no son únicamente un credo de contenidos *racionales* sino, sobre todo, *una fuerza o energía que conduce a la acción*. Asimismo,

estas significaciones no se presentan únicamente en afirmaciones o postulados sino, ante todo, en imágenes en un sentido amplio; en la dimensión lingüística, como metáforas y metonimias y, en lo paralingüístico, a través de diversas imágenes que van desde los gestos propios de una cultura hasta el arte, la publicidad, el cine y las diversas formas de representación gráfica de lo que se llama realidad y de las creencias.

El hecho de ser compartidas implica una visión de *sí mismos* como *nosotros*, es decir, una autorrepresentación de *nosotros mismos* como éstos y no otros. Por ello puede hablarse de una comunidad de los creyentes que tienen una visión del mundo, una energía y unas imágenes en común. Es el «verse como» de Ricœur comentado por Sánchez Capdequí, o el «imaginarse como» de las «comunidades imaginadas» (Anderson, 2005, 1991). Una representación de sí mismos como sujetos definibles y definidos que constituye el núcleo de lo que para una sociedad será aceptable e imaginable. Por ello, las significaciones sociales son *significados aceptados e incuestionables* por una sociedad; más aún, son la *matriz* de esos significados. Matriz en dos sentidos: en el femenino de lugar en donde se gesta y sostiene la vida (el vientre y la tierra); y en el masculino de *patrón* según el cual o de acuerdo con el cual se concibe (modelo o proyecto a seguir). Las significaciones sociales son, a la vez, el espacio y el modelo en el que y según el cual se conciben y alimentan nuevas significaciones. Espacio y modelo desde el que se interpretan las continuidades, las discontinuidades y los acontecimientos, y desde donde se reúnen, se separan, se interpretan y se «dejan pasar» los «hechos».

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

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

¿Cuáles son las funciones de las significaciones sociales?
— <i>Instituyen y crean;</i>
— <i>Mantienen:</i> <ul style="list-style-type: none"> • legitimación: explicando, dando sentido, justificando la realidad social; • integración: orientando y determinando conductas, dando plausibilidad subjetiva; • consenso: permitiendo / facilitando el dominio del entorno social;
— <i>Cuestionan.</i>

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

causalidad y multicausalidad, influencia, correlación, afinidad electiva, entre otras propuestas.

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

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

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

A causa de un uso partidario y simplista se dejó de utilizar el término «ideología» pero con ello se dejó de lado la teoría por la que se explica la relación de la producción cultural con la estructura económica y política de la sociedad. Como consecuencia los análisis de los contenidos de los medios han

caído en un conjunto de descripciones que, cuanto mucho, tiene que ver con un grupo de individuos —los responsables de la producción de esos contenidos— o con los dueños de una determinada empresa y sus filiaciones políticas y religiosas personales o con sus compromisos económicos directos.

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

El análisis de los productos culturales en clave de imaginarios sociales

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

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

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

Junto a ello se debe postular otra polaridad en relación con el orden social la interpretación de la contribución de los productos culturales a la conservación o el cambio social. Siguiendo las sugerentes ideas de Mannheim (1993) y de Ricoeur (2002) podemos articular el imaginario social en dos polos, el utópico y el ideológico, según contribuyan al cambio o al orden social respectivamente. Esta apreciación da cuenta de «la estructura esencialmente conflictiva de lo imaginario» (Ricoeur 2002: 349). Tal estructuración puede resumirse en el siguiente cuadro:

Imaginario y ORDEN SOCIAL		
Funciones de las significaciones sociales ↓	Conservación	Cambio
	IDEOLOGIA	UTOPIA
Deformación	Distorsión de lo real	Fantasmagoría irrealizable
Legitimación	Legitimación del poder	Alternativa al poder existente
Integración	Preservación de la identidad	Exploración de lo posible

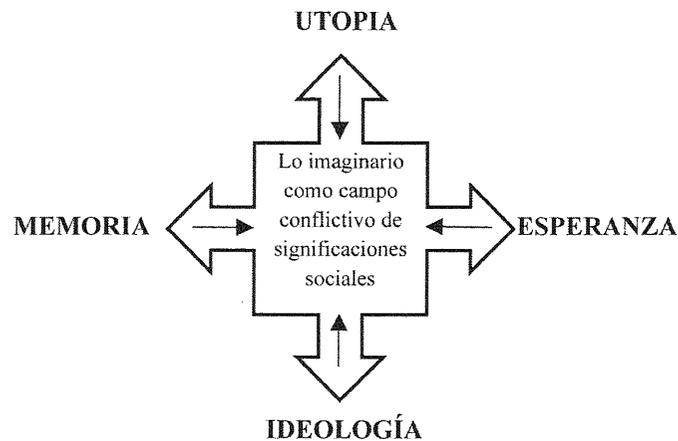
La polaridad de lo imaginario se estructura en torno de la posibilidad de conservar y de cambiar el orden social vigente. En relación con las principales funciones de las significaciones sociales —deformación, legitimación e integración— resultan distintas visiones de lo ideológico y de lo utópico que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

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

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

Imaginario y TEMPORALIDAD SOCIAL	
MEMORIA	ESPERANZA
Referencia al origen y el mito	Referencia al destino y la escatología

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



En el eje horizontal se representa las categorías temporales correspondientes a lo que puede reconocerse como pasado y como futuro. En el eje vertical se representa lo espacial como institucionalización e implica el orden y el cambio social (cfr. Pintos, 1995).

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

él se estructuran el origen y el destino —con sus múltiples metáforas y figuras— y, el orden y el cambio social como posibilidades existenciales que una sociedad se da a sí misma *en y a través de* sus instituciones y significaciones.

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

El imaginario y el discurso mediático

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

Hablar de discurso implica considerarlo en sus relaciones de producción, de circulación y de consumo cultural. Estudiar los productos culturales tomando en cuenta el constante movimiento de la dimensión significativa de los fenómenos

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

Un discurso constituye un momento inmerso en la red de las significaciones en la cual se produce, se pone en circulación y se interpreta. En este proceso no hay linealidad, dado que la producción es un acto de interpretación y toda interpretación inicia las operaciones de producción de un nuevo discurso. La producción es interpretación, al menos en dos sentidos: primero porque se basa, implícita o explícitamente, en discursos previos, y segundo, porque toda producción es simultáneamente una interpretación anticipada. Así el productor participa del proceso social de interpretación. El proceso de producción-interpretación es dual y asimétrico. La dualidad está determinada por la diferencia de los recorridos de la producción y de la interpretación que no pueden ser entendidos como una simple reversibilidad y así la asimetría es constitutiva del proceso. Por ello se debe diferenciar el análisis de la producción del análisis de la interpretación.

El acto de interpretación requiere «sumergir» el producto cultural en la red infinita de los discursos entrelazados a fin de reconstruir las representaciones conectadas en su materialidad significativa en la producción. La red de significaciones es su contexto de producción y, por lo tanto, de interpretación. Am-

bos momentos suponen la referencia de productor e intérprete a la misma comunidad que entiende e institucionaliza un tipo de relación del signo con el objeto. Lo imaginario social es la fuente que opera en la institucionalización que liga signos con objetos en relación con una comunidad y que es el fundamento de la red discursiva.

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

La interpretación y el pensamiento crítico

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

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

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

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

El sentido primero de la vocación del analista crítico y de su tarea reside en el hecho de la existencia de la miseria y del sufrimiento humano y en la posibilidad de la búsqueda de una explicación. Hay en su actividad, en palabras de Bauman, una mezcla de desapego y esperanza porque sabe que probablemente la teoría y la interpretación no cambien nada pero que, sin duda, puede aportar una palabra esencial para pensar que el mundo puede ser diferente de lo que es. La teoría y el análisis social son siempre un discurso en marcha, un comentario constantemente transitorio que deja entrever el infinito potencial humano. El pensamiento crítico así entendido, presupone la creación de nuevas formas de pensamientos, nuevas maneras de estar juntos, nuevas posibilidades constructivas. Desde la inquietud es capaz de presentar el pensar como volver a pensar lo pensado, como re-flexión y como re-vuelta. La realidad social, lo real presente en los contenidos de los medios, se caracteriza por la entropía y la injusticia. Toda interpretación crítica parte de estas convicciones.

El cuestionamiento es el camino del conocimiento que reconduce retrospectivamente al momento «líquido» del que las

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

La crítica siempre ha exigido una cierta exterioridad y una cierta marginalidad desde la cual mirar el lugar de lo establecido. Un «afuera» casi imposible desde el que poder delinear el «adentro» y sus posibles transformaciones. «El exilio es para el pensador lo que el hogar es para el ingenuo; es en el exilio que el desapego de las personas pensante, su forma de vida habitual, cobra valor de supervivencia» (Bauman, 2004: 48). La situación del crítico es una mezcla de intimidad y distancia que requiere «construir un hogar en una encrucijada cultural» mezclando el involucramiento con el distanciamiento, el estar en el lugar pero no siendo del lugar (cfr. ídem: 217).

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

Nuevas tecnologías e imaginario social: una aproximación

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

Robert A. Samuelson, *The Washington Post*

A lo largo del presente texto me he referido a otro concepto, el de «nuevas tecnologías» y su relación con la noción/teoría del imaginario social. Aunque la interpretación de dicha relación la he realizado en otra parte (cfr. Cabrera, 2006) quisiera resumir lo indispensable para entender el enfoque y el análisis que se he presentado.

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

Que se considere a las «nuevas tecnologías» o la «TIC» como un nombre no necesita demasiada explicación porque efectivamente, hace referencia a un conjunto de entidades técnicas. Sin embargo, puede parecer poco evidente que también se trate un nombre propio, en el sentido lingüístico, en tanto designan algo singular, único en su especie. Creo que este hecho puesto en contexto tiene gran importancia en una interpretación de las tecnologías en relación a lo imaginario.

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

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

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

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

El nombre y sus referencias

En tanto nombre, las «nuevas tecnologías» se caracterizan por la heterogeneidad, es decir, por la reunión de lo diverso y distinto a diferentes niveles materiales, lógicos, procedimentales, etc. En este sentido constituyen un *conglomerado*: una realidad formada por fragmentos de múltiples materialidades unidas por la creación de la sociedad de manera tal que aparecen aunadas y armonizadas como materialidad coherente. Lo que en un momento de la historia no tenía poca o ninguna relación aparece ahora como una asociación «natural», evidente y obvia.

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

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

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

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

Lo que nos interesa aquí son las *nuevas tecnologías de la información y de la comunicación* que se hallan omnipresentes en la vida cotidiana a través de múltiples artefactos digitales como televisión, reproductores de música, videojuegos, telefonía, informática, Internet, entre muchos otros. Las *nuevas tecnologías de la comunicación y la información* resultan de la convergencia de la informática (máquinas y *software*), la microelectrónica, las telecomunicaciones y los medios de comunicación y la optoelectrónica (cfr. Castells, 1996:59ss). La informática en tanto técnica del *tratamiento de datos* o información, las telecomunicaciones referidas a las *redes de comunicación*, y los medios electrónicos a las tecnologías de *transmisión y recepción de imágenes*.

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

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

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

El nombre propio, las creencias y las promesas

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

ples herramientas, procedimientos, usos e impactos tanto objetuales como sociales, presentes y futuros.

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

Las «nuevas tecnologías» son el nombre con que se *predestina* un conjunto de aparatos, prácticas sociales y nuevas realidades empresariales, políticas, profesionales, etc., que ocupan un lugar central en las representaciones sociales del mundo, en las esperanzas, los sueños y deseos de la sociedad contemporánea. Un *nombre ambiguo* que se invoca como constituyente central de la llamada sociedad de la información y que, por ende, sirve tanto para el sostenimiento del orden social (en el sentido sociológico) como para el cambio de la sociedad (cfr. capítulo 9).

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

* * *

Me refiero, en síntesis, a las nuevas tecnologías como *nombre* porque designa un conjunto heterogéneo de aparatos, ins-

tituciones y discursos; y, en segundo lugar, las considero un *nombre propio* porque constituye el sujeto de las creencias y las promesas de la sociedad contemporánea. En ambos sentidos las nuevas tecnologías son institución —acción y efecto de instituir— social y corazón simbólico de la ensoñación en la que vive y se desarrolla.

Conclusión o
Antes de continuar

Comunicación: ensoñación y oniromancia

«La interpretación, como el soñar, es un morir
para el mundo diurno al transformarlo de
una realidad literal a una realidad metafórica»

James Hillman, *El sueño y el inframundo*

«Hasta en los sueños mejor interpretados solemos
vernarnos obligados a dejar en sombras un determinado
punto, pues se advierte que empieza a formarse
una maraña de pensamiento oníricos,
un nudo imposible de desatar, pero que,
por lo demás, no ha aportado otros elementos
al contenido manifiesto. Es lo que podemos llamar
el ombligo del sueño, el punto por el que
se halla ligado a lo irreconocido.

Los pensamientos oníricos descubiertos
por la interpretación tienen que quedar inconclusos
y perderse en todas direcciones
por el entreverado reticular de nuestro mundo de ideas.
De una parte más densa de este tejido se eleva entonces
el deseo del sueño, como el hongo de su micelio»

Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*

Las ciencias sociales parecen haber encontrado en las metáforas de los estados de agregación de la materia una manera de explicar la realidad de la sociedad. «Todo lo sólido se desvanece en el aire» de Karl Marx comentado por Marshall Berman; la «modernidad líquida» de Zygmunt Bauman o incluso lo gaseoso o espumoso de las *Esferas* de Peter Sloterdijk son algunos

ejemplos de la productividad de la comparación de lo humano con la materia. No se trata de algo nuevo, como ya he comentado, posiblemente quien mejor haya comprendido la relación de los estado de la materia con el mundo de lo humano haya sido la alquimia en tanto concebía los proceso alquímicos de la materia como procesos de significación y de sentido.

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

Como se sabe todo sueño está constituido primordialmente por imágenes cuya aparición y disposición no se encuentran bajo el control consciente del soñante. Eso que sucede a nivel individual es lo que hemos intentado interpretar a nivel de la sociedad. Pensar con la hipótesis de la pérdida de control consciente permite elaborar otras hipótesis y relaciones no explícitas y reconocidas como «adecuadas». Lo intentamos siguiendo el precepto de transformación del mundo literal a realidad metafórica, así la semafórica que señala límites que no han de traspasarse ha sido conducida a la metafórica abriendo puertas y caminos para recorrer más allá de lo que se percibía en los límites. He tenido en cuenta elementos abandonados y desechos aparentemente insignificantes para montar escenas

visuales que parecen mostrar otras cosas allí donde la realidad aparecía como ya definida.

En la interpretación se ha buscado el optimismo porque es la emoción básica de la modernidad en su relación con la historia y en particular con la tecnología. En las nuevas tecnologías abunda el optimismo y la apuesta ciega que la mercadotecnia trabaja en las mente social para que se constituyan sujetos deseantes, creyentes, expectantes, esperanzados y soñantes sin los cuales no habría tecnologías. Una de las conclusiones comentadas: sin optimismo pueden darse los aparatos pero no el sistema tecnológico.

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

He escrito estos ensayos desde la ambivalencia de la aceptación cotidiana de las tecnologías (personalmente uso ordenador, redes sociales, móvil, etc.) y la negación crítica de la sociedad tecnológica. Los padres, los educadores y los políticos no sabemos cuáles son las consecuencias y los riesgos de las tecnologías y sin embargo debemos tomar decisiones y actuar. Para no confundir el rumbo a las que nos llevan unos pocos aparatos con el destino al que conduce la sociedad tecnológica se debe recuperar la energía creativa de la negatividad porque hay dos maneras de aceptar una realidad: o porque es inevitable o porque es la mejor opción entre varias posibles. La primera es adaptación, la segunda ejercicio de la libertad. En otras palabras, solo la posibilidad de la negación o el rechazo de una realidad muestran los caminos de la libertad y con ello

el espacio de la política y de la educación en el sentido pleno de la palabra. La interpretación de las nuevas tecnologías tal como se ha presentado en este libro tiene como objetivo escapar del destino inevitable del sistema tecnológico para abrir un sendero para la acción.

Sueño y onirismo

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

Walter Benjamin; *París capital del siglo XIX*

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

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

El sueño ocupa, desde hace milenios, un lugar muy importante en la experiencia de la humanidad. Hay innumerables

apariciones del fenómeno del soñar en las obras de la cultura —*La vida es sueño* según Calderón de la Barca, *La interpretación de los sueños* de Freud, el sueño de Martin Luther King que, según sus propias palabras, se trataba de *un sueño profundamente enraizado en el mismo sueño americano*, los hermanos Wachowski que concibieron un mundo onírico en la trilogía filmica *Matrix*, etc.—. Sin embargo no es el sueño en sí mismo lo que me interesa sino el fenómeno de la cultura y la comunicación como sueño social o mejor aún, como ensoñación social.

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

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

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

La comunicación social —el cine, la televisión, la publicidad, etc.— forman un conjunto heterogéneo de prácticas, sistemáticas e instrumentalizadas por estrategias mercadotécnicas que proponen modelos de conducta, pautas de creencias, objetos de deseos, etc. que junto a otros productos como la autoayuda, los manuales para el éxito personal, las recetas para conseguir el amor deseado, las dietas para el cuerpo ideal, las revista de consulta anímica, etc.; constituyen un conjunto heterogéneo que materializa las creencias, los deseos y los anhelos sociales.

Manuel Castells en su reciente *Comunicación y Poder* describe algo de esto en clave sociológica, con la ayuda de las ciencias cognitivas y en relación a la naturaleza del poder:

«el poder se ejerce fundamentalmente construyendo significados en la mente humana mediante los procesos de comunicación que tienen lugar en las redes multimedia globales-locales de comunicación de masas» (Castells 2009:535).

Según el autor la descripción de la lógica de los niveles más altos de poder (los «metaprogramadores») los resume claramente:

«... maximizar beneficios en el mercado financiero global, aumentar el poder político de las empresas propiedad del gobierno, y atraer, crear y mantener una audiencia como medio para acumular capital financiero y capital cultural» (p. 540).

La relación de esas esferas más altas del poder se relaciona con los actores sociales transformando «a los seres humanos en audiencia vendiéndonos las imágenes de nuestras vidas» (p. 541 Destacado en el original). La perspectiva sociológica de las estructuras y las dinámicas del sistema de comunicación contemporánea tal como la hace Castells muestra una de las dimensiones de la realidad de lo que llamo ensoñación social.

La idea de ensoñación social la entiendo en relación a la teoría de los imaginarios sociales como un *estado mental y existencial* en el cual el *mundo de fantasías y ficciones* de los individuos

y de la sociedad se entremezcla con el *mundo de la realidad cotidiana* interpersonal y social.

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

La sociedad da sentidos y significados a la psique para que pueda entrar en el mundo del sentido. Un mundo común que fundamenta ante todo el lenguaje y con él, la «realidad» y la identidad. Mundo que desde siempre ha tenido en la educación y en la religión una dimensión fundamental y que hoy parece ocupado por la comunicación social en cuyo corazón tiene un lugar destacado el marketing. Algo que parece pasar desapercibido para la mayoría de los análisis del sistema cultural y de la comunicación (incluso en las más de 600 páginas de Castells 2009).

A lo largo del presente texto he reiterado una y otra vez la importancia de estas ideas que hace un tiempo he analizado como el «imaginario neotecnológico» (cfr. Cabrera, 2006:177-221) y que cabría ilustrar con algunas ideas del famoso e influyente libro del marketing *Posicionamiento: la batalla por su mente* de Al Ries y Jack Trout porque resume perfectamente lo que pretendo subrayar (cfr. Ries y Trout, 1986 y 2002).

En la década de los ochenta del siglo pasado (el original es de 1981) estos autores retoman una idea clásica del marketing, el posicionamiento, para definirlo como el trabajo en la mente del consumidor (2002:5-10). El trabajo del marketing consistiría no tanto en crear algo nuevo como en manipular lo que ya está en la mente (p. 33-42). Una expresión resume este objetivo y trabajo: «conquistar la mente del consumidor». Y la clave de tal batalla y abordaje se encuentra en la comunicación centrada en la producción de mensajes definidos no por lo que

el «emisor» quiere decir sino por lo que la mente del «receptor» necesita escuchar (p.11-20). Se trata de «asaltar la mente» de la gente porque «la mente es el campo de batalla». Por ello los autores tienen claro cuál es «el objetivo último de toda comunicación: la mente humana» (p. 33) y desarrollan toda una estrategia para que esta idea sea eficaz. Evidentemente esta comunicación más que racional es emocional, controlando la expectativa y creando la ilusión de que el producto realizará el milagro que se espera.

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

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

Obviamente con ensoñación social no me refiero solamente a las imágenes y a la ficción a la manera como lo propone Marc Augé en *La guerra de los sueños* sino sobre todo a la organización general de la cultura y la comunicación a la manera como lo propone Walter Benjamin (cfr. Benjamin, 2005) para quien la modernidad capitalista es un sueño colectivo que trae consigo la reactivación de poderes míticos del que es necesario despertar. Por ello Benjamin propone analizar las

correspondencias que existen entre el moderno mundo de la técnica y el arcaico mundo simbólico de la mitología (cfr. p. 464, N2a, 1).

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

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

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

«El ensueño se contenta con transportarnos a otra parte sin que podamos realmente vivir todas las imágenes del recorrido.

El soñador va a la deriva. Al verdadero poeta no le satisface esta imaginación evasiva. Quiere que la imaginación sea un *viaje*. Cada poeta nos debe, pues, su *invitación al viaje*» (Bachelard, 1972:12)

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

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

Bibliografía

- ALBRECHT, Michael von, (1995) «Orfeo en Virgilio y Ovidio» en *Myrtia*, nº 10 pp. 17-33.
- ALMIRON, Nuria; JARQUE, Josep Manuel (2008) *El mito digital. Discursos hegemónicos sobre internet y periodismo*, Barcelona, Anthopos.
- ALONSO, Andoni; Arzoz, Iñaki (2002) *La Nueva Ciudad de Dios. Un juego cibercultural sobre el tecno-hermetismo*, Siruela, Madrid.
- ANDERSON, Benedict (2005) *Comunidades imaginadas, Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- AUGÉ, Marc (1998) *La guerra de los sueños*, Gedisa, Barcelona.
- BACHELARD, Gastón (1972) *El aire y los sueños*, México, FCE.
- _(2005) *El derecho a soñar*, Fondo Cultura Económica, México.
- BACZKO, Bronislaw (1991) *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- BAJTIN, Mijaíl M., (1993) *Problemas de la poética de Dostoievski*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires
- BAUDRILLARD, J. (1990) «Videosfera y sujeto fractal» en AAVV *Videoculturas de fin de siglo*, Cátedra, Madrid, pp.27-36
- BAUMAN, Zygmunt (1998) *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, España.
- _(2000) *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- _(2002) *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.

- BAUMAN, Zygmunt (2003) *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- _(2005) *Modernidad y Ambivalencia*, Anthropos, Barcelona.
- _(2005a) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- _(2005b) *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Paidós, Buenos Aires.
- Beck, Ulrich (1986) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.
- BENJAMIN, Walter (1998) *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I*, Taurus, Madrid.
- _(2005) *Libro de los Pasajes*, Akal, Madrid.
- Beriaín, Josetxo (2000) *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Anthropos, Barcelona.
- _(2005) *Modernidades en disputa*, Anthropos, Barcelona.
- BERIAÍN, Josetxo; AGUILUZ, Maya (eds.) (2007) *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- BLOOM, Harold (2010) *Ensayistas y profetas. El canon del ensayo*, Páginas de espuma, Madrid.
- Bolaño, César; MASTRINI, Guillermo; SIERRA, Francisco (2005) *Economía política, comunicación y conocimiento*, Buenos Aires, La Crujía.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELO, E. (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid.
- BOURDIEU, Pierre (Dir.) (1999) *La miseria del mundo*, Akal, Madrid.
- BUCK-MORSS, Susan, (1995) *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. La Balsa de la Medusa, Madrid.
- _(2004) *Mundo soñado y catástrofe: la desaparición de la utopía de masas en el este y el oeste*, La Balsa de la Medusa, Madrid.
- CABRERA, Daniel H. (2006) *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*, Biblos, Buenos Aires.
- _(2008) (coord.) *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*, Biblos, Buenos Aires.

- CASTELLS, Manuel (1996) *La era de la información*, (3 tomos), Alianza, Madrid.
- _(2001) *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*, Areté-Plaza y Janés, Madrid.
- _(2009) *Comunicación y Poder*, Alianza, Madrid
- CASTORIADIS, Cornelius (1993), *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2 vol.
- _(1997a), *El mundo fragmentado*, Montevideo, Caronte.
- _(1997b), *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba.
- _(1998a), *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- _(1998b), *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- _(1998c), *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*, Buenos Aires, Eudeba.
- _(1999a), *Figuras de lo pensable*, Madrid, Frónesis-Cátedra-Universitat Valencia.
- _(1999b), *Sur Le Politique de Platon*, París, Seuil.
- _(1999c), *Dialogue*, París, Éditions de l'Aube.
- _(2000), *La exigencia revolucionaria. Reflexiones sobre filosofía política*, Madrid, Acuarela.
- _(2004), *Sujeto y verdad en el mundo histórico social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*, Buenos Aires Fondo de Cultura Económica.
- _(2006a), *Lo que hace a Grecia. I De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _(2006b), *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Buenos Aires, Katz.
- _(2007), *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Barcelona, Trotta.
- CRISTIANO, Javier L. (2005) «El «imperio de nadie»: sobre autoría y responsabilidad», en *Revista Anthropos. Huellas del pensamiento*, Anthropos, Barcelona, Número 206, pp. 184-195.
- _(2009) *Lo social como institución imaginaria. Cornelius Castoriadis y la teoría sociológica*, Eduvin, Córdoba.

- DAVIS, Martín (2002) *La computadora universal. De Leibniz a Turing*, Debate, Barcelona.
- DELEUZE, Gilles. (1990) «Posdata sobre las sociedades de control» en Ferrer, Ch. (Comp.) (1991) *El lenguaje libertario*, Nordan, Montevideo.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI; Felix (1985) *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Paidós, Barcelona.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco (2004) «Imaginando el más allá en el mundo griego» en M.L. Sánchez León, *El más allá*, Universidad de La Laguna, Palma de Mallorca, 2004. Disponible en <http://webpages.ull.es/users/fradive/artic/masalpalma.pdf> Consultado en Junio de 2006.
- DODDS, E. R. (1999) *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid.
- DURAND, Gilbert (2004) *Las estructuras antropológicas de lo imaginario: introducción a la arquetipología general*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _(1971) *La imaginación simbólica*, Amorrortu editores, Buenos Aires,.
- _(1993) *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- _(2000) *Lo imaginario*, Ediciones del Bronce, Barcelona.
- ECHEVERRÍA, Javier (2003) *La revolución tecnocientífica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- ELLUL, Jacques (1960) *El siglo XX y la técnica. Análisis de las conquistas y peligros de la técnica de nuestro tiempo*, Labor, Barcelona.
- FERNÁNDEZ VÍTORES, Raúl (1997) *Teoría del residuo*, Endymion, Madrid.
- FERRARIS, Mauricio (2008) *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Marbot, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1998) *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Madrid.
- _(1995) *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- _(1992) *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires.
- FRANCESCUTTI Pablo (2004) *La pantalla profética. Cuando las ficciones se convierten en realidad*, Madrid, Cátedra.

- FRANCO, Yago, (2003) *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Biblos, Buenos Aires.
- FREUD, Sigmund (1989) «Lo ominoso», *Obras Completas Vol. XVII*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _(2006) *La interpretación de los sueños*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- FLICHY, Patrice, (2003) *Lo imaginario de Internet*, Tecnos, Madrid.
- GARCIA SELGAS, F.J. (2001) «Preámbulo para una ontología política de la fluidez social» en *Athenea Digital* Número 1 primavera 2002. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/24/24> Última consulta en Noviembre de 2009.
- GONZÁLEZ, Jorge A. (2007) *Cibercultura e iniciación en la investigación*, Conaculta, México.
- GONZÁLEZ DELGADO, Ramiro, (2003) «Interpretaciones alegóricas del mito de Orfeo y Eurídice por Fulgencio y Boecio y su pervivencia en la Patrología Latina» en *Faventia* 25/2, 2003, pp. 7-35.
- GOZZI, Raymond (1999) *The Power of Metaphor in the Age of Electronic Media*, Hampton Press, USA.
- HABERMAS, Jürgen (1989a) *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.
- _(1989b), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- HALL, Stuart; GAY, Paul du (comp.) (1996) *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- HARFOUSH, Rahaf (2009) *Yes we did. Cómo construimos la marca Obama a través de las redes sociales*, Gestión 2000, Barcelona
- HARLEY, J. B. (2005) *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HEIDEGGER, Martín (1984) «La pregunta por la técnica» en Heidegger, M. *Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- HELLER, Agnes, (1999) *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona.

- HÉRIZ RAMÓN, Ana Lourdes de; (1998) «Viaje por el sueño en la lexicografía española», Università di Genova, en AA.VV., *Lo spagnolo d'oggi: forme della comunicazione, Atti del XVII Convegno AISPI* (Milano, 24-26 ottobre 1996), Roma, Bulzoni, 1998, t. II, pp.23-35 Disponible en Centro Virtual Cervantes http://hispanismo.cervantes.es/hispanistas_ficha.asp?DOCN=9248
- HILLIS, W. Daniel (1998) *Magia en la piedra. Las sencillas ideas que hacen funcionar a los computadores*, Debate, Madrid, 2000.
- HILLAM, James, (1994) «El sueño y el inframundo» en Kerényi, K; Neumann, E; Scholem, G; Hillman, J; *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, Antrhopos, Barcelona, 1994.
- HIMANEN, Pekka (2001) *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*, Destino, Madrid, 2002.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor (1998) *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Valladolid.
- IBARLUCÍA, R. (1998) *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Manantial, Buenos Aires.
- IDEL, Moshe (2006) *Cábala. Nuevas perspectivas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _(2008) *El Golem. Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial*, Siruela, Madrid.
- IHDE, Don (2004) *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*, UOC, Barcelona.
- ITO, M. (2004) *Intimate Connections: Contextualizing Japanese Youth and Mobile Messaging*. Disponible en <http://www.itofisher.com/mito/archives/itookabe.texting.pdf> Consulta realizada en diciembre de 2005.
- ITO, Mizuko; OKABE, D.; MATSUDA, M. (2005) *Personal, Portable, Pedestrian: Mobile Phones in Japanese Life*, MIT Press, Cambridge. («Introduction» disponible en <http://www.itofisher.com/mito/archives/pppintro.pdf> Consultado en diciembre de 2005).
- JOAS, Hans (1998): *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, España, CIS-Siglo XXI.

- JUNG, Carl Gustav (1957) *Psicología y Alquimia*, Santiago Rueda, Buenos Aires.
- _(1990) *Símbolos de transformación*, Paidós, Barcelona.
- _(1991) *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona.
- JUNG, Carl Gustav, y otros (1985) *El hombre y sus símbolos*, Caralt, Barcelona.
- KATZ, J.E. (2002) On the mobile. The effects of mobile telephones on social and individual life, disponible en http://www.motorola.com/mot/doc/0/234_MotDoc.pdf Consulta realizada en enero de 2006.
- KATZ, J.E., AAKHUS, M (Eds.) (2002) *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk and Public Performance*, Cambridge University, Cambridge.
- KRISTEVA, Julia (1978) *Semiótica I y II*, Fundamentos, Madrid.
- KOSELLECK, Reinhart, (1993) *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.
- LANZ, Rigoberto (ed.), (2004) *Posmodernidades: La obra de Michel Maffesoli revisitada*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas.
- LÚCAKS, Georg (1985) *Historia y conciencia de clase*, Sarpe, Madrid, 2 vol.
- LUHMANN, Niklas (1987) *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Paidós, Barcelona.
- LYON, D. (1995) *El ojo electrónico, el auge de la sociedad a la vigilancia*, Alianza Editorial, Madrid.
- MAFFESOLI, Michel, (1987) «La hipótesis de la centralidad subterránea» en *Revista de Occidente*. Junio 1987. Número 73. Madrid, España. Cito de la versión disponible en <http://www.felafacs.org/files/maafessoli.pdf>
- _(1990) *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Icaria, Barcelona.
- _(1993) *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _(2001) *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Paidós, Argentina.

- MAFFESOLI, Michel (2004) *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _(2005a) *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*, Siglo XXI, México.
- _(2005b) *La trasfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*, México.
- MALDONADO, Tomás (1998) *Crítica de la razón informática*, Paidós, España.
- MALDONADO, Tomás (comp.) (2002) *Técnica y cultura. El debate alemán entre Bismarck y Weimar*, Infinito, Buenos Aires.
- MANNHEIM, Karl (1993), *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MARCUSE, Herbert (1999) *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona.
- MARTÍNEZ NICOLÁS, Manuel (2008) (Coord.) *Para investigar la comunicación. Propuestas teórico-metodológicas*, Madrid, Tecnos.
- MARX, Karl (1995) «*Manuscritos: Economía y Filosofía*» Alianza Editorial, Madrid.
- MATE, Reyes, (2006) *Medianoche en la Historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de Historia»*, Trotta, Madrid.
- _(2008) *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*, Errata Naturae, Madrid
- MATTELART, Armand (1995) *La invención de la comunicación*, Bosch, Barcelona.
- _(2002) *Historia de la sociedad de la información*, Paidós, Barcelona.
- _(2006) *Diversidad cultural y mundialización*, Paidós, Barcelona.
- MCGUIGAN, J. (2005) «Towards a Sociology of the mobile phone», *Human Technology*, Volume 1, April 2005, 45-57. Disponible y consultado en diciembre de 2005 en www.humantechnology.jyu.fi/articles/volume1/2005/mcguigan.pdf

- MARTÍNEZ MIGUÉLEZ, Miguel, *Bases epistemológicas de una sociología posmoderna (con referencia a la obra de Michel Maffesoli)* en http://prof.usb.ve/miguelm/baseepistemologicamaffesoli.html#_ftn1 Última consulta en Junio de 2006
- MINOIS, Georges (2004) *Historia del infierno. De la Antigüedad hasta nuestro días*, Taurus, México.
- MORLEY, David (2008) *Medios, Modernidad y Tecnología. Hacia una teoría interdisciplinaria de la cultura*, Gedisa, Barcelona.
- MCLUHAN, Marshal; MCLUHAN Eric (1988) *Las leyes de los medios*, Grijalbo, México.
- MYERSON, George (2001) *Heidegger, Habermas and the Mobile Phone (Postmodern Encounters)*, Totems books, Cambridge.
- MUMFORD, Lewis (1998) *Técnica y Civilización*, Alianza, Madrid.
- NEUMANN, E; ELIADE, M; DURAND, G; KAWWAI, H; ZUCKERKANDL (1997) *Los dioses ocultos, Círculo Eranos II*, Anthropos, Barcelona.
- NOBLE, David F. (1999) *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Paidós Transiciones, Barcelona.
- _(2000) *Una visión diferente del progreso. En defensa del luddismo*, Alikornio, Barcelona.
- _(2001) *La locura de la automatización*, Alikornio, Barcelona.
- NÚÑEZ, Rafael E. y SWEETSER, Eve, «With the Future Behind Them: Convergent Evidence From Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Constructions of Time», *Cognitive Science: A Multidisciplinary Journal*, Volume 30, Issue 3 May 2006 , pages 401-450.
- ORTEGA y GASSET, José (1997) *Meditación de la técnica*, Santillana, Madrid.
- ORTIZ-OSÉS, A. y LANCEROS, P. (dir.) (1997) *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad del Deusto, Bilbao.
- PEIRANO, Marta; Bueno Gómez-Tejedor, Sonia (editores) (2009) *El rival de Prometeo. Vidas de Autómatas Ilustres*, El panteón portátil de impedimenta, Palencia.
- PISCITELLI, Alejandro (2005) *Internet, La imprenta del siglo XXI*, Gedisa, Barcelona.

- PISCITELLI, Alejandro (2010) *1@1 Derivas en la educación digital*, Santillana, Buenos Aires.
- PINTOS, Juan Luis (1995) *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*, Sal Terrae, Madrid.
- PISANI, F; PIOTET, D. (2009) *La alquimia de las multitudes. Cómo la web está cambiando el mundo*, Paidós, Madrid.
- POSCENTE, Vince, (2008) *La era de la velocidad. Ganar en un mundo cada vez más rápido*, Empresa Activa.
- RHEINGOLD, Howard (2002) *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- RICOEUR, Paul (1980) *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid.
- _(1994) *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona.
- _(2002a) *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México.
- _(2002b), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _(2003) *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid
- RIES, Al; TROUT, Jack (1986) *La guerra de la mercadotecnia*, McGraw-Hill México
- _(2002) *Posicionamiento: la batalla por su mente*, México. McGraw-Hill,
- ROSS, Lachlan (2007) *The imaginary (self-creation of the «human being»*, *Cornelius Castoriadis' Ontology of the Radical and Social Imaginaries*, Melbourne University Honours Thesis. Disponible en <http://www.lulu.com/content/1827940>, consultado el 21 de enero de 2008.
- RORTY, Richard (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Celso (1999) *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Tecnos-Universidad Pública de Navarra, Madrid.
- _(2004) *Las máscaras del dinero. El simbolismo social de la riqueza*, Anthropos, Barcelona.
- _(2010) *En los límites de la con-fusión. Miedos, riesgos y urgencias de la sociedad de la información*, Catarata, Madrid.
- SARTORI, G. (2005) *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Punto de Lectura, España.

- SCHOLEM, Gershom, (2003) *Walter Benjamin y su ángel*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires
- _(2005) *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México
- SENNETT, R. (2000) *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona.
- SIBILA, Paula (2005) *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- SIMMEL, Georg, (2001) *Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona
- SLAUGHTER, S.; LESLIE, L.L. (1997) *Academic capitalism: politics, policies and the entrepreneurial university*. Baltimore: Johns Hopkins.
- SLOTERDIJK, Peter (2000), «Reglas para el parque humano. En respuesta a la Carta sobre el humanismo», *Pensamiento de los confines*, N° 8, primer semestre, 9-22.
- TODOROV, Tzvetan, (2003) *La Conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México.
- UGARTE, D. de (ed.) (2004) *11M: Redes para ganar una guerra*, Icaria, Barcelona. Texto disponible en <http://www.lasindias.com/informes/11m.pdf> Consultado en diciembre de 2005.
- VERON, Eliseo (1993) *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona, Gedisa
- VIRILIO, P. (1990) «El último vehículo» en AAVV *Videoculturas de fin de siglo*, Catedra, Madrid, pp.37-45
- _(1995a) *La velocidad de la liberación*, Manantial, Buenos Aires.
- _(1995b) *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*, Manantial, Buenos Aires.
- _(2000) *La inseguridad del territorio*, La Marca, Buenos Aires
- VOLPI, Franco (1999) «Rehabilitación de la filosofía práctica y neoaristotelismo» en *Anuario Filosófico*, Vol XXXII/1, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 315-342.
- WEIZENBAUM, Joseph (1975) *La frontera entre el ordenador y la mente*, Pirámide, Madrid,
- WIENER, Norbert (1988) *Cibernética y Sociedad*, Sudamericana, Buenos Aires.

WIENER, Norbert (1995) *Inventar. Sobre la gestación y el cultivo de las ideas*. Tusquets Editores-Metatemas, Barcelona.

(1998) *Dios & Golem*, S. A., Siglo XXI, México.

WINNER, L. (1983) *¿Tienen política los artefactos?* Disponible y consultado en octubre de 2005 en <http://www.campus-oei.org/salactsi/winner.htm>

Notas

Notas al capítulo 2

- ¹ «Preámbulo a las instrucciones para dar cuerda al reloj» en Historia de cronopios y famas. Disponible en www.julio-cortazar.com.ar, consulta realizada en Noviembre de 2009, original de 1962.
- ² Sobre «móvil y marketing» existen muchas investigaciones, entre ellas podemos destacar tres:
 - 1) Interactive Advertising Bureau (2009) Estudio de Internet e interactividad en móviles y otros dispositivos portátiles, Madrid. Consultado por última vez en Noviembre de 2009 en http://tcanalysis.com/uploads/2009/09/IAB_SPAIN_Informe_Ejecutivo_Internet_en_movilidad_2009.pdf
 - 2) Interactive Advertising Bureau (2009) El Libro Blanco del Marketing en Móviles, Madrid. Consultado en Noviembre de 2009 en <http://www.iabspain.net/ver.php?mod=contenido&identificador=8>
 - 3) Antevenio (2009) «Tendencias de navegación en telefonía móvil», Madrid. Consultado en Noviembre de 2009 en <http://blog.antevenio.com/wp-content/uploads/2009/09/I-Estudio-Antevenio-sobre-Navegaci%C3%B3n-M%C3%B3vil-pdf>
- ³ La evolución es muy rápida y como detalle técnico puede mencionarse: la HSDPA (High Speed Downlink Packet

Access) es la tecnología que extiende la velocidad de UMTS (de la G3) de envío de datos hacia el móvil y habilita nuevas clases de aplicaciones con una velocidad similar a la del ADSL. Otra es la HSUPA (High Speed Uplink Packet Access) tecnología que permite la subida de datos a Internet muy superior a la actual. Y también la GSM (Global System for Mobile communications) Sistema Global para las Comunicaciones Móviles, conocida como Group Special Mobile (GSM) que es un estándar mundial para teléfonos móviles digitales.

- ⁴ Todas las estadísticas pertenecen a los informes de la «Comisión del Mercado de las Telecomunicaciones» y han sido consultadas en http://www.cmt.es/cmt_ptl_ext/SelectOption.do Última consulta en Diciembre de 2009.
- ⁵ De los móviles se podría decir algo similar a lo que se afirma de Internet que «refuerza los lazos sociales» y que «lejos de aislar a los individuos en el ciberespacio fomenta el apoyo de amigos y conocidos» Cf. http://www.tendencias21.net/Internet-refuerza-los-lazos-sociales_a876.html Última consulta en Mayo de 2010.
- ⁶ En el sentido de los individuos desafiados descritos por Robert Castels: los que han roto todas sus conexiones, que ya no está inserto en ninguna red y que ya no forman parte de ninguna de las cadenas del tejido social (cf. Boltanski; Chiapello 2002:448).
- ⁷ Ver, por ejemplo, Bourdieu 1999; Bauman 2005 y los informes y estadísticas de la Organización de las Naciones Unidas: <http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/reports.shtml> Última consulta en Diciembre de 2009.
- ⁸ En África entre 2003 y 2008 los abonos a la telefonía móvil en el continente pasaron de 54 millones a casi 350 millones según un informe de Naciones Unidas. Disponible y consultado en la en Noviembre de 2009 en <http://www.unctad.org/Templates/WebFlyer.asp?docID=12273&intItemID=2068&lang=3> .

Notas al capítulo 3

- ¹ Todas las noticias tecnológicas están tomadas de la publicación electrónica *Diario Ti*. Para más información consultar las páginas webs de las empresas aludidas. Para temas ecológicos relacionados con las nuevas tecnologías ver el sitio de *Basel Action Network*: www.ban.org
- ² Dato curioso de una tonelada de móviles antiguos se pueden extraer hasta 150 gramos de oro, frente a los 5 gramos que se obtienen de una tonelada de mineral en una mina de oro. Ver <http://www.baquia.com>
- ³ *Fonebank*, filial de *Corporate Mobile Recycling* se destacada en el reciclado de móviles. Cfr. <http://www.foneclub.org.uk/>
- ⁴ Naciones Unidas (2009) «Information Economy Report 2009: Trends and Outlook in Turbulent Times» Disponible en http://www.unctad.org/en/docs/ier2009_en.pdf Consultado en Noviembre de 2009.

Notas al capítulo 4

- ¹ Castoriadis emplea la palabra «ensídico» para abreviar los términos franceses «*ensembliste-identitaire*» (conjuntista-identitario) y referirse así a esta dimensión de la realidad.
- ² Utilizo «discontinuidad» a la manera como lo hace Foucault en *La arqueología del saber*, como «una población de acontecimientos diversos» (cfr. Foucault 1995:35) a fin de que «lo imaginario» no se presente como una nueva manera de continuidad bajo términos como tradición, influencia, evolución, etc. Esto permite recuperar la noción de «inter-textualidad» (cfr. Kristeva 1978) y «dialogismo» (cfr. Bajtin, 1993) para el análisis de lo imaginario.

Notas al capítulo 5

- ¹ Uno de las 163 personas que el 29 de septiembre de 2005 saltaron la valla fronteriza que separa Ceuta de Marruecos en una avalancha de 600 «inmigrantes» entre los cuales murieron cinco «subsaharianos» y 108 resultaron heridos. Cfr. *El País*, Madrid, 30/09/2005, p. 17.
- ² «El aymara altiplánico, ó simplemente aymara, es un lenguaje andino hablado por un millón y seiscientos mil personas, en las proximidades del lago Titicaca. Más precisamente, según los últimos censos de Bolivia y Chile (1992) y del Perú (1993) existen 1.237.658 aymaristas bolivianos, 296.465 aymaristas peruanos y 48.477 aymaristas chilenos. También existen varias comunidades de las provincias argentinas de Salta y Jujuy que se autoproclaman aymaristas aunque no hablen esta lengua». Cfr. <http://aymara.org/> Última consulta en Marzo de 2009.
- ³ En este comentario sigo a Núñez, Rafael E. y Sweetser, Eve 2006. He utilizado una versión anterior titulada: «Aymara, where the future is behind you: Convergent evidence from language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of time». Disponible en <http://www.cogsci.ucsd.edu/~faucon/BEIJING/nunez-sweetser.pdf> Última consulta en Marzo de 2009.
- ⁴ Citado en Spinney, Laura «How time flies. For the Aymara people living in the Andes, the past lies ahead and the future lies behind. Laura Spinney looks at how different languages reflect, and shape, our conception of time» *The Guardian*, Thursday 24 February 2005. <http://www.guardian.co.uk/science/2005/feb/24/4>
- ⁵ Este enfoque podría arrojar algo de luz al conflicto que tiene atrapado a Bolivia y que se ha visibilizado con mayor virulencia a partir de las importantes políticas proyectadas por el presidente Evo Morales (de origen aymara y uru). En el conflicto político se evidencian diferentes modernidades con particulares ideas de «desarrollo» y «progreso». Sin duda un análisis de los des-tiempos y las temporalidades cualita-

tivamente tan distintas ayudaría a entender algunos de los aspectos posiblemente irreconciliables.

- ⁶ Cfr. 29ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO: «Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras», 12 de noviembre de 1997.

Notas al capítulo 6

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

Notas al capítulo 8

- ¹ Disponible en: http://www.eees.es/pdf/Sorbona_ES.pdf Consultado en Enero de 2010.
- ² Disponible en: http://www.magna-charta.org/pdf/mc_pdf/mc_spanish.pdf Consultado en Enero de 2010.
- ³ Disponible en <http://www.educacion.es/dctm/boloniaeees/documentos/02que/declaracion-bolonia.pdf?documentId=0901e72b8004aa6a> Consultado en Enero de 2010.

colección **fragua comunicación**

1. CUESTA, Ubaldo: Psicología social cognitiva de la publicidad.
2. ALADRO VICO, Eva: Comunicación y retroalimentación.
3. MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, Sonia: Sistemas de gestión bibliográfica: *ProCite*.
4. VIDELA RODRÍGUEZ, José Juan: Ética como fundamento de la actividad periodística.
5. YANES MESA, Rafael: Géneros periodísticos y géneros anexos.
6. BLANCO ALFONSO, Ignacio; Pilar FERNÁNDEZ MARTÍNEZ (coords.): El lenguaje radiofónico: la comunicación oral.
7. GARCÍA GONZÁLEZ, M. Nieves: Periodistas, ciudadanos del mundo.
8. FLORES VIVAR, Jesús; Alberto MIGUEL ARRUTI: Gestión del conocimiento en los medios de comunicación.
9. ZAPATERO LOURINHO, Angélica Sara: Manual de información y documentación ambiental.
10. SAHAGÚN, Felipe: De Gutenberg a Internet.
11. MARTÍN MARTÍN, Fernando: Diccionario de comunicación corporativa e institucional y relaciones públicas.
12. MARÍN CALAHORRO, Francisco: El protocolo en los actos de empresa.
13. CLEMENTE MEDIAVILLA, Jorge: Introducción al *software* de gestión en la producción audiovisual.
14. MARTÍNEZ SOLANA, Yolanda: La comunicación institucional. Análisis de sus problemas y soluciones.
15. MARTA LAZO, Carmen: La televisión en la mirada de los niños.
16. GUERRA GÓMEZ, Amparo: De emisarios a protagonistas. Boceto para una Historia del periodismo corresponsal.
17. LÓPEZ YEPES, José *et al.*: Las Tesis Doctorales. Producción, evaluación y defensa.
18. GARCÍA GONZÁLEZ, M. Nieves: Fundamentos del periodismo. Conceptos teóricos y aplicaciones prácticas.
19. MARÍN CALAHORRO, Francisco: Gestión técnica y de la Comunicación en las situaciones especiales: (crisis, emergencias y negociación).
20. SÁNCHEZ CALERO, María Luisa: La información especializada en la gestión de crisis.
21. FLORES VIVAR, Jesús; Guadalupe AGUADO GUADALUPE: Modelos de negocio en el ciberperiodismo.
22. FERNÁNDEZ SANDE, Manuel: Los Orígenes de la radio en España. Volumen 1. Historia de Radio Ibérica (1916-1925).
23. FERNÁNDEZ SANDE, Manuel: Los Orígenes de la radio en España. Volumen 2. La competencia entre Unión Radio y Radio Ibérica (1925-1927).
24. FRANCO ÁLVAREZ, Guillermina: Tecnologías de la comunicación.
25. SÁNCHEZ, Santiago; Beatriz S. SANZ: La melancolía de la revolución. Panorama del cine europeo moderno.
26. GARCÍA FERNÁNDEZ, Emilio; Santiago SÁNCHEZ GONZÁLEZ; María del Mar MARCOS MOLANO; Guzmán URRERO PEÑA: La cultura de la imagen.
27. TAMARIT, Ana: Periodistas locales.
28. ARROYO, María; Marta ROEL: Los medios de comunicación en la democracia. Prensa, radio y televisión. Grupos de comunicación e Internet.
29. Chicote, Javier: El periodismo de investigación en España. Causas y efectos de su marginación.
30. URGOITI GONZÁLEZ, Cecilio José: Mundialización, comunicación y política.
31. ALCUDIA BORREGUERO, Mario. Los boletines horarios radiofónicos.
32. LÓPEZ YEPES, Alfonso: Cine en la era digital: aplicaciones de la documentación cinematográfica (1992-2005).
33. PARRAT, Sonia F.: Medios de comunicación y medio ambiente.
34. IGLESIAS, Zulima: La información en la televisión local. Las emisoras de Castilla y León.
35. RUEDA LAFFOND, José Carlos; M^a del Mar CHICHARRO MERAYO: La televisión en España, 1956-2006. Política, consumo y cultura televisiva.
36. PUYAL, Alfonso: Teoría de la comunicación audiovisual.
37. BARAYBAR FERNÁNDEZ, Antonio: Marketing en televisión.
38. GARCÍA GONZÁLEZ, M. Nieves: La entrevista.
39. HERNANDO CUADRADO, Luis Alberto; Alberto HERNANDO GARCÍA-CERVIGÓN: Lengua y comunicación en el discurso periodístico de divulgación científica y tecnológica.
40. SANTIAGO BARNES, Jorge: Gestos políticos presidenciales.
41. GUTIÉRREZ DAVID, M^a Estrella: Justicia y medios de comunicación. Claves para la buena praxis de los derechos informativos.
42. CASTAÑARES, Wenceslao: La televisión moralista. Valores y sentimientos en el discurso televisivo.
43. GARCÍA GUARDIA, María Luisa: Tania MENÉNDEZ HEVIA: El diseño digital. Mímesis del espacio pictórico.
44. ZUGASTI, Ricardo: La forja de una complicidad. Monarquía y prensa en la transición española (1975-1978).
45. GARCÍA GUARDIA, María Luisa: MENÉNDEZ HEVIA, Tania: Fundamentos de la realización publicitaria.
46. CEBRIÁN HERREROS, Mariano: Modelos de radio, desarrollo e innovaciones.
47. ARGERICH PÉREZ, Javier: Comunicación y franquicia La comunicación como herramienta de gestión en las franquicias españolas.
48. PERALES BAZO, Francisco (coordinador): Cine y publicidad.
49. RIVAS NIETO, Pedro; REY GARCÍA, Pablo: Oriente Próximo y nuevo terrorismo.
50. QUINTANA PAZ, Nuria: Televisión y prensa durante la UCD. Premios y castigos mediático-gubernamentales.
51. JIMÉNEZ SOLER, Ignacio: Comunicación e innovación. Atributos de la innovación y claves para darla a conocer.
52. SANTIAGO BARNÉS, Jorge: El candidato ante los medios: telegenia e imagen política.
53. GARCÍA GONZÁLEZ, Nieves: Metodología de aprendizaje activo para la comunicación.
54. MARCHIS, Giorgio de; María GIL-CASARES; Francisco Javier LANZAS: Organización y psicología en la comunicación interna.
55. MARÍN CALAHORRO, Francisco: Responsabilidad social corporativa y comunicación.
56. ALCUDIA BORREGUERO, Mario (coordinador): Nuevas perspectivas sobre los géneros radiofónicos.

57. MENESES, María Dolores: Noticias sobre la Prensa. Imagen propia durante la transición democrática.
58. VALDÉS, Salvador: La televisión pública desde dentro.
59. ALCOLEA, Gema: Una semana sin televisión en el siglo XXI.
60. JIMÉNEZ, Silvia: La creatividad en los informativos radiofónicos.
61. GARCÍA GONZÁLEZ, Nieves: Periodismo, publicidad, cine, comunicación audiovisual y relaciones públicas. Iconos para un lenguaje democrático.
62. FANJUL PEYRÓ, Carlos. Vigorexia: una mirada desde la publicidad.
63. URGOITI GONZÁLEZ, Cecilio José: Un viaje a Occidente. Comunicación e inmigración en la globalización.
64. CHIVITE NAVASCUÉS, Santiago. Cope: una cadena de radio buscando su identidad.
65. FERNÁNDEZ VICENTE, Antonio. El presente virtual. Cadenas digitales.
66. MANZANO ESPINOSA, Cristina. La adaptación como metaformosis. Transferencias entre el cine y la literatura.
67. ABUÍN VENCES, Natalia. La eficacia publicitaria en prensa digital.
68. YANES MESA, Rafael. Comunicación política y periodismo. Apuntes para la eficacia del mensaje persuasivo.
69. GIMÉNEZ, Pilar; BERGANZA, Rosa. Género y medios de comunicación. Un análisis desde la objetividad y la teoría del Framing.
70. SOLANO SANTOS, Luis Felipe. Patrocinio y Mecenazgo: Instrumentos de responsabilidad social corporativa.
71. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Pilar (coord.); BLANCO ALFONSO, Ignacio (coord.): Diccionarios y Libros de estilo.
72. BLANCO MALLADA, Lucio. La intuición de la razón. Por un discurso audiovisual científico.
73. MARCOS, Mar. Elementos estéticos del cine.
74. GONZÁLEZ CONDE, M. Julia; BARCELÓ UGARTE, Teresa. La televisión. Estrategia audiovisual.
75. RUIZ LÓPEZ, José Antonio.- El apagón analógico. La herencia mediática de PSOE y PP.
76. ZAMORA MEDINA, Rocío.- El candidato marca: cómo gestionar la imagen del líder político.
77. RAJAS FERNÁNDEZ, Mario. Cine 3D. Tecnología y estética.
78. RUANO LÓPEZ, Soledad. Contenidos culturales de las televisiones generalistas: Análisis de los formatos televisivos de las cadenas públicas y privadas.
79. LINARES PALOMAR, Rafael. La promoción cinematográfica. Estrategias de comunicación y distribución de películas.
80. TRAPERO DE LA VEGA, José Ignacio. PublicidADD en la Sociedad de la Imaginación: Analogías, datos y digitalizaciones.
81. JIMÉNEZ VAREA, Jesús (Ed.). The End. El Apocalipsis en la pantalla.
82. FUENTE COBO, Carmen (Coord.). Infancia y televisión. Políticas de protección de los menores ante los contenidos audiovisuales.
83. RUEDA LAFFOND, José Carlos; CORONADO RUIZ, Carlota. La mirada televisiva. Ficción y representación histórica en España.
84. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Pilar (Coord.); BLANCO ALFONSO, Ignacio (Coord.). Lengua y televisión.
85. DELTELL, Luis; GARCÍA, Juan; QUERO, Mercedes. Breve Historia del Cine.
86. ARMENDÁRIZ, Enrique. Las Relaciones Públicas y su evaluación.
87. FERNÁNDEZ ASEÑO, Gerardo; TORRE ALFARO, Noa de la. Gabinetes de Comunicación en mínimos. Todos los porqués sobre las funciones y disfunciones de los gabinetes pequeños y con pocos recursos.
88. RODRÍGUEZ RIVAS, Ana María. Mensaje humanístico y doctrinal en la prensa periodística española del siglo XX.
89. IZQUIERDO LABELLA, Luis. Manual de periodismo local.
90. RODRÍGUEZ RIVAS, Ana María. Periodismo de opinión y entretenimiento desde el franquismo a la democracia.
91. MORENO ESPINOSA, Pastora. Escribir periodismo.
92. SALGADO LOSADA, Alejandro (Coord.). Creatividad en televisión. Entretenimiento y ficción.
93. MARTÍNEZ-FRESNEDA OSORIO, Humberto. La trascendencia de la comunicación. Una visión pedagógica de los medios.
94. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Jorge Miguel (Coord.) ANGULO EGEA, María (Coord.). Periodismo literario. Naturaleza, antecedentes, paradigmas y perspectivas.
95. Ruiz López, José Antonio. Fútbol, pan y circo. La metáfora patriótico-deportiva de España.
96. RODRÍGUEZ GARCÍA, Teresa C.; BAÑOS GONZÁLEZ, Miguel. Construcción y memoria del relato audiovisual.
97. ZAHEDI, Farshad.- 40 años de cine iraní.
98. MEJIA CHIANG, César. Devenir de los géneros interpretativos en la prensa generalista. Estudio de las secciones «Internacional» y «España» del diario El País.
99. LÓPEZ YEPES, José. La sociedad de la documentación. Seis calas en el ámbito de la Teoría de Documentación, del documento y de las fuentes de información
100. SÁNCHEZ CALERO, M^a Luisa. Géneros y discurso periodístico.
101. POLO, Juan Francisco. La RSC de las grandes empresas españolas con presencia en América Latina.
102. CABRERA, Daniel H. Comunicación y cultura como ensoñación social. Ensayos sobre el imaginario neotecnológico.

colección Biblioteca de Ciencias de la Comunicación

1. DAVARA TORREGO, Javier *et al.*: España en portada. Análisis de las primeras páginas nacionales y su influencia en la sociedad.
2. GARBISU, Margarita; IGLESIAS, Montserrat: Índices de La Estafeta Literaria (1944-2001). Contenidos literarios de la revista.
3. CASALS CARRO, M^a Jesús: Periodismo y sentido de la realidad. Teoría y análisis de la narrativa periodística.
4. BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Gregorio *et al.*: La lengua, compañera de la transición política española. Un estudio sobre el lenguaje del cambio democrático.
5. BARRERA, Carlos; NOGUÉ, Anna: La Vanguardia, del franquismo a la Democracia.
6. CEBRIÁN HERREROS, Mariano; FLORES VIVAR, Jesús: Blogs y periodismo en la red.
7. FERNÁNDEZ, Maximiliano: De las tramas contra El Independiente a la concentración mediática actual.

8. ESTEVE RAMÍREZ, FRANCISCO; FERNÁNDEZ DEL MORAL, JAVIER: Áreas de especialización periodística.
9. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, PILAR; PEDRERO GONZÁLEZ, AMALIA (COORD.): La mujer y la Sociedad de la Información: ¿Existe un lenguaje sexista?
10. ARTERO MUÑOZ, JUAN PABLO: Modelos estratégicos de Telecinco (1990-2005).
11. ALCALDE DE ISLA, JESÚS: Música y comunicación.
12. BERNÁRDEZ RODAL, ASUNCIÓN (DIR.): Mujeres inmigrantes en España: representaciones en la información y percepción social.
13. CHECA, ANTONIO (COORD.): La Comunicación durante la II República y la Guerra Civil.
14. ESTEVE, FRANCISCO; MONCHOLI, MIGUEL ÁNGEL (EDS.): Teoría y técnica del periodismo especializado.
15. MESQUITA, MARIO: El cuarto equívoco.
16. MARTÍNEZ-FRESNADA OSORIO, HUMBERTO: La comunicación a través del diseño periodístico.
17. FLORES VIVAR, JESÚS (ED.): Blogalaxia y el periodismo en la red. Estudios, análisis y reflexiones.
18. GARCÍA GONZÁLEZ, M^a NIEVES (COORDINADORA): Violencia de género: investigaciones y aportaciones pluridisciplinarias. Significado de su tratamiento en los medios.
19. LÓPEZ DE ZUAZO ALGAR, ANTONIO: Diccionario de periódicos diarios españoles del siglo XX.
20. LÓPEZ DE ZUAZO ALGAR, ANTONIO: Diccionario de seudónimos periodísticos españoles del siglo XX.
21. VARIOS: Comunicación, identidad y género. Volumen 1.
22. VARIOS: Comunicación, identidad y género. Volumen 2.
23. BARRERO MUÑOZ, JOSÉ: Periodistas deportivos: contra la violencia en el fútbol, al pie de la letra.
24. GAY FUENTES, CELESTE: Derecho de la Comunicación Audiovisual.
25. GARCÍA GONZÁLEZ, NIEVES: Violencia machista contra las mujeres en la Sociedad de la Información.
26. CASERO RIPOLLÉS, ANDREU: La construcción mediática de las crisis políticas.
27. FLORES VIVAR, JESÚS (ED.): Periodismo Web 2.0
28. BECEIRO, SAGRARIO: La televisión por satélite en España: del servicio público a la televisión de pago
29. BARRERO MUÑOZ, JOSÉ: Protagonistas contra la violencia en el deporte.
31. BORDERÍA, ENRIQUE. Política y comunicación en la historia contemporánea.
32. MARTA LAZO, CARMEN (COORD.). El EEES y el Proyecto Final en los Grados de Comunicación.
33. GARCÍA GONZÁLEZ, M^a NIEVES. El periodismo democrático de los gabinetes de comunicación. Aprendizaje en los estudios superiores del espacio europeo.
34. MOLERO HERMOSILLA, ANTONIO JOSÉ. Acoso moral y comunicación interna en la empresa. (El caso del bossing, o acoso a cargo del jefe o de sus representantes o directivos).
35. CHILLÓN, JOSÉ MANUEL. Filosofía del periodismo. Razón, libertad, información.
36. MARRONE, JESÚS. La portada de Marca es creativa y vende.
37. SIERRA, JAVIER (COORD.). Los estudios de Ciencias de la Comunicación en el EEES.

38. SIERRA, JAVIER; SOTELO, JOAQUÍN (COORD.). Métodos de innovación docente aplicados a los estudios de Ciencias de la Comunicación.
39. SIERRA, JAVIER; CABEZUELO, FRANCISCO (COORD.). Competencias y perfiles profesionales en los estudios de Ciencias de la Comunicación.
40. SIERRA, JAVIER (COORD.). Preparing for the Future: Studies in Communication Sciences in the EHEA.
41. GARCÍA FERNÁNDEZ, EMILIO C. Historia del cine.
42. BLANCO, IGNACIO; FERNÁNDEZ, PILAR (COORD.). Entre la ficción y la realidad. Perspectivas sobre periodismo y literatura.
43. BARRERO, JOSÉ. SDF: Solo Deporte Femenino.
44. FLORES VIVAR, JESÚS (ED.). Reinventar el Periodismo y los Medios.
45. EGUÍZÁBAL MAZA, RAÚL. Historia de la publicidad.

colección Druida

1. VEGA, MIEL: Cruel como la vida. Del relato al guión.
2. MANZANO ESPINOSA, CRISTINA: El espejo, el aviador y el barco pirata. (Lewis Carroll, Antoine de Saint-Exupéry y James M. Barrie).
3. REBOLLO SÁNCHEZ, FÉLIX: Antonio Machado: entre la literatura y el periodismo.
4. ALADRO VICO, EVA. Salvar el Teatro Albéniz: Historia de un blog.
5. GÓMEZ-ELEGIDO CENTENO, ANA MARÍA: Gonzalo Torrente Ballester y su escritura en los periódicos. De letras, de vida, de historia.
6. CHIVITE FERNÁNDEZ, J. JOSÉ LUIS CASTIILLO-PUCHHE: un periodista viajero.
7. ESTEVE RAMÍREZ, FRANCISCO. Miguel Hernández, de la A a la Z.
8. PÉREZ GALDÓS, BENITO. Santa Juana de Castilla.
9. DE LAORDEN, PAZ. Las mujeres de Gonzalo Torrente Ballester.
10. REBOLLO SÁNCHEZ, FÉLIX. Literatura y Periodismo en el siglo XXI
11. MERINO BOBILLO, MARÍA. Palabras que apuntan lejos: José Jiménez Lozano en la prensa.

