

Daniel H. Cabrera

# *Lo tecnológico y lo imaginario*

*Las nuevas tecnologías como  
creencias y esperanzas colectivas*



**Editorial Biblos**  
• INTERTEXTOS •

Cabrera, Daniel Héctor

Lo tecnológico y lo imaginario: las nuevas tecnologías  
como creencias y esperanzas colectivas. - 1a. ed. -

Buenos Aires: Biblos, 2006.

239 pp.; 23x16 cm.

ISBN 10: 950-786-525-X

ISBN 13: 978-950-786-525-1

1. Nuevas Tecnologías. 2. Filosofía y Teoría de la Ciencia.  
CDD 501

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*

Armado: *Hernán Díaz*

Coordinación: *Mónica Urrestarazu*

© Daniel H. Cabrera, 2006

© Editorial Biblos, 2006

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción esta penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición de 1.000 ejemplares  
fue impresa en Gráfica Laf SRL,  
Espinosa 2827, Buenos Aires,  
República Argentina,  
en mayo de 2006.

## Agradecimientos

Agradezco especialmente los comentarios, las críticas y los consejos de los doctores Alejandro Navas, Josetxo Beriain, Celso Sánchez Capdequí y Juan Luis Pintos Cea Naharro de España, y de los doctores Héctor Schmucler y Javier Cristiano de la Argentina. También debo reconocer la ayuda de los doctores José Luis Requejo de Perú, Álvaro Elgueta Ruiz de Chile y Tu Wei Chun de Taiwán.

La investigación de la que este texto es un producto fue realizada en Pamplona (España), concebida entre Córdoba (Argentina) y Santiago de Compostela (España), y su redacción final fue hecha en Veracruz (México). A lo largo de este proceso debo el agradecimiento a múltiples personas que me sostuvieron y acompañaron con su amistad y su cariño. Todos ellos tienen un lugar especial en mi mente y en mi corazón.

# Índice

<b>Introducción</b>	
<b>Imaginario, comunicación, nuevas tecnologías</b> .....	13

PRIMERA PARTE  
PARA UNA INTERPRETACIÓN *DESDE* Y *COMO* IMAGINARIO

<b>Introducción</b> .....	23
---------------------------	----

## Capítulo 1

<b>Imaginario, imaginación y significaciones sociales</b> .....	25
1. Imaginario e imaginación .....	25
Sobre la imaginación y la <i>imagen</i> .....	27
Sobre la imaginación y la <i>fantasía</i> .....	30
Imaginación y <i>lo imaginario</i> .....	34
2. Imaginario y significaciones sociales .....	44
Modernidad y autoinstitución de la sociedad .....	44
Ideología, utopía, ensoñación colectiva .....	46
La expresión "significaciones sociales" .....	49
El campo de las significaciones sociales .....	51

## Capítulo 2

<b>El imaginario social</b> .....	55
1. Imaginario individual e imaginario social .....	56
2. El imaginario social radical y las significaciones imaginarias sociales .....	58
Imaginario radical e imaginario segundo. Magma. ....	59
Imaginario cultural e imaginario histórico-social. Arquetipo .....	61
Imaginario instituyente e imaginario instituido. Las significaciones imaginarias .....	63
Institución e imaginario: lo instituyente y lo instituido .....	67
Institución y autonomía .....	69
Las dimensiones estructurantes de lo imaginario .....	70
Dos notas acerca del imaginario de "lo imaginario" de Castoriadis .....	72
3. Una perspectiva analítica: las significaciones imaginarias sociales .....	77
Las funciones de lo imaginario .....	79
Polos de lo imaginario: lo ideológico y lo utópico, la memoria y la esperanza .....	79
Imaginario, discurso, semiosis y comunicación .....	83

SEGUNDA PARTE  
LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS DESDE LO IMAGINARIO

<b>Introducción</b> .....	89
---------------------------	----

**Capítulo 3**

<b>El tecnologismo</b> .....	91
1. La técnica moderna como problema .....	91
2. La prefiguración de las máquinas .....	94
3. Interpretaciones de la técnica .....	99
La humanidad ante la técnica .....	100
La técnica en el "todo social" .....	107
a. "Sumergir" la técnica en la sociedad .....	107
b. La técnica como ideología y la creatividad de lo social .....	110
4. Técnica y progreso como significaciones imaginarias .....	116
La ¿idea? de "progreso" .....	116
El progreso como "progreso técnico" .....	118

**Capítulo 4**

<b>Lo tecnocomunicacional</b> .....	125
1. Hacia nuevas significaciones imaginarias de la "técnica" y el "progreso" .....	125
¿Crisis del "progreso"? .....	126
El riesgo de la técnica .....	130
El "desarrollo", el "fin de las ideologías" y las "nuevas tecnologías" .....	134
2. El imaginario tecnocomunicacional .....	138
Cibernética y pancomunicación .....	139
El imaginario tecnológico-comunicacional .....	142

TERCERA PARTE  
LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS COMO IMAGINARIO

<b>Introducción</b> .....	151
---------------------------	-----

**Capítulo 5**

<b>Las nuevas tecnologías</b> .....	153
1. Las "nuevas tecnologías" como significaciones imaginarias sociales .....	153
Las "nuevas tecnologías" como <i>heterogeneidad externa</i> .....	156
Las "nuevas tecnologías" como <i>heterogeneidad radical</i> .....	159
2. Discurso, heterogeneidad y "nuevas tecnologías" .....	161
Discurso y heterogeneidad .....	162
Las "nuevas tecnologías" como nombre propio .....	164
"Lo nuevo" de las "nuevas tecnologías" y el "futuro" .....	169
a. Las "nuevas tecnologías", el calendario y la temporalidad .....	170
b. Las temporalidades de las "nuevas tecnologías" .....	174

**Capítulo 6**

<b>El imaginario neotecnológico</b> .....	177
1. Las significaciones imaginarias de las "nuevas tecnologías" en relación con el eje de la <i>temporalidad</i> : expectativa y anhelo .....	177
El futuro y las "nuevas tecnologías" como promesa .....	177
Las "nuevas tecnologías" como un advenimiento .....	182
Las "nuevas tecnologías" como un destino inevitable .....	184
El futuro tecnológico como <i>banalización</i> del presente .....	186
2. Las significaciones imaginarias de las "nuevas tecnologías" en relación con la <i>institucionalización</i> .....	190
La <i>confianza</i> y la <i>fe</i> en las "nuevas tecnologías" .....	190
Las "nuevas tecnologías" y el mercado .....	193
Las significaciones imaginarias y el imperativo tecnológico .....	198
3. Las "nuevas tecnologías" y las dimensiones de la <i>temporalidad</i> y la <i>institucionalidad</i> .....	201
La temporalidad de "lo nuevo siempre lo mismo" .....	201
Las "nuevas tecnologías" entre el "don de la omnipotencia" y la facilidad de sus usos .....	203
4. Matrices imaginarias: hermética y hermenéutica .....	208
La matriz mágica .....	208
a. Las "nuevas tecnologías", la magia, la alquimia y la astrología .....	208
b. El hermetismo del aparato neotecnológico .....	213
La matriz profético-apocalíptica .....	214
5. "Nuevas tecnologías" e "imaginario social" .....	218

**Conclusión**

<b>Mirada, teoría, crítica</b> .....	223
--------------------------------------	-----

<b>Bibliografía</b> .....	229
---------------------------	-----

## INTRODUCCIÓN

### Imaginario, comunicación, nuevas tecnologías

*Donde no hay voluntad, no hay camino, sino únicamente devenir.*

CORNELIUS CASTORIADIS

En el corazón de la Europa del siglo XVII la sociedad se sintió especialmente atraída por las flores, en particular, los tulipanes. Las distintas formas y colores de éstos contribuyeron a la renovación del arte y de la sociedad de los Países Bajos. Sus bulbos fueron el centro de expediciones y viajes al lugar de origen. Los especialistas los coleccionaron y sus precios se dispararon. Casi sin darse cuenta una de las principales economías del mundo occidental de entonces se organizó en torno del mercado de bulbos de tulipanes. Unos pocos años después la caída de los exagerados precios provocó una crisis económica de tal magnitud que en 1637 el Estado tuvo que intervenir y reglamentar su comercio.

Una sociedad estaba organizada en torno de las flores. No una región de la lejana China, del África profunda, una isla perdida del Pacífico o una tribu inaccesible del Amazonas, sino una zona ubicada en el centro del mundo civilizado occidental. ¿Qué diferencias hay entre aquella economía de las flores y la “nueva economía” de los valores tecnológicos? Posiblemente muchas desde el punto de vista económico, pero no tantas desde el significado que esos hechos tienen para la sociedad. La expresión “nueva economía” para designar la gran subida de los valores bursátiles de la alta tecnología y el crecimiento de la economía norteamericana impulsada por las tecnologías de la información se utilizó por primera vez en Estados Unidos en diciembre de 1996 en plena euforia tecnológica mundial. El éxito no duró mucho: en abril de 2000 sobrevino la crisis y otra vez hubo que intervenir. Los bulbos de las flores y los valores tecnológicos de las empresas “punto com” obligan a pensar que nada mejor para entender una sociedad que analizar lo que para ella es valioso y deseable y, por lo tanto, el núcleo de su obrar colectivo.

La *inquietud* es el origen de este libro. La inquietud que suscita la relatividad de los acontecimientos humanos que, sin embargo, se presentan como necesarios, incuestionables y justificando un determinado curso de la historia. Inquietud y expectación despertadas por los discursos empresariales, políticos, periodísticos y pedagógicos referidos a las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación<sup>1</sup> que se formularon en los 90 y que vuelven a escucharse desde finales de 2003

1. Utilizo la expresión “nuevas tecnologías” o el neologismo “neotecnologías” para referirme de forma abreviada a las “nuevas tecnologías de la información y la comunicación”.

en lo que se ha dado en llamar “el retorno de las telecos (las empresas de telecomunicaciones)” o la “salida del «pozo.com» del negocio de internet”.

Los 90 se recordarán como el período de optimismo neotecnológico que se desarrolla entre el recuerdo de la caída del Muro y la desaparición de la Unión Soviética, por una parte, y la inesperada e inimaginable caída de la Torres Gemelas, por el otro. En su horizonte sólo parecía posible un único final: el “efecto 2000”. No fue como se lo anunció, un final de software que afectaría a todos los sistemas reales regulados por las computadoras. La profecía se cumplió en abril de 2000 pero en el ámbito de las finanzas. La crisis de los valores tecnológicos de aquel momento fue un duro golpe al optimismo que obligó a un reajuste de las empresas “virtuales”.

Los 90 son el momento de las “autopistas de la información”, la explosión de internet, el dominio de Microsoft y Bill Gates, la definitiva adopción social de la computadora y del teléfono celular, el surgimiento de la nueva economía y de nuevas empresas. Son, también, el momento del “fin de la historia” pero, sobre todo, de nuevas promesas, de nuevos sueños, de nuevas descripciones de la realidad y de nuevas inversiones de la energía social y nuevos proyectos de la imaginación colectiva.

Se trata de una época que recuerda, en muchos aspectos, a la economía de los bulbos de tulipán pero que, sin embargo, tiene una impronta especial que debe ser estudiada como tal. Un período que constituye una totalidad de sentido, una memoria y una ensoñación colectiva que obliga a pensarla como aparición de una nueva constelación de significaciones y no como el simple producto de campañas políticas y de marketing. Lo que se produjo en los 90 y que aún perdura, a pesar de todas las caídas, es la emergencia de un nuevo imaginario y no un mero producto de la publicidad, el cine, la televisión, el periodismo, los discursos y los proyectos políticos, comerciales y empresariales.

La explicación funcionalista de las nuevas tecnologías las interpreta como medios útiles a unas necesidades preexistentes y unos fines preestablecidos. Frente a ello la libertad humana se entiende como opción entre posibilidades derivadas del curso necesario e inevitable de los acontecimientos y los aparatos tecnológicos. En este contexto, es necesario volver a presentar la imaginación como la capacidad humana por excelencia, como la potencia creadora de *lo otro*, de manera que sean posibles otras interpretaciones que permitan ejercer una libertad como determinación de metas, anhelos y deseos colectivos. El pensar que brota de la imaginación creativa se alza frente al curso pretendidamente necesario e inevitable de la historia como posibilidad infinita de constitución de lo social.

Los discursos neotecnológicos sostienen frases que podrían resumir el sentido común de la época: “las nuevas tecnologías ya están aquí”, “el futuro está al alcance de sus manos”, “sepa cómo cambiarán nuestras vidas”, entre muchas otras. Frases que componen algunos de los fragmentos de las imágenes que pueblan las fantasías y los deseos de empresarios, políticos, profesionales de los medios de comunicación y educadores que desde entonces se vienen haciendo oír en nuestras sociedades. Frases e imágenes en las que las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación se presentan a la manera de un cuchillo o un bisturí, es decir, como instrumentos neutros cuya maldad o bondad depende del uso que se haga de ellas. Una de las tantas versiones del dualismo cartesiano en las que el cuerpo y el

alma constituyen dos cosas –res– claras y distintas; versión según la cual las certezas estarán libres de dudas mientras se distinga las partes diferenciadas del objeto, se vaya de lo más simple a lo complejo y se asegure no omitir nada. Lo que traducido a lenguaje político puede resumirse en el maquiavélico “divide y vencerás”. Con la distinción, la claridad y la ausencia de dudas, el dominio –del objeto y de los sujetos– está asegurado. Ésta es la manera de tratar la cuestión de las nuevas tecnologías en la actualidad, cuando los problemas importantes parecen reducirse a la cuestión de la adaptación –de los clientes, de los ciudadanos, de los alumnos, de todos– a los cambios inevitables que se avecinan con el advenimiento de nuevos aparatos tecnológicos.

Los artículos, los libros, las publicidades y las películas enfrentan la “realidad” de las nuevas tecnologías postulando dos únicas actitudes posibles: la tecnofobia y la tecnofilia o, lo que es lo mismo, “se está conmigo o se está contra mí”. Se trata de un procedimiento en el que se divide para obtener claridad y así despejar las dudas. Se obtiene claridad y se elimina la duda sobre la base de un olvido: el que para distinguir es necesario definir previamente un todo ordenado sobre algo que está ahí, un algo que sólo es posible percibir por la preparación cultural de los órganos perceptores. En definitiva, con este tipo de discurso se niega esa heterogeneidad de los fenómenos como nota característica del entorno humano que fuera reconocida hace tiempo por Francis Bacon, uno de los padres de la ciencia moderna, al afirmar en su célebre *Novum Organum* que “el espíritu humano se siente inclinado naturalmente a suponer en las cosas más orden y semejanza del que en ellas encuentra; y mientras que la naturaleza está llena de excepciones y de diferencias, el espíritu ve por doquier armonía, acuerdo y similitud”.

El desorden, la excepción, la incoherencia y las diferencias incomodan e inquietan; el orden y la armonía, calman y aquietan. Únicamente la incomodidad y la disconformidad instauran la posibilidad del pensamiento crítico. Cuando la totalidad de la que parten las distinciones encubre la radicalidad y la discontinuidad del acontecimiento se confunde el pensar con el adaptarse a la “realidad”. Se olvida así que la “realidad” es una construcción de las propias distinciones, posibles a su vez por la previa formación histórica del que distingue. Es necesario recuperar la fuerza de la inquietud para permitir que la admiración y el asombro aristotélico vuelvan a descubrir el brillo de lo irreplicable del acontecimiento.

En este punto convergen el pensar como actitud y el ensayo como género. El ensayo, afirma Theodor W. Adorno en *Notas sobre literatura*, “no quiere buscar lo eterno en lo pasajero y destilarlo de esto, sino más bien eternizar lo pasajero [...] la discontinuidad es esencial al ensayo, su asunto es siempre un conflicto detenido”. El ensayo, en tanto forma del pensamiento, busca lo nuevo de éste no para traducirlo a modelos preexistentes sino para vislumbrar la posibilidad de la acción humana. Así, pensar es postular la emergencia de algo distinto de lo que está definido como dado para despertar el deseo y la voluntad. Sin incomodidad e inquietud no hay una actividad que merezca el nombre de pensamiento y sin pensamiento no hay otra posibilidad más que adaptarse. El pensar habilita la acción y con ella comienza el futuro auténtico, el que puede ser radicalmente diferente.

Entender las nuevas tecnologías implica, concretamente, vislumbrar aquello que las alienta y que es cognoscible a través de las palabras, las imágenes, las

estrategias y los gestos que la constituyen acompañándola en su producción, circulación y apropiación social. Interpretarlas como estrategias funcionales de los agentes políticos y de mercado insertándolas en lo imaginario de la sociedad contemporánea para preguntarse acerca de los “nombres sagrados” y símbolos que dan vida al sistema neotecnológico.

En la estela de estos cuestionamientos se encuentra lo que debe ser pensado. El recorrido de su brillo muestra un espacio anterior a la funcionalidad de lo pensable, lo imaginable y lo deseable para la sociedad actual. La luz de su marcha estelar conduce hacia el *establecimiento de las condiciones de posibilidad y de representación* de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Si, como dice Martin Heidegger, el preguntar es la devoción del pensar, estas cuestiones deben apasionar la búsqueda de respuestas que merezcan el nombre de tales. Respuestas de las que dependa la contestación a las interrogaciones sobre lo neotecnológico: ¿con qué palabras, símbolos e imágenes se presentan las nuevas tecnologías?, ¿qué significan para la sociedad las nuevas tecnologías?, ¿qué sentimientos despiertan?, ¿qué argumentos promueven?, ¿qué decisiones y qué acciones se realizan en su nombre?, ¿con relación a qué conjunto de significados y de valores se las nombra? Y cuando se invocan las nuevas tecnologías, ¿hacia dónde se enfocan las miradas?, ¿qué sonidos animan la escucha?, ¿qué imágenes pueblan los sueños?, ¿qué fantasías se despiertan?, ¿qué se estimula a pensar, imaginar, deseear?

Toda tecnología ha sido, siempre, nueva en su momento. Lo fue el famoso hueso del primer homínido de 2001: *una odisea del espacio* y lo es hoy cualquiera de los artefactos que diariamente se presentan al mercado. Sin embargo, desde hace décadas se habla de las “nuevas tecnologías” como un *nombre vacío* para designar diversos aparatos como cinta de video, televisión por cable, videotexto, computadora, telefonía celular, internet, entre muchos otros. La falta de contenido del nombre contrasta con el lugar central que ocupa en los discursos públicos. Por ello, el origen de este texto se encuentra en la inquietud provocada por esa centralidad y vacuidad de la expresión “nuevas tecnologías” como sujeto de las promesas y del optimismo de un *futuro mejor*.

El propósito de este libro no es tanto dar respuesta a este conjunto de preguntas como abrir un espacio donde se vuelvan posibles. Me propongo hacer un ejercicio de pensamiento entendido como interpretación *desde y como* lo imaginario social contemporáneo. Una interpretación que haga racionalmente imaginable la posibilidad de decir *no* al actual modo de ser de las nuevas tecnologías como una manera de hacer pensable, imaginable y deseable otros mundos. Si la inquietud y la disconformidad crean la necesidad y la urgencia del pensamiento, la búsqueda de otras posibilidades alienta la esperanza.

El sistema de comunicación constituye el espacio donde se producen los significados de lo real, lo valioso y lo deseable para la sociedad actual. La comunicación no es sólo el medio *a través* del cual sino, sobre todo, el espacio *en* el cual la sociedad se imagina, se piensa y se hace a sí misma. El forjarse una identidad de la sociedad *a través y en* la comunicación aparece, en muchas ocasiones, escondido detrás de la importancia dada a la dimensión técnica de sus medios o a la dimensión política de su presencia. En este sentido, este libro pertenece al cam-

po de la *comunicación*. Las ideas de las que parte y las realidades que se propone pensar pertenecen al ámbito de los estudios de comunicación, de ahí su interdisciplinariedad.

La teoría de lo imaginario se presenta con una gran productividad para rearticular la noción de “comunicación” con la teoría de la sociedad y de la cultura. Son muchos los caminos a los que puede llevar la investigación sobre la comunicación y lo imaginario: la investigación literaria, el mitoanálisis y la mitocrítica, la identidad y la legitimación social, las representaciones de grupos, la construcción de la realidad social, etc. El camino elegido aquí tiene una dimensión teórica en la que me propongo repasar algunas de las teorías de lo imaginario reflexionando los problemas y las respuestas tratados con el objetivo de reorganizar un espacio para pensar las relaciones entre la teoría de la institución y el cambio social y la teoría de la comunicación, de lo que resulta una “teoría de lo imaginario” entendida como una analítica crítica de la institucionalización de las significaciones sociales. En este sentido, desarrollo una segunda dimensión, la interpretativa, donde analizo las significaciones imaginarias de la sociedad moderna en relación con la tecnología, la temporalidad y la conformación del imaginario neotecnológico y comunicacional contemporáneo.

Con “imaginario” no me refiero al adjetivo que califica algo de inventado e inexistente sino al sustantivo que habla de la capacidad creativa de hacer aparecer representaciones y del conjunto de representaciones, afectos y deseos que de ella resultan. Por lo tanto, “lo imaginario” es una condición necesaria de la realidad, y cuando se habla de “lo imaginario” en relación con una realidad social –“nuevas tecnologías”, por ejemplo– significa que su exploración no está encaminada a descubrir la verdad o a denunciar la falsedad de esa realidad sino a mostrar su origen creativo –y por lo tanto, no condicionado– y su productividad social real.

Hablar de “imaginario” sugiere, también y con razón, “imaginación” e “imagen”. Estos temas son familiares al área de la comunicación ya que la investigación sobre la “imaginación” es una referencia constante en los estudios sobre los procesos creativos publicitarios, narrativos audiovisuales, multimediáticos, etc. El tema de la “imagen” tiene tanta importancia que se la presenta como una de las características esenciales de la sociedad contemporánea entendida como “civilización de la imagen”. Esto se da como consecuencia de la multiplicación de imágenes a través de diversas técnicas como la fotografía, el cine, la televisión, diferentes formas digitales, internet, etcétera.

La imagen y su “otro lado”, la mirada, han llevado a definir la sociedad contemporánea como “sociedad del espectáculo” (Guy Debord), “panóptica” (Michel Foucault), del “simulacro” (Jean Baudrillard), de “la velocidad y la visión” (Paul Virilio), etc. En todos ellos, la imagen y la mirada aparecen como elementos fundamentales del régimen escópico de la comunicación en la sociedad actual. A pesar de estas explicaciones, en el presente estudio el tratamiento de lo imaginario tiene un carácter más radicalmente interpretativo y, por ello, menos descriptivo.

Este libro está guiado por la convicción de que las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información, en su actual y específico modo de existencia, son significación instituida de lo imaginario social. Por lo tanto, para una adecuada comprensión de su “realidad” deben interpretarse *desde* lo imaginario y *como* ima-

ginario. Desde lo imaginario, las nuevas tecnologías constituyen el corazón creativo del imaginario tecnocomunicacional de la sociedad contemporánea. Como imaginario, las nuevas tecnologías son un conjunto heterogéneo de aparatos, instituciones y discursos que tienen su origen en lo imaginario social.

La interpretación de las nuevas tecnologías desde lo imaginario implica:

- a) El marco para la comprensión de las “nuevas tecnologías” es el imaginario social moderno y contemporáneo en el que las ideas de técnica, progreso e ideología constituyen tres conceptos centrales e indisolublemente unidos.
- b) La crisis de la idea de progreso no significa pérdida de la fe implícita en ella sino su renovación a través de la formación del nuevo imaginario –hacia el final de la Segunda Guerra Mundial–: el imaginario tecnocomunicacional.

La interpretación de las nuevas tecnologías como imaginario implica:

- a) Las nuevas tecnologías deben definirse teniendo como nota característica la heterogeneidad no sólo externa –referida a aparatos, instituciones y discursos– sino, sobre todo, radical –institución creativa de infinitas posibilidades de determinación–.
- b) El análisis de las nuevas tecnologías tiene dos niveles: las significaciones imaginarias sociales y las matrices imaginarias. Las primeras son el modo de manifestación de la “realidad” de las neotecnologías y las segundas, las condiciones de posibilidad de esas significaciones.

He realizado este análisis dividiendo el texto en tres partes. En la primera, me acerco a “lo imaginario” en su relación con dos aspectos que lo forman: la imaginación y las significaciones sociales. Repaso la cuestión de la imaginación en relación con sus aspectos de potencia –la fantasía– y su contenido –la imagen– desde una perspectiva filosófica y psicoanalítica. Este tratamiento se articula en torno de la imaginación como potencia creativa y cognoscitiva individual, por un lado, y la imagen como reproductiva y cultural, por el otro. En la propuesta subyace una antropología de lo imaginario que entiende el sentido como flujo magmático creativo y al hombre como agente y paciente de la acción. La segunda cuestión tratada es la correlación de “lo imaginario” con las significaciones sociales desde una perspectiva fundamentalmente sociológica. En ella aparecen los problemas más importantes a los que debería responder una teoría social, como la relación entre las ideas y los intereses, el sentido social y la legitimación, las representaciones colectivas, etcétera.

En relación con estos problemas, y teniendo en cuenta la riqueza del pensamiento sobre la imaginación, presentado en la segunda parte la reflexión sobre el imaginario social. En este contexto adquieren especial relevancia las aportaciones de Cornelius Castoriadis con su teoría de la institución imaginaria de la sociedad. Su comprensión de “lo imaginario” como instituyente e instituido, radical y segundo, individual y social, y de las significaciones imaginarias sociales permite una práctica creativa del análisis social. El objetivo perseguido en la exposición del tema no consiste en establecer coherencias entre las diferentes teorías de lo imagi-

nario sino en señalar las tensiones y el campo que se abre desde los conceptos y las teorías.

La comprensión de lo social desde la noción de imaginario conduce a pensar la sociedad como institución creativa a partir de la cual se hacen inteligibles sus instituciones. Por eso se realiza un acercamiento a la genealogía de la sociedad contemporánea en relación con la tecnología. Sostengo que la sociedad actual se piensa y se mira a sí misma desde sus logros tecnológicos y, por ello, las tecnologías constituyen una fuente de esperanza y movilización. En particular, las tecnologías de la información y de la comunicación en tanto se presentan como realizadoras de la utopía de la solidaridad y la comunidad global –“globalización”–. De esta manera, afirmo que, en los discursos que circulan en la sociedad, las nuevas tecnologías constituyen el sujeto que reorganiza la memoria social, justifica las acciones que se realizan y da motivos para la espera esperanzada de una nueva sociedad. El origen de esta situación está en la modernidad que se fundamentó en la conciencia de la sociedad como producto humano y de lo humano como libre y racional. La luz de la racionalidad y el horizonte de la libertad fueron la fuente de la creencia en un futuro necesariamente mejor.

Estas significaciones constituyeron la ciencia, la técnica y la política modernas. La idea de un progreso, necesario y optimista, animó e inspiró la sociedad de los siglos XVII al XX. El futuro como horizonte de expectativas realizables por las obras, fundamentalmente técnicas, de los hombres hizo que progreso social y progreso técnico aparecieran unidos en una misma espera. Con la crisis de estas significaciones en el siglo XX se consolidó un imaginario tecnocomunicacional centrado en el “fin de las ideologías”, el “desarrollo”, el “tecnologismo” y la “pancomunicación”. Con ello quedó dibujado el panorama donde hacen su aparición las “nuevas tecnologías” y sus particulares significaciones imaginarias.

En la tercera parte comienzo definiendo las “nuevas tecnologías” como “conjunto heterogéneo de aparatos, instituciones y discursos” e interpreto la “heterogeneidad” en dos niveles establecidos en relación con el imaginario social. Desde esta definición analizo las significaciones imaginarias de las “nuevas tecnologías” en relación con el imaginario tecnocomunicacional en diversos textos que acompañan la circulación de los aparatos neotecnológicos, caracterizados por la heterogeneidad. He estructurado las significaciones en torno de las dimensiones de la “temporalidad” (promesa, advenimiento, destino inevitable) y la “institucionalización” (confianza, mercado e imperativo tecnológico). Las primeras se refieren a las “nuevas tecnologías” como una promesa realizada en las que “el futuro ya está aquí”. La institucionalización organiza las significaciones de las “nuevas tecnologías” alrededor de la confianza y fe pedidas al usuario en tanto preceptos derivados de la filosofía práctica del marketing y del imperativo en el que la factibilidad se convierte en necesidad: “Lo que puede ser hecho se hará”.

La interpretación de estas significaciones conduce hacia dos matrices en las cuales funcionan las “nuevas tecnologías” como significación imaginaria: la matriz mágica y la matriz profético-apocalíptica. Estas matrices imaginarias hacen de los aparatos neotecnológicos y su efectividad inmediata una garantía del valor de las promesas y solicitan que, por ello, se confíe en el sistema tecnológico como totalidad. Esta dilucidación de las “nuevas tecnologías” las lleva hacia el territorio de



las creencias sociales donde hermética y hermenéutica coinciden en su esclarecimiento como imaginario contemporáneo.

El análisis de la tercera parte se realiza desde la teoría de lo imaginario y en el contexto del imaginario tecnocomunicacional. Para ello he seleccionado y leído fuentes periodísticas, revistas, prospectos, folletos, etc., que circularon fundamentalmente en español. Los ejes temporales alrededor de los cuales se realizó la lectura fueron 1994-1995, momento de la explosión comercial de internet, y 2000-2001, época de crisis bursátil de la nueva economía. Este conjunto de textos no constituye un corpus cerrado sino un agregado heterogéneo reunido alrededor de la expresión “nuevas tecnologías” como sujeto gramatical del discurso. Este conjunto de textos son detonantes de la elucidación, por lo que el análisis no se realiza tanto *sobre o de* textos sino *desde o a partir de* los textos.

Hasta aquí la presentación de la *investigación-producto/libro*; es necesario aún otra palabra sobre la *investigación-proceso*. El “investigar” –el perseguir las huellas y vestigios– constituyó un proceso reiterado de “idas y vueltas” de las teorías a las “realidades”. De tal manera se fue avanzando lentamente en la profundización teórica a la vez que en la lectura del material textual. La teoría remitía constantemente a la “realidad” interrogando y respondiendo, contribuyendo a hacer pensable e imaginable otras posibilidades. La “realidad” respondía y cuestionaba la teoría para destacar y manifestar la relevancia de cuestiones y articulaciones conceptuales diferentes. Si la “investigación-producto” sigue la *linealidad* de la escritura, la “investigación-proceso” constituyó una *circunvalación o circunvolución* del pensar sobre lo pensado y del investigador sobre los rastros de su “objeto”. En este caso no había un “objeto” previo que debía ser “des-cubierto”; era necesario construir un espacio desde donde mirar –teoría–, un instrumento con el que observar –analítica– y un territorio y horizonte donde vislumbrar –el imaginario tecnocomunicacional y las nuevas tecnologías como imaginarios sociales–. Dibujada la imagen y preparada la mirada, era necesario dar tantas vueltas como fuera necesario preguntando y ensayando respuestas, repreguntando y volviendo a responder. Así, interpretar es reconstrucción o reorganización de lo ya construido u organizado en “lo dado”. En la escritura se encontrarán rastros de este trabajo, piezas del andamiaje, vigas y paredes aún sin cubrir que no podrán ser borradas, retiradas o cubiertas bajo pena de perder *la búsqueda* siguiendo *lo buscado*.

## PRIMERA PARTE

### Para una interpretación *desde y como* imaginario

## Introducción

En esta parte estudiaré la cuestión de lo “imaginario social” con el objetivo de elaborar un marco teórico desde el cual sea posible una interpretación del fenómeno de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Presentaré brevemente la problemática de la imaginación y de las significaciones sociales (capítulo 1) para exponer sintéticamente la cuestión de lo imaginario social (capítulo 2). El objetivo de este apartado consiste en mostrar el espacio *desde el cual y en el cual* se realizará la interpretación. Por lo tanto, no se busca construir una teoría alternativa o una síntesis superadora de propuestas anteriores.

El concepto de “imaginario”, precedido por el artículo impersonal “lo”, es un nombre de moda en ciencias sociales. Tal vez por ello su utilización implica un amplio y contradictorio campo semántico. En su uso cotidiano el término “imaginario” es utilizado *como adjetivo* y califica una realidad como “inventada” e “inexistente”. Así el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española define ‘imaginario’ como aquello que sólo existe en la imaginación, y como producto de la imaginación connota ilusión, distorsión de la realidad e, incluso, falta de realidad.

Por el contrario, en filosofía, psicología y ciencias sociales, “lo imaginario” se utiliza *como sustantivo* con diversos significados y connotaciones. Como en el uso habitual, designa lo que tiene que ver con la “imaginación”, pero ahora entendido como “la facultad de representarse las cosas en el pensamiento y con independencia de la realidad” (Roudinesco y Plon, 1998: 513). O, en otras palabras, como “el poder (la capacidad o facultad) de hacer aparecer representaciones, procedan o no de una incitación interna” (Castoriadis, 1998c: 274). De lo que resulta que la relación de “lo imaginario” con “la imaginación” no implica, en primer lugar, realidad o irrealidad sino origen creativo de la facultad humana de invención. Aun así, como se verá, en diversas teorías su connotación peyorativa (como ilusión, engaño o irrealidad) sigue existiendo.

En este trabajo entenderé “lo imaginario” en relación con la imaginación y con la imagen, de donde resultará que es *capacidad o potencia* creativa y creadora del ser humano (individual y social) y *conjunto o formación abierto* de representaciones, afectos y deseos que de ella resultan.

“Lo imaginario” aparece como potencia *magmática y fuente* de todo lo que el ser

humano se da como significado y sentido. Es, a la vez, algo que *le acontece* al hombre y algo que él *provoca*. La acción humana entendida desde lo imaginario tanto se presenta como un *acaecer a través* del hombre como algo que el hombre *hace que suceda*. Por ello, la institución del “mundo humano” constituye una solidificación y materialización de lo instituyente, a la par realizado y padecido por el hombre. En tanto “flujo creativo constante” se materializa en cada momento determinando lo imaginable, pensable y deseable para una sociedad y sus individuos.

“Lo imaginario” se entiende también como “conjunto” de imágenes-representaciones, de afectos (optimistas o pesimistas, positivos o negativos) y deseos o anhelos en constante movimiento de solidificación-materialización. En este conjunto se encuentran condensados lo que se llama “significado” y “sentido”, que conservan las huellas del sentido atemporal de lo humano pujando recurrentemente por salir en las formas históricas de la institución.

Estudiaré “lo imaginario” –sustantivo– desde la dimensión individual y social: desde el individuo, en relación con la problemática de la imaginación y la subjetividad (dimensión filosófica y psicológica) y, desde lo social, en función de la problemática de las significaciones colectivas (dimensión histórico-social). Ambas dimensiones serán presentadas en un sentido positivo y primero (radical, anterior) a cualquier idea de imaginación o imaginario como “distorsión” respecto de una “realidad”. Esto conducirá a la consideración de su relación con la institución –auto-institución– de la sociedad. Ello permitirá *proponer una interpretación interdisciplinaria de la sociedad desde lo imaginario*. Por todas estas razones, seguiré de manera especial el pensamiento de Cornelius Castoriadis, pues sus aportaciones a estas cuestiones me parecen tan fundamentales como poco comprendidas en muchos ámbitos académicos.

## CAPÍTULO 1

### Imaginario, imaginación y significaciones sociales

Lo que “imaginario” nombra deriva, ante todo, de la problemática de la imaginación. En el siglo XX surge el uso extendido de la sustantivación –“lo imaginario”– como testimonio de una renovación de la reflexión en torno del tema de la imaginación, la creación y la comprensión del ser humano. Tal vez la sucesiva reducción de la imaginación a fantasía y de ésta a pura ficción condujo la adjetivación –“imaginario”– a su descrédito y su reemplazo por el sustantivo<sup>1</sup> –“lo imaginario”–.

El ámbito de esta renovación fue fundamentalmente el psicoanálisis (Sigmund Freud, Carl G. Jung, Jacques Lacan), el arte (el surrealismo), la filosofía y la antropología (Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Gaston Bachelard, Gilbert Durand). A partir de estas referencias, la presencia del término ‘imaginario’ en las ciencias sociales proliferó indiscriminadamente hasta constituirse en una palabra de moda que parece indicarlo todo aun a costa de perder su fuerza explicativa. En algunos de estos usos ocupó el lugar de conceptos clásicos como “representaciones colectivas” o “ideología”, conceptos que desde su formación constituyeron una explicación al problema de las significaciones en referencia a la sociedad. Una utilización adecuada de “lo imaginario” en este contexto puede contribuir a la renovación y el enriquecimiento de estas problemáticas en relación con la comprensión de la sociedad moderna y contemporánea. Sin embargo, un uso indiscriminado puede crear confusión, por lo que es necesario introducir algo de claridad.

Para ello se presentará –de manera introductoria y selectiva– la cuestión de la imaginación. Su problemática ayudará a interpretar las tensiones de las que está hecho el concepto de lo imaginario en el contexto de las ciencias sociales. Luego se señalarán algunas de las explicaciones más importantes que dan cuenta de lo imaginario en tanto conjunto creativo de significaciones sociales.

#### 1. Imaginario e imaginación

La imaginación se ha mostrado desde siempre en toda su ambigüedad como inventiva e ingeniosa, pero también como fantástica e irreal. En todo caso, ante

1. Sobre esta opinión véase Ferraris (1999: 160, 18 y 122).

ella el hombre no deja de sentirse poderoso y mendigo. Poderoso por sus productos, por ejemplo, en el arte, la ciencia y la técnica. Mendigo ante sus acciones y provocaciones, que lo convierten en espíritu dominado por lo imprevisible e ilimitado. Para acercarse a la imaginación es necesario realizar algunas distinciones que resumiré en el siguiente cuadro:

#### Polos para la comprensión de la reflexión sobre lo imaginario<sup>2</sup>

Imaginación	Imagen
Potencia	Conjunto
Creación	Reproducción
Cognoscitivo	Cultural
Individual	Colectivo

Según el aspecto que se subraye, se puede encontrar una reflexión sobre “lo imaginario” que acentúe el papel de la imaginación o el de la imagen. En consecuencia, con ello se destacará el papel de “lo imaginario” como potencia creativa o como conjunto de imágenes que reproducen una realidad. La potencia se refiere fundamentalmente a la función cognoscitiva y las imágenes, al conjunto sociocultural histórico. Esto introduce las discusiones sobre la dimensión individual y colectiva de “lo imaginario”.

Estas distinciones resultan más sugerentes si se las clasifica tal como subyacen en la reflexión sobre lo imaginario. Para ello hay que hacer una primera diferencia entre la *imaginación como facultad o función* y la *imaginación simbólica o cultural*.

La facultad de la imaginación ha sido tratada por la filosofía tradicional como parte del problema del conocimiento. La imaginación simbólica o cultural, por su parte, fue puesta de manifiesto muy particularmente durante el siglo XX por el psicoanálisis, la filosofía y las ciencias de la cultura. De modo que puede afirmarse que la visión tradicional destaca la reflexión sobre la imaginación individual-cognoscitiva y el enfoque contemporáneo sobre la imaginación sociocultural.

Ambas dimensiones de la imaginación –cognoscitiva y cultural– están atravesadas por una segunda distinción entre la *capacidad reproductiva* y la *creativa* de la imaginación respecto de una “realidad” o “contenido sociocultural”. La imaginación es meramente combinatoria y, por lo tanto, reproductiva –de donde resulta que la imagen es copia–. O, por el contrario, la imaginación es creativa o productora de nuevas realidades. Y, en este caso, será necesario aclarar en qué sentido es

2. En el cuadro se separa por un espacio en blanco “individual” y “colectivo” a fin de sugerir –como se verá más adelante– la no completa coincidencia entre el criterio de las cuatro primeras líneas y la última.

creativa, sabiendo que este tema cruza toda la reflexión que se ha hecho sobre la imaginación.

Interrelacionando las distinciones planteadas se puede hablar, por un lado, de la *imaginación como facultad o función productiva o creativa* y, por el otro, de la *imaginación simbólica o cultural como reproductiva o creativa*.

La imaginación es *facultad o función reproductiva* en tanto capacidad o potencia de transformar y producir imágenes como copias o reflejos –distorsionados o no– de la realidad. En su sentido gnoseológico, es la facultad que transforma los datos sensoriales de la percepción y los presenta a la inteligencia. Asimismo, la imaginación es *facultad o función productiva* como capacidad o potencia primera y creadora cuya representación o imagen constituye una invención arbitraria respecto de la realidad y la percepción. Este concepto de imaginación se asocia a la fantasía y es opuesto a la imaginación reproductiva.

La *imaginación simbólica o cultural es reproductiva* en la medida en que materializa los contenidos socioculturales y simbólicos de la cultura humana en sentido ahistórico (así se habla, por ejemplo, de “arquetipos”). Por el contrario, la *imaginación simbólica o cultural es productiva* considerada como poder de creación histórico-social. Las discusiones derivadas de la imaginación reproductiva o imaginación productiva están centradas en la creación y la creatividad humana en ámbitos como el arte y la política, por ejemplo. Y de la imaginación como función y la imaginación simbólica se desprenden diferentes tratamientos de las dimensiones individuales y sociales de la imaginación.

Esta esquematización esconde una serie de cuestiones que abordaré aquí brevemente. Las expondré agrupándolas en los dos ejes que ya he destacado: la imagen y la fantasía entendidas como potencia imaginante.

#### Sobre la imaginación y la imagen

En primer lugar, la imaginación tiene desde su origen una estrecha relación con la imagen.<sup>3</sup> El campo semántico de “imagen” (Aumont, 1990; Debray, 1998; Ferraris, 1999) es, desde los inicios de la filosofía, amplio y complejo. Comprende, entre otros, los términos ‘ídolo’, ‘representación’, ‘aparición’, ‘simulacro’, ‘figura’, ‘esfinge’, ‘visión’. Se relaciona además con la “imaginación”, la “fantasía” y la “mirada”. Y se presenta en estructuras de significación como el mito, el sueño, el símbolo y la utopía, inundando el lenguaje de alegorías y metáforas de diversos tipos.

El término ‘imagen’ se relaciona con los vocablos ‘ídolo’ (Epicuro) y ‘simulacro’ (Lucrecio), que designan las representaciones que las cosas “envían”, “emiten” o “irradian” a los sentidos humanos –a todos, no sólo a la vista–. Se trataría, en este caso, de emanaciones que se desprenden constantemente de los objetos y que, por lo tanto, implican un número continuo y sucesivo de imágenes y no una única

3. Más adelante se encontrará una breve explicación etimológica y relación entre imaginación, imagen, fantasía y visión.

imagen. Estas reflexiones y otras de la filosofía escolástica (como la “especie inteligible”) han llevado a considerar la imagen como una “copia” que el sujeto posee de un objeto externo. Se trataría de una realidad “interna” que puede ser contrastada con otra forma de realidad “externa”, ideas que pueden conducir a la noción de “imágenes mentales” como “representaciones” o imágenes de algo “en la mente”. Así se llega a la idea de imagen como imagen falsa o ficticia. Sería imaginario la “imagen de” que se relaciona con una particular percepción de la realidad como “copia” distorsionada de una cierta realidad u objeto. La imagen, por lo tanto, no es el soporte de las significaciones sino un constitutivo del conocimiento. De ahí que se defina la imaginación como “aquello que crea imágenes mentales” (Warlock, 1981: 9), es decir, como la facultad de representación. En el contexto del psicoanálisis, se hablará de las relaciones del inconsciente con la imagen afirmando que la imagen contiene algo primario del inconsciente que se puede analizar e, inversamente, que el inconsciente contiene imagen, representaciones.

De un modo más preciso, en la teoría lacaniana lo imaginario remite a la imagen como formaciones imaginarias de los sujetos; tanto en el sentido de sustitutiva o intermediaria como en el de encarnación en imágenes materiales. El “estadio del espejo”, como se verá más adelante, es la primera formación imaginaria canónica donde el niño forma la imagen de su propio cuerpo apoyado en una imagen especular. De manera que la imagen opera directamente en el registro identificatorio del propio sujeto con los objetos.

Aunque en la reflexión filosófica la “imagen” se presenta en un amplio conjunto de significaciones, en su origen remite a la ausencia y la desaparición. Desde el comienzo, el uso de la imagen es una “presencia de la ausencia”: “El nacimiento de la imagen está unido desde el principio a la muerte” (Debray, 1998: 19). Antes de su uso filosófico, etimológicamente *simulacrum* significa espectro e *imago*, “la mascarilla de cera, reproducción del rostro de los difuntos, que el magistrado llevaba en el funeral y que colocaba junto a él en los nichos del atrio, a cubierto, sobre el plúteo” (ídem: 21). Entre los griegos ‘imagen’ tiene tres acepciones concomitantes: “Imagen del sueño (*onar*), aparición suscitada por un dios (*phasma*), fantasma de un difunto (*psyché*)” (J.-P. Vernant, citado en ibídem). Presencia de lo que no está, la imagen es ambigua y hasta peligrosa. Su prohibición en el judaísmo y la controversia cristiana generada a su alrededor son testigos de esta situación. Además, la invención de la imprenta promueve un modo de existencia como “cosa” ya no en lugar de, sino con presencia propia, presencia bella que representa una realidad. En el siglo XX, con las tecnologías visuales, la imagen se convierte en una percepción que vale por sí misma y que no necesita remisión (ídem: 175-202; Baudrillard, 1978). Pero esta reflexión se aparta del camino emprendido.

La cuestión de la imagen en relación con la imaginación interesa en tanto implica otra problemática que ya he destacado. El destino de la imagen que alienta la imaginación parece que estuviera regido por sus posibles orígenes: o procede de la percepción y la memoria –por lo tanto, de la “realidad”– o proviene de los arquetipos universales de la mente humana. La imaginación como facultad o función toma sus “materiales” de la “realidad”, mientras que la imaginación simbólica los toma de los “arquetipos universales” de la humanidad. Toda la teoría tradicional, desde Aristóteles en adelante, engloba el problema de la imaginación en la

cuestión del conocimiento, es decir, en el ámbito de la gnoseología. Sin embargo, en el siglo XX tomó fuerza la idea de *imaginación cultural o simbólica* en el ámbito de las ciencias sociales, donde se la interpreta como

...el conjunto de imágenes mentales y visuales, organizadas entre ellas por una narración mítica, por la cual un individuo, una sociedad, de hecho la humanidad entera, organiza y expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo frente a los desafíos impuestos por el tiempo y la muerte. (Jean-Jacques Wunenburger, citado por Durand, 2000: 10)

En este sentido, Bachelard afirma que “las imágenes imaginadas son sublimaciones de los arquetipos antes que reproducciones de la realidad” (Bachelard, 1994: 10). Esta opinión es compartida también por Carl G. Jung y Gilbert Durand.

La imaginación tiene, entonces, dos “fuentes” posibles: la percepción o el conjunto de imágenes culturales ahistóricas. En el primer caso, se habla de la imaginación como potencia o facultad de conocimiento y, en el segundo, de la imaginación como “facultad de simbolización de donde todos los miedos, todas las esperanzas y sus frutos culturales emanan de manera continuada desde hace un millón y medio de años aproximadamente, desde que el *Homo erectus* se ha levantado sobre la tierra” (Durand, 2000: 135).

De manera que la investigación sobre la imaginación y la imagen corre el riesgo de quedar atrapada entre la reproducción/recreación de la realidad –a través de la percepción y la imaginación– o la materialización y “sublimación” de los arquetipos ahistóricos –presentes en la sociedad desde su “origen”–.

Para entender la imaginación es necesario dar un paso adelante porque, como afirma Hélène Védrine (1990: 9), “en su libre juego [la imaginación] es lo que «ordena a pensar más»”. Para esta autora, la imaginación es potencia que desborda lo real y lo reenvía a lo imaginario, es decir, a todo un mundo de creencias, de ideas, de mitos, de ideologías, en los cuales se basan cada individuo y cada sociedad. Las teorías están instituidas desde la imaginación. Porque, en un sentido, imaginar es yuxtaponer, combinar, articular y sintetizar imágenes o ideas para reproducir en “figurantes” o para obtener un orden o un desorden diferente. Y, en este sentido, ella trabaja desde el interior de todos los sistemas y los obliga a afinar sus conceptos porque la imaginación, como afirma, “está en el centro de todos los dispositivos del saber” (ídem: 5).

Imaginar es representarse algo e implica una derivación en relación con las sensaciones inmediatas y las asociaciones de la memoria. En este sentido, la imaginación es una facultad de evocar imágenes que dupliquen el mundo de las percepciones directas. Sin embargo, la imaginación constituye sobre todo “un poder de divergencia gracias al cual nos representamos las cosas distantes y nos distanciamos de las realidades presentes” (Starobinski, 1974: 137). Por ello, siguiendo a Castoriadis, hablaré de “imaginación primera o radical” entendiéndola por ella “no la capacidad de ver las «imágenes» (o de verse) en un «espejo», sino la capacidad de formular lo que no está, de ver en cualquier cosa lo que no está allí” (Castoriadis, 1998b: 130). Esto implica distinguir dos imaginaciones: una que remite a las re-

presentaciones o imágenes (imaginación segunda) y otra, a la capacidad o potencia (imaginación radical). Castoriadis insiste en una imaginación “abstracta”, “vacía” o “formal”. La imaginación “poblada” de imágenes es segunda, en un sentido ontológico, no cronológico. La imaginación segunda es su obra y por sus imágenes es posible llegar a conocer la potencia.

Bachelard (1972: 12) sostiene que “imaginar es ausentarse, lanzarse hacia una vida nueva”. La imaginación es impulso “de viaje”, de “cubrir la distancia” y de “distanciarse”. *Es “poder de divergencia” desde el cual es posible el “acercamiento” y “alejamiento” temporal (la memoria y la esperanza) o espacial (la semejanza y la diferencia)*. Este impulso o poder de divergencia conduce hacia la imagen como una presencia de una ausencia y permite pensar, en referencia a la sociedad, las posibilidades de la memoria y la esperanza colectiva en el análisis del imaginario contemporáneo.

#### *Sobre la imaginación y la fantasía*

Desde Platón y Aristóteles la filosofía no ha dejado de considerar la imaginación y, con ello, “lo imaginario”. Aunque no es el objetivo trazar la historia<sup>4</sup> ni la etimología de la palabra ‘imaginación’, algunas pocas notas ayudarán en su comprensión. Proviene del latín *imaginatio*, que traduce a su vez la *phantasia* griega. Para Platón, “*phantasma* no es propiamente «imagen», sino «lo que aparece», lo cual lleva consigo la legitimidad de traducirlo como «presentación» antes que como «representación»” (Ferraris, 1999: 12). Sin embargo, la traducción de la *phantasia* griega abarcó los términos ‘visión’, ‘imaginación’ y ‘fantasía’. En un sentido genérico,

...*phantasia* equivale a *imaginatio*. En un sentido específico, *imaginatio* es la facultad que retiene las formas recogidas por el *sensus communis* [...] *phantasia* es, en cambio, la facultad que asocia de nuevo los fantasmas retenidos por la *imaginatio*. En otras palabras: si por un lado *imaginatio* se diluye en la percepción (*visio*) y en la memoria (que se distingue de ella por el carácter voluntario), por otro, *phantasia* parece absorber, en forma degradada, las mismas funciones de la composición y descomposición que pertenecen al concepto. (Ferraris, 1999: 14)

Posteriormente se invertirán constantemente estos términos hasta que, entre los siglos XIX y XX, la fantasía “es relegada sin salvación al ámbito de lo puramente irreal” aunque “no por esto triunfará la imaginación” (Ferraris, 1999: 18).

El término griego *phantasia* podría ser traducido como “aparición”, “acción de mostrarse”, “espectáculo” o “presentación”. Se relaciona con los verbos *phantaso*, que significa “hacer aparecer algo” (idea o imagen) y *phantasio*, “hacer nacer o

surgir una idea, imaginación o representación”, “figurarse algo”, “representarse algo”. Sin embargo, fue entendido como una actividad de la mente por medio de la cual se producen *phantasmata*, fantasmas o imágenes. La fantasía produce imágenes que se originan en las representaciones o son equivalentes a éstas.

La imaginación es la facultad intermedia entre el sentir y el pensar y “su dominio es el *parecer* y no el *ser*” (Starobinski, 1974: 140), lo que remite al problema de la diferencia entre sensible e inteligible, entre el soporte y la sustancia. Más aún, reenvía a la distinción, tan antigua y problemática, entre materia y forma (Ferraris, 1999: 20), que es la base de la distinción entre concepto e imagen a la que se subordina el problema de las impresiones en el alma como “nota” o “huella”.

El problema de fondo es que, de una parte, se encuentra el ámbito de los conceptos y de la capacidad del intelecto, la lógica, y de otra se encuentra el de las imágenes y la pasividad de los sentidos, la estética. Detrás de la diferencia lógica entre intuición y concepto se esconde por consiguiente, según Kant, la radical dicotomía metafísica entre la espontaneidad de un intelecto que actúa y aferra, y la pasividad de un sentido que no puede sino sufrir, y que –en rigor– no podrá ni retener aquello cuya impresión sufre. Pero precisamente esta distinción [...] es, en su origen, problemática. (Ferraris, 1999: 28)

Aquí, el problema nuclear de la imaginación es que hay “una génesis común de lo interno y lo externo”, por lo que no sería una función “en el límite entre sentido e intelecto [...] sino más bien aquello que, precediendo al sentido y al intelecto, los hace posibles” (Ferraris, 1999: 28). De esta manera, la imaginación aparece como fuente común y condición de posibilidad de la sensibilidad y el intelecto. En este sentido, según Castoriadis, Aristóteles introduce en el último libro de *Acerca del alma* una idea de la imaginación como

...situada en un estrato mucho más profundo que el de aquella de que había ya hablado. [...] Aristóteles reconocía aquí un elemento que no se deja asir ni en el espacio definido por lo sensible y lo inteligible ni, lo que es mucho más importante, en el espacio definido por lo verdadero y lo falso y, detrás de ellos, por el ser y el no ser. (Castoriadis, 1998a: 175)

Aristóteles reconocía este elemento “como condición y dimensión esencial de la actividad del alma cuando ésta es, para él, alma por excelencia: *psiquis dianoética*, alma pensante” (Castoriadis, 1998a: 175). A esta condición y dimensión esencial Castoriadis la llama “imaginación primera o imaginación radical” (Castoriadis, 1993, 1: 197 ss.; 1993, 2: 177 ss.; 1998a: 9-15; 1997: 267-331). En el mismo sentido, Ferraris afirma que lo que Leibniz

...refigura a través de la mirada divina es la propiedad inmanente a la huella de ser no tanto efecto de la temporalidad, cuanto más bien [...] una condición suya, del mismo modo que la imaginación no sigue a lo sensible y a lo inteligible, al *a posteriori* y al *a priori*, sino que es su condición archioriginaria. (Ferraris, 1999: 100; véase Védrine, 1990: 63 ss.)

4. Para una historia de la imaginación puede verse Warnock (1981), Védrine (1990), Starobinski (1974: 137-153), Castoriadis (1998a: 149-176; 1992: 267-331), Ferraris (1999).

Esto es lo que remite a la cuestión del esquematismo kantiano, donde

...el esquema sería un producto de la imaginación productiva, que construye *a priori* un concepto en la intuición [...] el esquema es un constructo no icónico (una huella) que vale como regla para aplicar el concepto puro a la intuición. (Ferraris, 1999: 142; véase Védrine, 1990: 87 ss.)

De esta manera, la cuestión de la imaginación aparece como fundamental para entender la posibilidad y el modo del conocimiento de la realidad pero, sobre todo, es importante para interpretar la función de la productividad del alma humana en su estar en el mundo: en su capacidad de construcción, manifestada en sus obras y no siempre abordada en sus consecuencias, para la comprensión del hacer humano en tanto hacer histórico y social.

De las numerosas propuestas del siglo XX sobre la imaginación destacaré brevemente tres: la de Jean-Paul Sartre, la de Gaston Bachelard y el psicoanálisis, y, en particular, la de Cornelius Castoriadis, quienes coinciden en la importancia dada al tema y en su influencia sobre la discusión de lo imaginario.

Jean-Paul Sartre, bajo la influencia de Edmund Husserl, intenta hacer de "la imaginación el pivote de una teoría de la negación que desembocará en la ontología fenomenológica de *El ser y la nada*" (Védrine, 1990: 113). Dedicó dos obras, *La imaginación* y *Lo imaginario*, a la "gran función «irrealizante» de la conciencia o «imaginación» y su correlativo noemático, lo imaginario" (Sartre, 1982: 11). Sus estudios se presentan como una "psicología fenomenológica de la imaginación" y el acto de imaginar es definido como "acto mágico": "Un encantamiento destinado a hacer que aparezca el objeto en el cual se piensa, la cosa que se desea" (ídem: 163). Ese objeto es imaginario, por lo tanto, "irreal". Por eso afirmará que "la condición esencial para que una conciencia pueda *imaginar*" es "que tenga la posibilidad de proponer una tesis de irrealidad" (ídem: 234). Para el filósofo, la conciencia es conciencia "de algo" y, por ello, es "intencional". Sin embargo, "la conciencia tiene que poder formar y proponer objetos afectados de cierto carácter de nada en relación con la totalidad de lo real" (ibídem). Por eso, para Sartre, el objeto imaginario —sea como inexistente, ausente, existente en otro lugar, o no propuesto como existente— implica la categoría de negación. "El acto negativo constituye, pues, a la imagen" (ibídem); una imagen "es siempre *el mundo negado según un determinado punto de vista*, precisamente el que permite proponer la ausencia o inexistencia de tal objeto que se hará presente «en imagen»" (ídem: 236). Dicho de otra manera, si el mundo imaginario aparece como real es debido a la actitud de la conciencia. La imaginación aparece, así, como portadora de nada o una nada de ser, representa una ausencia.

La condición para que una conciencia pueda imaginar es, pues, doble: es necesario que pueda proponer a la vez al imaginado mundo como en su totalidad sintética y al objeto imaginado como fuera del alcance en relación con este conjunto sintético, es decir, proponer al mundo como una nada en relación con la imagen. (Sartre, 1982: 235)

En síntesis, para Sartre la imaginación es irrealidad y ausencia. La percepción sería la presencia, el modo propio de "estar-en-el-mundo". La dinámica de la imaginación es hacer un "otro-mundo" o un "antimundo".

Desde otra perspectiva, Bachelard "escribe una fenomenología de las imágenes para responder a la paradoja: ¿cómo una imagen puede ser a la vez un acontecimiento singular y trans-subjetivo? ¿De dónde viene la realidad específica de una imagen poética y su poder emotivo?" (Védrine, 1990: 118).

Bachelard (1983: 26) afirma que "la imaginación, en sus acciones vivas, nos desprende a la vez del pasado y de la realidad. Se abre en el porvenir" porque, como ya cité, "imaginar es ausentarse, lanzarse hacia una vida nueva" (Bachelard, 1972: 12). De esta manera, la imaginación implica tanto una función de realidad (percepción y memoria) como de irrealidad (invención).

Un ser privado de la *función de lo irreal* es un ser tan neurótico como el hombre privado de la *función de lo real*. Puede decirse que un desorden en la función de lo irreal repercute en la función de lo real. Si la función de *apertura*, que es la que desempeña propiamente la imaginación, se efectúa mal, la misma percepción no será penetrante. (Bachelard, 1972: 16)

Por ello, la imaginación no sólo es reproductora sino, y sobre todo, creadora.

La imaginación creadora tiene funciones muy distintas de las de la imaginación reproductora. A ella pertenece esa *función de lo irreal* que psíquicamente es tan útil como *la función de lo real* evocada con tanta frecuencia por los psicólogos para caracterizar la adaptación de un espíritu a una realidad marcada por los valores sociales. (Bachelard, 1972: 9)

En su función de realidad, la imaginación colabora con la adaptación al mundo, superando el aquí y ahora, para alcanzar mentalmente un futuro posible. Por ello afirma que "al verdadero poeta" no le satisface la "imaginación evasiva": "Quiere que la imaginación sea un viaje. Cada poeta nos debe, pues, su invitación al viaje" (Bachelard, 1972: 12).

Cuando la imaginación escapa del "universo evidente", en la percepción se convierte en ficción, sueño o fascinación tanto en un sentido negativo como positivo. "Negativo" en cuanto la imaginación arrastra hacia la zona de los "fantasmas" y de "lo irreal" rompiendo los vínculos que ligan con la realidad y conduciendo a la alienación. De manera "positiva", ampliando la capacidad de dominio y transformación de la realidad a través de las diferentes formas de anticipación creativa. En el arte, la literatura, la política y el pensamiento, la imaginación tiene una función de apertura de la realidad. De este modo, para que una obra de arte o un mundo nuevo sean posibles es necesario que antes sean imaginables.

Para Bachelard (1994: 9), la imaginación creadora tiene un carácter fundamental y primitivo. Por eso considera "la imaginación como una potencia mayor de la naturaleza humana" (Bachelard, 1983: 26). Frente a la primacía de la percepción que ordena "ver bien", el filósofo propone "soñar bien":

El consejo de *ver bien*, que constituye el fondo de la cultura realista, domina sin dificultad nuestro paradójico consejo de *soñar bien*, de soñar permaneciendo fiel al onirismo de los arquetipos que se hallan arraigados en el inconsciente humano. (Bachelard, 1994: 9)

La imaginación de Bachelard es una imaginación ligada a las imágenes vivas de los arquetipos: "Las imágenes imaginadas son sublimaciones de los arquetipos antes que reproducciones de la realidad" (Bachelard, 1994: 10). Decir *arquetipos* equivale a, en este caso, afirmar que "las imágenes surgen del propio fondo humano" (ibídem). Sin embargo, entre imagen y arquetipo no hay una relación causal:

Es más bien lo contrario: en el resplandor de una imagen, resuenan los ecos de un pasado lejano, sin que se vea hasta qué profundidad van a repercutir y extinguirse. En su novedad, en su actividad, la imagen poética tiene un ser propio, un dinamismo propio. (Bachelard, 1983: 8)

La relación de la imagen y el arquetipo que manifiesta el ser de la imagen se da en la "repercusión" y en la "resonancia".

Entre la imaginación simbólica de Bachelard y la imaginación fenomenológica de Sartre existen dos modos de entender la capacidad de irrealidad. Como nada o como esencial en la vida humana; como lo contrario de la percepción o como lo que la hace posible; como dependiente de los datos de los sentidos o de los arquetipos sociales. La reflexión sobre lo imaginario conduce a Bachelard a elaborar una "estética concreta" y a Sartre una "estética del no-ser" (Védrine, 1990: 114).

En la opinión de Védrine (1990: 126-127), ambos pensadores no consideran suficientemente los descubrimientos freudianos. Bachelard, criticando el intelectualismo del psicoanálisis, su visión mecanicista del carácter creador de los sueños, del aspecto negativo de la represión y el empobrecimiento de las imágenes. Sartre, tropezando con el problema del inconsciente en relación con una filosofía de la libertad.

### Imaginación y lo imaginario

Desde el psicoanálisis Jacques Lacan hizo famoso el nombre de "lo imaginario" presentándolo como uno de los tres registros fundamentales (lo real, lo simbólico y lo imaginario) del campo psicoanalítico. Tres registros que son iguales, equivalentes e intercambiables. Lacan caracteriza "lo imaginario" como "el predominio de la relación con la imagen del semejante" (Laplanche y Pontalis, 1971: 197) y remite al "estadio del espejo",

...momento psíquico y ontológico de la evolución humana, ubicado entre los seis y los dieciocho primeros meses de vida, durante el cual el niño anticipa el dominio de su unidad corporal mediante una identificación con la imagen del semejante y por la percepción de su propia imagen en un espejo. (Roudinesco y Plon, 1998: 279; véase Laplanche y Pontalis, 1971: 150)

En este sentido espejo es "el Otro al cual el otro mira y si el Otro sonríe, entonces puede sonreír" (Baudes de Moresco, 1995: 44) o, dicho de otra manera, "el ojo que se mira en el ojo que lo mira" (Godino Cabas, 1977: 29). Espacio óptico, "lo imaginario" remite a "imagen", "espejo" y "mirada". Por ello "lo imaginario" es "el lugar del yo por excelencia, con sus fenómenos de ilusión, captación y señuelo" (Roudinesco y Plon, 1998: 513). Para Lacan, "lo imaginario" se reduce a lo especular y connota engaño. Es un esfuerzo del individuo para colmar la "falta" existencial (Védrine, 1990: 131-132).

Aunque en el estudio de "lo imaginario" la referencia al psicoanálisis de Lacan parece obvia y obligada, es la obra del psicoanalista y filósofo Cornelius Castoriadis<sup>5</sup> la que convierte a este concepto en una clave esencial de la teoría del sujeto y de la sociedad entendidos, individuo y sociedad, como instituciones. A continuación presentaré algunas de sus ideas referidas a "la imaginación" y "lo imaginario" de los individuos. En el segundo capítulo continuaré con sus contribuciones respecto de lo histórico-social. La presentación en dos momentos se arriesga a la tergiversación o mala interpretación de la propuesta del autor, cuya originalidad consiste en su articulación. Por ello, esta exposición exigirá una lectura en caminos de ida y vuelta sobre el texto que fue escrito del mismo modo que pide ser leído.

El pensamiento de Castoriadis abarca el psicoanálisis y la filosofía con amplias consecuencias en la sociología y la semiótica. Concibe lo "imaginario radical" como "imaginario social" e "imaginación radical", donde la polaridad no se da entre individuo y sociedad sino entre psiquis e histórico-social. Su reflexión –sintetizada en *La institución imaginaria de la sociedad*–<sup>6</sup> sobre la "imaginación radical" parte de una discusión con la versión lacaniana del psicoanálisis y en relación con el problema de la significación en el estructuralismo.<sup>7</sup> Según Castoriadis, la "imaginación radical" es "formación originaria de fantasías" y, en tanto tal, preexiste y pre-

5. El insuficiente conocimiento de su obra justifica una presentación de su pensamiento. En este trabajo, sin embargo, se realiza de manera parcial. Para un comentario crítico completo de sus consideraciones y aportaciones pueden consultarse las revistas *Anthropos*, N° 198, 2003, y *Archipiélago*, N° 54, 2002 (ambos monográficos dedicados al autor), *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXVII, N° 86, 1989 (con una treintena de artículos dedicados a su obra y entre los que escriben Edgar Morin, Pierre Vidal-Naquet, Vincent Descombes, Agnes Heller, Axel Honneth, Johann Arnason, entre otros); Rorty (1988), Habermas (1989: 387 ss.), Ciaramelli (1983, 1987), Gagnon (1984), Thompson (1982), Guibal (1980), Singer (1979, 1980). Sobre "lo imaginario" en el sentido de Castoriadis puede consultarse en español Lizcano (1993), Pintos (1995a, 1995b), Beriain (1996, 2000), Castro Nogueira (1997), Sánchez Capdequí (1999a, 1999b), Bartolomé Ruiz (1999), Carretero Pasín (2000), Vera (2001), Franco (2003). Una bibliografía completa puede encontrarse en [www.agorainternational.org](http://www.agorainternational.org).

6. La primera parte de esta obra ("Marxismo y teoría revolucionaria") fue publicada en forma de artículos en la revista *Socialisme ou Barbarie* (fundada por él mismo junto con Claude Lefort y Edgar Morin) entre abril de 1964 y junio de 1965. La segunda parte ("El imaginario social y la institución") apareció como libro junto a la primera en 1975.

7. Castoriadis (1993, 1: 197 ss. y 235 ss.; 1989: 161 ss. y 1998a: 123) critica tanto el "proceso sin sujeto" de Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser y Michel Foucault como la reabsorción del sujeto en el lenguaje de Jacques Lacan, Roland Barthes y Jacques Derrida.



side la organización de la pulsión del sujeto. Esto ya está en el origen del psicoanálisis, porque “tal vez lo esencial de la obra de Freud reside en el descubrimiento del elemento imaginario de la psiquis” (Castoriadis, 1993, 2: 190).

Freud distingue dos niveles de la actividad psíquica: el primario, que es el de la organización de los procesos inconscientes (el sueño, por ejemplo) y el secundario, que es el del pensamiento consciente. Este último está regido por el principio de realidad y es expresión social, a través del lenguaje y las instituciones que generan discursos racionales y representaciones. El nivel primario es flujo constante de energías psíquicas regido por el juego del deseo. Es expresión subjetiva y fundada en el inconsciente y sus procesos de desplazamiento y condensación. Éste es el nivel primario, que es formación originaria de las fantasías, el “imaginario radical”, en términos de Castoriadis.

El nivel originario y radical de la imaginación implica que no se puede “convertir las formaciones imaginarias en una «respuesta» a una situación (sea del sujeto, sea de la sociedad) ya perfectamente definida fuera de todo componente imaginario, a partir de datos «reales» (o «estructurales»)” (Castoriadis, 1993, 2: 201). Porque en este pensamiento hay un postulado común que sostiene que “toda la elaboración psíquica [...] tiene como punto de partida la necesidad que experimenta el sujeto de llenar, cubrir, saturar un vacío, una falta, una separación que le sería consustancial” (ibídem). La “falta de objeto”, en el sentido lacaniano, requiere pensar que

...para que haya ausencia para la psiquis, es forzoso que la psiquis sea la que *da existencia* a algo —la representación— y que la psiquis pueda dar existencia a algo en calidad de “ausente”, lo cual implica a la vez que la psiquis sea capaz de postular como existente lo que no es, y por tanto de presentificar-figurar, y figurarlo dentro de o en relación con otra figura, en la que es cogido: figura o representación “de sí mismo” (abuso del lenguaje) como aquello a lo cual “no falta nada”. [...] No se trata aquí [...] del “descubrimiento” del pecho como ausente, si no es en función y a partir de la exigencia de que nada debe estar ausente, de que nada debe faltar; sólo así puede postularse una cosa como una cosa que “falta”, como ausente del lugar en donde debiera estar. Esto remite necesariamente a un modo de ser originario de la psiquis, como representar-representación a la que no “falta” nada, a un objetivo-intención-tendencia *siempre realizado* de figurar-presentificar(se) en y por esta representación; a lo cual debemos asociar sin duda un “afecto” originario, pues estas distinciones (de la representación, de la intención, del afecto) sólo son maneras de describir, en nuestro lenguaje segundo propio de la vigilia. (Castoriadis, 1993, 2: 205)

El “modo de ser originario de la psiquis” es el de un *todo al que nada falta* y que tiene como consecuencia la exigencia cultural y psicológica de que “nada debe faltar”. Éste sería el origen de la sensación psíquica y social de la falta, el vacío y la separación que hace del sentido y el símbolo un cubrir, un llenar y un suturar. En

términos filosóficos puede decirse que el hombre es el producto de una ruptura que necesita suturarse, de un vacío que tiene que llenarse, a fin de *regresar* al estado originario.

La “imaginación radical”, en tanto inconsciente, es dar existencia a lo que para el individuo es condición de existencia de cualquier cosa, la representación, que en el “nivel originario” no se distingue del afecto y el deseo. En el “inconsciente originario” no hay diferencia entre “objeto ausente” y deseo.

La psiquis es un “magma” y un “flujo indisociable” de representaciones, afectos y deseos. Es surgimiento de representaciones que

...consiste en una estratificación que lleva a la coexistencia de diferentes modos de las *representaciones* —al estilo de estratos geológicos-interdependientes, entrelazados íntimamente: las representaciones de un determinado objeto [...] obedecen a diferentes lógicas, la de la *mónada* (indistinción-fusión), lo *primario* (separación, desplazamiento, condensación y figurabilidad) y lo *secundario* (lógica formal). (Franco, 2003: 104)

Quiere decir que para Castoriadis, siguiendo a Freud, la emergencia y la puesta en relación de las representaciones están orientadas por dos “reglas” o “principios”. En la psiquis “nada hay gratuito” porque la relación entre representaciones se efectúa como cumplimiento de una “intención o deseo inconsciente”. La psiquis inconsciente es un “proceso representativo en donde la emergencia y la puesta en relación de las representaciones esta «regulada»/guiada por el principio del placer” (Franco, 2003: 208). Y, segundo, en ella “nada hay indiferente” porque las relaciones van siempre acompañadas por una “carga de afecto”.

El problema de la realidad psíquica plantea concretamente el tema del origen de la representación, esto es, “del origen del principio del placer como intención que tiene un afecto como objetivo”. Dada la ausencia de índice de realidad y verdad en el inconsciente, lo que en él puede haber es “percepción”, es decir, representación de sí mismo sin distinciones como “representación de *todo* (como) *sí mismo*, de sí mismo (como) *todo*, expresiones en las que las palabras entre paréntesis indican la impotencia de nuestro pensamiento de la vigilia para nombrar ese «estado»” (Franco, 2003: 209). Esta “indistinción originaria” en la realidad psíquica de lo que habitualmente se distingue conduce “a una representación de «todo (como) sí mismo», lo único «real» para la psiquis” (ibídem). Esto es lo que será la matriz y el prototipo de lo que para el sujeto es el “sentido”: “El tenerse indestructiblemente unido, consigo mismo y como fin y fundamento de sí mismo, fuente ilimitada de placer a la que nada falta y que no deja nada por desear” (idem: 210). Unidad en el sujeto desde la cual no tiene sentido distinguir entre el objeto de deseo, su realización y la escena. El deseo, en todo caso, no apunta a un “objeto” sino a ese “estado”, esa “escena” primaria. Unidad intacta e inaccesible desde la que el sujeto responderá a la ruptura de su mundo-sí-mismo “mediante la reconstrucción interminable de este mundo primero en la fantasía [...] en sus características de cierre, de dominio, de simultaneidad y congruencia absoluta entre la intención, la representación y el afecto” (idem: 213).

En este sentido, la separación es “el esquema operador esencial, el productor-

producto de la institución del *legein* y del *teukhein*<sup>8</sup> (Franco, 2003: 222). Para la psiquis, lo que nunca se podría presentar en lo real no es un deseo irrealizable. Lo verdaderamente irrealizable, lo que falta y faltará por siempre, es “lo irrepresentable de un «estado» primero” porque “*la psiquis es su propio objeto perdido*” (ídem: 214; subrayado en el original). Y “esta pérdida de sí, esta escisión con respecto a sí mismo, es el primer trabajo que impone a la psiquis su inclusión en el mundo” (ídem: 215).

A partir de ese punto de ruptura comienza la historia de la socialización de la psiquis, es decir, la creación de un individuo social por el hacer de los otros. Es “la historia de una serie de creaciones de representaciones como diferenciadas y diferentes, de un flujo representativo-afectivo-intencional que sólo se detendrá con la muerte” (Franco, 2003: 216). El individuo social, tal como lo fabrica la sociedad, es inconcebible “sin inconsciente”. La institución de la sociedad y del individuo social “es imposición a la psiquis de una organización que le es esencialmente heterogénea, pero que, a su vez, también se *apoya*<sup>9</sup> en el ser de la psiquis” (ídem).

El proceso de institución social del individuo, esto es, de la socialización de la psiquis, es, a la vez, una “psicogénesis” y una “sociogénesis”. La unidad monádica del sujeto será el modelo de unidad desde el cual responderá el sujeto. Lo que en el aspecto somático se vivirá como apaciguamiento de la necesidad (el “pecho materno”), la psiquis lo comprenderá como “restauración de la unidad” y del “protoafecto que le era indisociable”. “Correlativamente, el displacer es la ruptura de la mónada autística” (Franco, 2003: 224). La psiquis “inventa/figura” un exterior para colocar en él el objeto (“pecho”) de displacer. “Lo que luego se convertirá en «mundo» y «objeto» es literalmente *proyección*, que en su origen es expulsión del displacer” (ídem: 225).

En este sentido, las creaciones imaginarias de la proyección y de la introyección equivalen a un primer trazado de la frontera exterior/interior, paralelas, también, a las distinciones bueno/malo del valor. Aquí es también donde se articulan los tres momentos de los procesos psíquicos: *representación*, *efecto* e *intención*. Sin embargo, no se trata todavía de un objeto que escape al dominio del sujeto, un “objeto real”. Éste sólo aparece cuando el “pecho bueno” y el “pecho malo”, en tanto entidades imaginarias, se terminan unificando en una tercera entidad “que es el fundamento de ambas sin identificarse con ninguna de ellas” (Franco, 2003: 226). Esta tercera entidad es la persona de la que dependen los dos objetos anteriores. “A partir de este momento queda instaurado el *pattern* fundamental de la fantasía como esquema esencialmente triádico que implica siempre al sujeto, el objeto y al otro” (ídem: 227). Los elementos del esquema triádico de la fantasía se mantienen

8. En la terminología de Castoriadis, el *legein* (de donde deriva *logos*, lógica) es la dimensión identitaria del representar/decir social y significa: distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir. El *teukhein* (de donde proviene *techne*, técnica) es la dimensión identitaria o funcional del quehacer social y significa reunir-adaptar-fabricar-construir (Castoriadis, 1993, 2: 95-176).

9. Para Castoriadis (1993, 2: 203-204), la idea de “apoyo” es tan originaria como la idea de causa y de simbolización (Laplanche y Pontalis, 1971: 32-34).

unidos por “la vivencia del sentido como *copresencia*, característica fundamental de la fase monádica” (ídem: 228). En este sentido “el sujeto no puede comenzar a esbozar los elementos de lo real, el objeto y el otro humano, si no a partir de y bajo el dominio exclusivo de los esquemas imaginarios que son los suyos” (ídem). Debe metamorfosarse los elementos de la “realidad” que “percibe” para que concuerden con la irrealidad.

En la medida en que se priva al sujeto de esta omnipotencia, el paso por la fase triádica representa una primera socialización de la psiquis. Socialización relativa en tanto la omnipotencia es referida a otro. Ese otro, que habla y que encarna el mundo instituido por la sociedad, en su posición omnipotente representa la instauración de una instancia interiorizada de represión. “Es el origen y la fuente imaginaria de un «hay que» y «no hay que», de un germen de norma” (Franco, 2003: 231). De acuerdo con esta reflexión aparecerá configurado lo real como “limitado” y la fantasía como “omnipotente”.

El otro sólo puede llegar a ser “real” –y de tal suerte hacer también “reales” los “objetos” y el mundo– si es destituido de su omnipotencia, es decir, si es limitado; únicamente puede ser limitado en y por la “realidad”, puesto que la “realidad” no tiene nunca otra significación que la que le es atribuida y, a los ojos del niño, precisamente por el otro. (Franco, 2003: 233)

En este sentido, es necesario y suficiente que otro sea capaz de significar al niño que nadie “es fuente y señor absoluto de la significación” o, en otros términos:

Es necesario y suficiente que el niño sea remitido a la *institución* de la significación y a la significación como instituida y no dependiente de ninguna persona particular. [...] Únicamente la institución de la sociedad, que procede del imaginario social, puede limitar la imaginación radical de la psiquis y dar existencia para ésta a una realidad al dar existencia a una sociedad. (Franco, 2003: 234)

El individuo social “es creado-fabricado por la sociedad” y, para Castoriadis, “eso *siempre* ocurre por medio de una ruptura violenta de lo que constituye el estado primero de la psiquis y sus exigencias (Franco, 2003: 237):

...*siempre*, sin pedirle una opinión que no puede dar, será necesario arrancar al recién nacido de su mundo, imponerle –bajo pena de psicosis– el renunciamiento a su omnipotencia imaginaria, el reconocimiento del deseo del otro como tan legítimo como el propio, enseñarle que no puede hacer que las palabras de la lengua signifiquen lo que él quería que significaran, hacerle acceder al mundo sin más, al mundo social y al mundo de las significaciones como mundo de todos y de nadie. (Franco, 2003: 238)

“Realidad” y sociedad humana se implican mutuamente; “para el hombre no hay realidad fuera de aquella en la que «imperan» la sociedad y sus instituciones,

que jamás hay otra realidad que la solamente instituida” (Franco, 2003: 239). De esto deriva la “sublimación” entendida como

...el proceso a través del cual la psiquis es forzada a reemplazar sus “objetos privados o propios” de carga libidinal (comprendida su propia “imagen”) por objetos que son y valen en y por su institución social, y convertirlos en “causas”, “medios” o “soportes” de placer para sí misma. Evidentemente, ello implica, por una parte, la psiquis como imaginación, a saber, como posibilidad de poner esto por aquello (*quid pro quo*); y, por otra, lo histórico-social como imaginario social, a saber, como posición, en y por la institución, de formas y de significados que la psiquis como tal es totalmente incapaz de producir. (Franco, 2003: 240)

Paradójicamente, afirmará Castoriadis, “al término de su proceso de socialización, el sujeto vuelve a encontrarse cerca de su situación de origen, en que la representación, como tal, era placer” (Franco, 2003: 244). La diferencia radica en que al comienzo “disponía” de esa representación y ahora aparece mediatizada por un “estado de cosas” del que no dispone. Para un sujeto, el soporte de todo sentido y significación será siempre su “autorrepresentación cerrada de la mónada psíquica originaria”.<sup>10</sup>

La psiquis es surgimiento interrumpido de *representaciones*, imágenes y figuras cargadas de *afectos* e inmersas en un proceso *intencional*. Por ello, la representación

...no pertenece *al* sujeto; *es*, y desde el comienzo, el sujeto. [...] La representación no es calco del espectáculo del mundo, sino aquello en y por lo cual, a partir de un momento, se eleva un mundo. No es lo que suministra “imágenes” empobrecidas de las “cosas”, sino aquello en cuyo seno algunos segmentos se cargan de un “índice de realidad” y –bien que mal y sin que se trate de una estabilización asegurada de manera definitiva– se “estabilizan en percepciones de cosas”. (Franco, 2003: 269)

Cada sociedad es una institución particular que da existencia a un magma particular de significaciones imaginarias sociales y mediante una socialización concreta de la psiquis. Una institución, en el hecho de ser y de ser a su modo, es creación de imaginario social, imposible de deducir o de construir a partir de la supuesta percepción canónica de un mundo.

No hay percepción si no hay flujo representativo independiente, en cierto sentido, de la percepción. No hay “cosas”, a saber... profundidad y

10. Esta centralidad originaria del “sujeto monádico”, que está en la base de la constitución del individuo social, motivaría un análisis del imaginario del “Castoriadis” como individuo “occidental” con su típico horror al vacío. Frente al todo-lleño de la fase monádica “occidental” cabría preguntarse por la posibilidad de pensar el origen como nada y vacío al modo oriental, ¿qué sucedería en ese caso con el “modelo de lo que es el sentido”? (Lizcano en *Anthropos*, N° 198).

densidad “dentro”; no hay fijeza ni resistencia “afuera”, si no es porque también hay labilidad y fluencia “dentro”; así como tampoco hay movilidad “afuera” si no es porque hay persistencia “dentro”. (Franco, 2003: 276)

Por ello, según Castoriadis, “desde este punto de vista, lo imaginario –como imaginario social y como imaginación de la psiquis– es condición lógica y ontológica de lo «real»” (Franco, 2003: 277): es condición de todo pensamiento en tanto los esquemas lógicos operadores del representar trabajan en las materializaciones del flujo representativo en “signos”. El pensar sólo es posible si se postula al mismo tiempo como enunciados indudables e indemostrables: “Hay mundo, hay psiquis, hay sociedad, hay significación”. La formación del individuo social implica el reconocimiento de dos polos: las significaciones imaginarias sociales y la imaginación creadora del sujeto, y dos movimientos: el psicogenético y la socialización.

Del primer recorrido se concluye que “cosa, mundo, individuo, pensamiento, significación, son instituciones y sedimentaciones de instituciones” y “que, para poder ser y operar, deben ser transportadas por el flujo representativo de los sujetos”. Por lo tanto, “sólo podemos pensar-hablar en medio de estas instituciones sucesivas [...] de tal suerte que jamás es posible la *tabula rasa*, la duda generalizada o la fundación primera”. Por ello, la búsqueda “de condiciones de la palabra y del pensamiento nunca puede ser radical, pues no puede abstraerse de ellas, ni cuestionarlas, sin al mismo tiempo confirmarlas” (Franco, 2003: 281).

El tratamiento de “lo imaginario”, en Castoriadis, tiene algunas consecuencias que destacaré por su pertinencia para este libro. En primer lugar, la imaginación humana, a diferencia de la imaginación del ser viviente, se caracteriza especialmente por ser “imaginación radical, constantemente creadora, surgimiento interrumpido en el mundo psíquico (tanto inconsciente como consciente) de un flujo espontáneo e incontrolable de representaciones, afectos y deseos” (Castoriadis, 1998c: 180). Las características de la imaginación humana son tres: la desfuncionalización de los procesos psíquicos en relación con el sustrato biológico, el dominio del placer representativo sobre el placer de órgano y la autonomía de la imaginación, entendida como representativa, afectiva y deseante (Castoriadis, 1998b: 128-130; 1998c: 180).

La segunda consecuencia, sobre la que volveré, es que tomando como modelo de realidad la imaginación humana se abre la posibilidad de pensar una ontología y una lógica de los *magmas*, ontología que trataría de superar tanto la idea de que ser es ser determinado como los funcionalismos basados en ella. Según Castoriadis, un magma es “aquello de lo cual se pueden extraer (o en el cual se pueden construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones” (Castoriadis, 1998c: 288; véase 1998a: 14). Esto implicaría un cambio importante en la reflexión filosófica:

Tal vez haya llegado la hora de invertir la manera tradicional de proceder. [...] Como se recordará, casi siempre los filósofos comienzan diciendo: “Quiero ver lo que es el ser, la realidad. Ahora tengo aquí una mesa;

¿qué me muestra esta mesa con rasgos característicos de un ser real?”. Pero ningún filósofo comenzó alguna vez diciendo: “Quiero ver lo que es el ser, lo que es la realidad. Ahora tengo aquí el recuerdo de mi sueño de la noche anterior: ¿qué me puede mostrar ese recuerdo como rasgos característicos de un ser real?”. Ningún filósofo comienza diciendo: “Sea el *Requiem* de Mozart como paradigma del ser: comencemos por esto”. ¿Por qué no podríamos nosotros comenzar postulando un sueño, un poema, una sinfonía, como instancias paradigmáticas de la plenitud del ser y considerar el mundo físico como un modo deficiente del ser en lugar de ver las cosas de la manera inversa, en lugar de ver el modo de existencia imaginario, es decir, humano, como un modo de ser deficiente y secundario? (Castoriadis, 1998a: 66)

El autor realiza esta investigación en varios textos;<sup>11</sup> aquí sólo mencionaré algunos aspectos en la segunda parte de este capítulo.

En tercer lugar, es necesario considerar la “imaginación” como “la capacidad de hacer existir lo que no está en el mundo meramente físico y sobre todo, de representarse, y a la manera propia de cada cual, de presentarse para sí, eso que rodea y le importa al ser viviente, y sin duda su propio ser” (Castoriadis, 1998c: 179) o, también, “la imaginación es el poder (la capacidad, la facultad) de hacer aparecer representaciones, procedan o no de una incitación interna” (ídem: 274; 1993, 2: 328). Esto implica diferenciar esta imaginación radical de una “segunda”, que es de la que habitualmente se habla y que se refiere a la imaginación reproductiva y combinatoria que se opone a lo “real” y lo “ficticio”; imaginación utilizada normalmente como adjetivo.

En cuarto lugar, esta concepción de la imaginación tiene otras importantes derivaciones para pensar la idea de sujeto humano, caracterizado por la capacidad de ponerse como objeto y la voluntad o capacidad de actividad deliberada. La primera derivación relaciona reflexión e imaginación radical:

La flexibilidad presupone la posibilidad de que la imaginación postule como presente lo que no está, de que vea a Y en X y, específicamente, de que vea doble, de que se vea doble, de que se vea al verse como otro. (Castoriadis, 1998b: 140)

Como ya comenté, esta idea aparece destacada por los filósofos de la imaginación como capacidad de divergencia, poder de ausentarse, capacidad de formular lo que no está, etc. Sin imaginación “desbocada” no habría reflexión sino cálculo.

La segunda derivación para la conceptualización del sujeto relaciona profundamente la voluntad con la imaginación.

11. Algunos donde la cuestión es analizada más explícitamente: Castoriadis (1993, 2: 283-290; 1998a: 64-77, 193-218; 1997a: 135-161; 1999a: 253-274). Otros de sus textos están aún sin publicar. Véase también Descombes (1989: 69-85), Sánchez Capdequí (1999a: 70-75).

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. La práctica analítica, lo mismo que la experiencia común, lo muestra constantemente: cuando no se quiere otra cosa que lo que es, la imaginación es inhibida o rechazada, representa solamente la perpetuación eterna de lo que es. Y, si no se puede imaginar otra cosa que lo que es, toda “decisión” no es sino una elección entre posibles datos [...] que puede siempre ser reducida a los resultados de un cálculo o un razonamiento. (Castoriadis, 1998b: 141)

De esta manera, el problema de la imaginación radical, en tanto potencia creadora, se relaciona directamente con la “autonomía” del sujeto humano. “Autonomía” que nada tiene que ver con la “adaptación” a un estado de cosas sino con la capacidad de poner en cuestión ese orden. En el contexto de la tradición psicoanalítica, Castoriadis piensa la autonomía como el problema del sujeto frente al otro presente en el discurso: “Mi discurso debe tomar el lugar del discurso del Otro, de un discurso que está en mí y me domina: habla por mí” (Castoriadis, 1993, 1: 175). La autonomía constituye aquella actitud de lucha del sujeto *pronunciado* por la sociedad: “El sujeto no se dice, sino que es dicho por alguien” (íbidem). “Autonomía es instauración de otra relación entre el discurso del Otro y el discurso del sujeto” (ídem: 178). El hombre autónomo busca pronunciar su propia palabra al modo de una lucha contra el destino, no ya de los dioses, sino de la sociedad que lo nombra. Estas reflexiones nos permitirán pensar “el imaginario social” en relación con la política y lo histórico-social. Volveré sobre esto en el capítulo siguiente.

\* \* \*

Hasta aquí he descrito brevemente la cuestión de lo imaginario desde una dimensión filosófica y psicoanalítica en relación con la imaginación, la imagen y la fantasía. El recorrido realizado permite visualizar algunas de las tensiones que el concepto encierra y que será necesario conservar en su productividad analítica.

Estas tensiones se articulan, en primer lugar, entre la capacidad, potencia o facultad y el producto o imagen. En consecuencia, “lo imaginario” se presenta como conocimiento creativo e inmotivado o, por el contrario, derivado directamente de la experiencia. La segunda tensión muestra “lo imaginario” como una dimensión de lo cognoscitivo e individual o, por el contrario, como un aspecto del alma colectiva de la humanidad.

Estas tensiones constitutivas permiten destacar el paso de la reflexión filosófica sobre la imaginación –en el siglo XX– de una consideración “tradicional” a otra más “moderna”. Esto es, desde el problema del conocimiento y la percepción hacia el postulado del “inconsciente colectivo”, desde la gnoseología a las ciencias sociales, desde la “experiencia” a la “conciencia”, desde lo individual a lo sociocultural. De modo que, como afirmaba al comienzo, la aparición y la abundante utilización del sustantivo “imaginario” a lo largo del último siglo implica una transformación y renovación conceptual de la cuestión de la imaginación. En ella sobresale el es-

fuerzo por explicar la naturaleza de las significaciones colectivas humanas y las relaciones entre los sueños privados y los mitos públicos.

La imaginación se revela como un poder de divergencia en el tiempo, a través de la memoria y la esperanza, y en el espacio, entre la semejanza y la diferencia. Un poder que se mueve desde la necesidad imperiosa del sujeto frente a la ruptura de la *unidad de sí como todo* y de su mundo cultural como una respuesta para llenar, cubrir y saturar el vacío, la falta y la rotura. El modelo de sentido es la "unidad originaria", y su búsqueda constituye una fuerza que arrastra al ser humano, paciente antes que agente.

## 2. Imaginario y significaciones sociales

La reflexión sobre el tema de la imaginación con sus decursos constituye una de las vertientes que conducen a lo imaginario social. La otra proviene de las ciencias sociales, con diferentes respuestas a la problemática de lo social como significación. Es decir, lo que una sociedad sostiene como imaginable, deseable y pensable; el conjunto de creencias que explican su mundo simbólico y el impulso y los objetivos de su acción colectiva.

### *Modernidad y autoinstitución de la sociedad*

Las distintas ciencias sociales (historia, antropología y, sobre todo, sociología) desde su constitución como disciplinas han dado un importante lugar a la explicación de la sociedad en relación con las significaciones que le son características. En particular la sociología ha intentado, desde su inicio, explicar el factor simbólico correspondiente a la sociedad moderna. Y, aunque hasta la década de 1960 no había utilizado el concepto de "imaginario", lo ha explicado a través de otros diversos conceptos e ideas.

La teoría sociológica entiende que en la modernidad adquiere particular relevancia la problemática de las relaciones entre política, sociedad y significaciones colectivas polarizadas en torno de dos puntos centrales, distintos pero complementarios. El primero se refiere a la *deformación de los contenidos* del saber, algo de lo que Platón ya dio cuenta con la famosa oposición entre *doxa* y *episteme* pero que en la modernidad adquiere un matiz especial al considerarse que la sociedad es su principal causa.

Francis Bacon es, sin duda, quien da el impulso verdaderamente moderno a la cuestión de la "deformación del saber por la sociedad" a través de su teoría de los *idola*.<sup>12</sup> Esta teoría "forma parte integrante de la nueva lógica de la ciencia [que] tiene como finalidad la invención en las artes [y] que pretende hacerlos [a los hombres] capaces de dominar la realidad natural" (Rossi, 1990: 281). "Hay cuatro es-

12. También llamados por Bacon "*fictions, superstitions, errors, kind of fallacies in the mind of man*" y "*volantes phantasiae, imagines*" (Rossi, 1990: 281 n. 16).

pecies de ídolos que llenan el espíritu humano [...] los de la *tribu*, los ídolos de la *caverna*, los ídolos del *foro*, los ídolos del *teatro*" (Bacon, 1984: 40, § 39).<sup>13</sup> El "verdadero remedio" para destruir y disipar estos ídolos es el "método inductivo" (ídem: § 41). Entre las causas de los ídolos de la caverna están "la educación y el comercio con los otros hombres" (ídem, § 42). Los ídolos del foro "tienen su origen", "provienen de la reunión y de la sociedad de los hombres" (ídem: 41, § 43). Éstos son "los más peligrosos" porque

...llegan al espíritu por su alianza con el lenguaje. Los hombres creen que su razón manda en las palabras; pero las palabras ejercen a menudo a su vez una influencia poderosa sobre la inteligencia. [...] El sentido de las palabras es determinado según el alcance de la inteligencia vulgar. (Bacon, 1984: 48, § 59)

Los ídolos son también prejuicios y pueden estar gobernados por la tradición (Bacon, 1984: 44, § 46), la superstición, las opiniones vulgares, etc. (ídem: 44-46, §§ 49 y 52).

En todos los casos, los ídolos son fuente de error tanto para los individuos como para la sociedad. Esta idea de "error" y "deformación" proviene no sólo de cuestiones gnoseológicas sino sobre todo sociales: la "tradición", el "trato con los otros hombres", el sentido común, etc. Esta visión será en Marx uno de los elementos esenciales de la noción de ideología, noción que puede ser rastreada desde la Antigüedad, pero cuyo "ordenamiento de los conceptos en teoría y su organización sistemática es asunto específico de la modernidad" (Mari, 1996: 211). Como afirma Terry Eagleton:

La creencia de que la existencia humana es básicamente cuestión de intereses, y por consiguiente nuclearmente "ideológica", cobra impulso a finales del XIX y principios del XX, cuando la crisis del capitalismo pone en cuestión su racionalidad dominante. (Eagleton, 1997: 234)

En correspondencia con esta perspectiva hay que destacar un segundo punto que relaciona política y significaciones sociales. Se trata de la consideración moderna de la *sociedad como institución humana*. Es decir, la idea de que la sociedad es un producto humano de la cual el propio individuo es, a su vez, producto. En palabra de Peter Berger y Thomas Luckmann (1995: 84): "*La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social*". La sociedad se piensa, entonces, como empresa humana, como auto-institución, creación o construcción de los seres humanos. El punto de partida de esta reflexión se relaciona directamente con la Ilustración como triunfo de la razón en el sentido kantiano, esto es, como la llegada del hombre a la "mayoría

13. A lo largo de sus escritos Bacon utiliza distintas denominaciones y divisiones (véase Bacon, 1984: 281-282).

de edad".<sup>14</sup> En otras palabras, con la toma de conciencia sobre su libertad respecto de toda autoridad moral o política, su capacidad para conocer por sí mismo. Como consecuencia se revela la posibilidad del ser humano de fundar la sociedad de acuerdo con su voluntad y conocimientos.

En la modernidad se formula la gran pregunta política y social: "¿Cómo imaginar y pensar una sociedad autoinstituida que pudiera dominarse a sí misma y que no dependiera de ninguna fuerza exterior?" (Baczko, 1991: 7). Los conceptos de "ideología" (Marx), "conciencia y representación colectiva" (Durkheim) y "sentido social" (Weber) se insertan en la tradición de los conceptos y las ideas que inauguran la reflexión de la sociedad como obra de los seres humanos. En esta misma tradición debe ubicarse la teoría de lo imaginario social tal como se presenta en este libro.

La respuesta a la pregunta política de la modernidad dará lugar a las diferentes propuestas de las ciencias sociales, en relación con la tradición de la filosofía política pero independizándose de ella, que buscará comprender los "mecanismos" por los que es posible la construcción de la sociedad. El engaño inherente a ciertos saberes, las determinaciones estructurales de las ideas, las categorías de la "mente social", los mecanismos de formación de ideas, las técnicas propagandísticas de gobierno, la religión como orientadora de conductas, los valores socialmente compartidos, las creencias, las "definiciones" de la realidad, son algunos de los temas y perspectivas que si bien están presentes en el pensamiento filosófico desde su nacimiento, sólo en la modernidad se articulan disciplinariamente como un cuerpo de problemas y doctrinas específicos, en función de la conciencia de la sociedad como institución humana.

Las relaciones entre política (poder, sociedad) y significaciones colectivas (ideas, creencias, saberes) inauguran un espacio para el debate acerca de la justificación y la legitimación de un orden social existente y la posibilidad del cambio. Se trata entonces de descubrir los mecanismos de legitimación e integración de un determinado orden social y las condiciones que posibilitan el cambio social.

#### *Ideología, utopía, ensoñación colectiva*

La consideración de la determinación social de las ideas y de las creencias, por una parte, y de la sociedad como obra humana, por otra, implican dos tipos de reflexiones complementarias pero con matices diferentes. La primera se refiere al conjunto de problemas de la influencia de los intereses sociales en relación con la deformación del saber social, la legitimación del poder y la sociedad, y con la integración social de los individuos. La expresión más emblemática que agrupa estos

14. "La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad" (Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?", en AA.VV., 1999: 17); "Si a un pueblo no le está permitido decidir por y para sí mismo, menos aún lo podrá hacer un monarca en nombre de aquel, pues su autoridad legislativa descansa precisamente en que reúne la voluntad de todo el pueblo en la suya propia" (idem: 23).

problemas está constituida por las diferentes nociones de "ideología" elaboradas por Marx y Engels como:

- el reflejo invertido de los objetos, la cámara oscura (Marx y Engels, 1991: 40);
- las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época (Marx y Engels, 1991: 58), y
- el "fetichismo de la mercancía" (Marx, 1974: 37).

Sus diferentes formulaciones por parte de Marx y Engels dieron diversos y múltiples desarrollos.<sup>15</sup> Entre ellos se puede destacar, por motivos que se verán más adelante, el de la sociología del conocimiento donde el concepto de ideología se expande hasta permitir la afirmación de que *todo* saber está socialmente determinado por la posición del actor en la sociedad (Mannheim, 1993: 49 ss., 232 ss.).

En el segundo conjunto resalta la importancia de las significaciones en la ins-tauración o construcción de una sociedad diferente. Se trata de explicar no sólo el orden sino, sobre todo, el cambio social. En este sentido, las significaciones sociales remiten al problema del diseño de la nueva sociedad, es decir, la utopía, las esperanzas y los sueños colectivos. Aquí se deben diferenciar las reflexiones sobre las técnicas de cambio social (técnicas políticas y de comunicación sobre los escenarios posibles) de las utopías en sentido propio:

Orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, sea parcial o completamente, el orden de cosas existentes en determinada época. (Mannheim, 1993: 169, véase Ricœur, 1994: 210)

Estos problemas se encuentran articulados en Karl Mannheim, para quien tanto ideología como utopía son definidas a partir de una "incongruencia" con la "realidad social": la primera, aferrándose al pasado; la segunda, dando un salto hacia adelante (Ricœur, 1994: 191). Pero esta "incongruencia" no sólo tiene una dimensión cognitiva sino también práctica respecto de la conducta de los individuos. Mientras la ideología supone un movimiento de legitimación del orden social dado sustentado por el grupo dominante, la utopía implica el deseo de transformación de ese mismo orden y es sostenida por el grupo ascendente (Mannheim, 1993: 178-179). Por eso "realidad" es, en palabras de Mannheim, "situación vital", "orden social prevalente" y "aquellos conforme a lo cual actúan los individuos".

15. La historia del concepto durante el siglo XX es muy importante y habría que citar, por lo menos, a Georg Lukács, Louis Althusser, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas, Antonio Gramsci, Raymond Williams, Pierre Bourdieu y Karl Mannheim. Diferente es el destino del concepto en el posmarxismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Hacia mitad de siglo se declaró el "fin de las ideologías" (Daniel Bell y Seymour M. Lypset), precursor del "fin de la historia" (Francis Fukuyama) de los 90; volveré sobre el tema en la segunda parte. Para una perspectiva más detallada puede consultarse Villoro (1985); y más actualmente Žižek (2003) y Eagleton (1997). Este último comienza su libro señalando dieciséis definiciones de ideología en "una relación al azar".

Las relaciones entre ideología y utopía en tanto son polaridades de “lo inconsciente colectivo” (Mannheim) o de “la imaginación social y cultural” (Ricœur) constituyen una importante indicación para una teoría de lo imaginario. Ya destaque la función de la imaginación como “poder de representación de cosas distantes” y “capacidad de distanciamiento de la realidad presente”. Esta misma apreciación antropológica toma aquí un matiz sociológico bajo la denominación de “ideología” y “utopía” como polaridades de una tensión permanente entre la estabilidad y el cambio social.

Ricœur ha señalado que “la crítica a la ideología supone siempre un acto reflexivo que no es, él mismo, parte del proceso ideológico. En esto reside la gran dificultad del problema de la ideología” (Ricœur, 1994: 202). En este punto se revela la importancia de la correlación entre ideología y utopía frente a la correlación de ideología y ciencia del marxismo ortodoxo. “Tal es mi convicción: la única manera de salir de la circularidad en la que nos sumen las ideologías es tomar una utopía, declararla y juzgar una ideología sobre esa base” (ídem: 203). Sin espectador absoluto y sin reducir todo a un modesto y polémico punto de vista, lo que queda es aceptar un “concepto práctico” (ibídem):

No podemos salirnos de la polaridad de utopía e ideología. Siempre es una utopía lo que define lo que es ideológico, de manera que la caracterización se refiere siempre a los supuestos de los grupos que están en conflicto. Saber esto significa saber también que la utopía y la ideología no son conceptos teóricos. No podemos esperar demasiado de estos conceptos puesto que ellos constituyen un círculo práctico. (Ricœur, 1994: 208)

Analizando el curso que ha tomado el concepto y la crítica de ideología, Žižek señala que una de “las tareas de la crítica «posmoderna» de la ideología” consiste en

... designar los elementos que dentro de un orden social existente –bajo la forma de una “ficción”, es decir, de relatos “utópicos” de historias alternativas posibles pero fracasadas– apuntan al carácter antagonista del sistema y, por lo tanto, permiten que tomemos distancia de la autoevidencia de su identidad establecida. (Žižek, 2003: 14)

Walter Benjamin había considerado esta cuestión al afirmar que la modernidad capitalista debe ser entendida como un sueño colectivo del que es necesario despertar. En sus palabras: “El capitalismo fue una manifestación de la naturaleza con la que le sobrevino un nuevo sueño onírico a Europa y, con él, una reactivación de las energías míticas” (Benjamin, 2005: 396). Por ello, al estudiar 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). De manera que el objetivo de Benjamin

... era 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. (Buck-Morss, 1995:14)

Porque “ningún hecho es ya histórico por ser causa. Llegará a serlo póstumamente a través de aquellos datos que muy bien pueden estar separados de él por milenios” (Benjamin, 1989: 191). El conocimiento histórico se convierte en el único antídoto contra el estado de ensoñación en el que vive la conciencia en la era de la industria cultural. Ensoñación que se materializa en la cultura de masas como “re-encantamiento del mundo social” y “reactivación de los poderes míticos” (Buck-Morss, 1995: 280).

Recuperar los elementos que permiten tomar distancia del mundo de significaciones evidentes (Žižek) o destruir la inmediatez del presente sacándolo del *continuum* de significaciones históricas (Benjamin) son dos expresiones de cómo la crítica a las significaciones sociales establecidas supone una reflexión acerca del modo de ser de la sociedad, “ideológica” y “utópica”, a la vez.

Tanto si se investigan los intereses sociales que dan origen a un saber como si se estudian las posibilidades de acelerar el nacimiento de una nueva sociedad existen dos niveles de reflexión: el nivel técnico, donde se interroga por los mecanismos “materiales” de legitimación e integración social (por ejemplo, las técnicas de propaganda y del marketing político), y el nivel sustantivo, donde se pregunta por los fundamentos, objetivos y fines de la sociedad en cuestión. Ambos niveles se articulan conceptualmente de manera explícita o implícita en torno del problema del origen, determinado o no, de los saberes sociales. Uno de los sentidos de la noción de imaginario implica una respuesta a este problema. Es el que afirma, en el camino del pensamiento de Castoriadis, la creatividad radical y la arbitrariedad absoluta de toda institución social. De modo que, desde contextos epistemológicos inconmensurables y con apoyo en lo real, se afirma la posibilidad de otros mundos, cada uno de los cuales puede ser irreductible a cualquier otro.

En este sentido, la reflexión sobre las significaciones sociales y el imaginario reivindica la relatividad de toda institución social y la posibilidad real de que otra/s sociedad/es diferente/s sean realizables. Lo imaginario se presenta, entonces, como condición de representabilidad desde donde son posibles las creencias sociales. Lo imaginario social es el fondo desde el que surgen creativamente respuestas a las condiciones sociales a la manera de “representaciones colectivas” o “universos simbólicos” de una sociedad dada.

#### La expresión “significaciones sociales”

El hecho de denominar a un conjunto de problemas “significaciones sociales” necesita algunos comentarios. El primero es el que se refiere a “significaciones”, expresión que implica tanto los significados racionales, conscientes o explícitos, como también los irracionales, inconscientes e implícitos. En tanto tal, las significaciones están referidas a un orden social específico del que son parte integrante y dentro del cual tienen una efectividad práctica constituyente del sistema de creencias y de la acción colectiva.

En segundo lugar, y por trivial que parezca, conviene destacar que toda signifi-

cación es social y toda sociedad existe en la medida en que requiere significaciones. Hablar de “significaciones sociales” es redundante. Aquí se utiliza la expresión para destacar la perspectiva sociológica y comunicacional desde la cual la interpreto. No se trata de reducir los fenómenos sociales a fenómenos significantes sino de pensarlos en sus dimensiones significantes (a la manera como se habla de significados, representaciones y simbolismos). Por eso, se puede decir que toda sociedad tiene una dimensión significativa constitutiva y, a la inversa, toda significación funciona socialmente, está inserta en lo social (Verón, 1993: 124 ss.).

Los conceptos de ideología, representaciones colectivas, sentido de la acción, onirismo colectivo, etc., dan cuenta, de diferentes maneras, de la dimensión significativa de lo social y lo social de las significaciones. El problema consiste en el tipo de relación que se plantea entre lo social y las significaciones. Esta relación se piensa de distintos modos: como “determinación” (de diferentes tipos) en los conceptos de ideología, como “proyección” religiosa en la conciencia colectiva, como “sentido de la acción” (intereses e ideas), etc. Desde el punto de vista sociológico, se trata de lo que se conoce como la *deformación del saber*, *legitimación del poder* y la *integración social*. También analizado como el problema del *mantenimiento y cuestionamiento* del orden social y, sobre todo, en un sentido radical y anterior, es el tema de la *constitución (o creación)* de la sociedad.

En tercer lugar, hay que destacar el cambio de lugar de las ciencias sociales y de la técnica científica en relación con la “verdad” y la “imaginación” de la sociedad. La ciencia nacida en el contexto del positivismo del siglo XIX era consideraba un “remedio” contra la deformación y la ilusión. Las propias ciencias sociales manifestaban un compromiso contra las fantasías sociales y el “engaño de las masas”. La vocación de las nascentes ciencias sociales era la de una *terapéutica social* que contribuyera a la salud de la sociedad. Así fueron concebidas, por ejemplo, las diferentes sociologías como una respuesta al desorden y al caos del “cuerpo” social de la era industrial. Además, a finales del siglo XIX, la ciencia se convierte en *fuerza de ilusiones, fantasías e imágenes* a través de la ciencia-ficción y, más tarde, por los nuevos medios de comunicación como el cine y la radio. El uso de metáforas, imágenes y narrativas históricas y de ficción se convirtió rápidamente en un estilo que se encontrará particularmente elaborado en la posterior “divulgación científica”. El objetivo de esta estrategia es salvar las distancias entre el experto y el lego “explicando” los avances científicos alcanzados y “ayudando a imaginar” los posibles adelantos. El paso al género utópico era casi inevitable. Finalmente, la creciente complejidad de la sociedad encontró en el *ejercicio técnico del poder* —la “tecnocracia”— un camino para el ejercicio de la dominación. Expertos en opinión pública (medios de comunicación, relaciones públicas, encuestas electorales, etc.) y en economía (política, financiera, marketing, etc.) sobresalen entre muchos otros técnicos sociales que se hacen imprescindibles en el desempeño del poder.

Durante el transcurso del siglo XX el poder político —democrático y totalitario— tomó conciencia del uso profesional de los instrumentos técnicos de la propaganda y la opinión pública. Los estudios de la comunicación se centraron sobre los efectos de los medios y las teorías sociológicas acentuaron la importancia de las normas y valores para fomentar “el orden social”. De esta manera se subrayó la necesidad de las “creencias compartidas socialmente” como elemento fundamental para el

“sostenimiento” y “crecimiento” de una sociedad. La conciencia de que la sociedad y la economía se movilizan por la “credibilidad” de las “instituciones” fortaleció, en el orden de las políticas, las estructuras publicitarias y el marketing sociopolítico; y, en el orden de las ideas, las ciencias sociales tomaron un fuerte impulso con la investigación de las significaciones sociales, tanto para el sostenimiento como para el cambio del orden social.

#### *El campo de las significaciones sociales*

Ante la imposibilidad de presentar detalladamente las diferentes teorías de las significaciones sociales dado los objetivos de este libro, quisiera hacer un boceto del campo destacando algunos de los problemas comunes a los diversos conceptos utilizados en ciencias sociales. Agruparé provisoriamente las distintas consideraciones de las significaciones sociales (ideología, representaciones colectivas, utopía, ensoñaciones colectivas, sentido de la acción, universos simbólicos, etc.) según se refieran a la *naturaleza* de las significaciones sociales o a sus *funciones*. Esta agrupación no es un listado exhaustivo ni pretende establecer coherencias conceptuales que simplifiquen diferencias. Al contrario, se quieren dejar manifiestas las tensiones conceptuales y los problemas. La distinción “naturaleza” y “función” sólo se establece para esbozar los perfiles de los problemas pero no debería ser tomado en todas sus consecuencias. Trazaré algunas relaciones y sus tensiones de modo que luego sirvan como referencia para la comprensión de “lo imaginario social”.

Para una sociedad dada las “significaciones sociales”, en un sentido primero o sustantivo, *son*

- un conjunto o totalidad coherente, con cierta clausura,
- de creencias compartidas,
- constituido por sentimientos, ideas e imágenes.

Y, por ello *son*

- matriz de significados aceptados e incuestionables,
- y autorrepresentación (imagen de sí) de esa sociedad.

En un sentido segundo, *son* también:

- saber deformado,
- determinado socialmente, e
- instrumentalizado por el poder.

En relación con la sociedad, las “significaciones sociales” *funcionan*:

- instituyendo y creando;
- manteniendo:
  - legitimación: explicando, dando sentido, justificando la realidad social,



- integración: orientando y determinando conductas, dando plausibilidad subjetiva,
  - consenso: permitiendo / facilitando el dominio del entorno social;
- cuestionando.

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*

Por “conjunto o totalidad coherente” entiendo que las referencias a las significaciones de una sociedad son postuladas y analizadas como significados y sentidos armonizados y determinantes de las creencias y los comportamientos de esa sociedad. En este sentido, se puede destacar la idea de “religión” en Émile Durkheim (1951: 48; 1968: 430) en tanto totalidad superior y exterior al individuo y la de “universos simbólicos” de Berger y Luckmann (1995: 124-125) entendidos como totalidad simbólica y matriz de todos los significados. Esta totalidad se presenta como 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 cuestión. En este sentido, tal conjunto posee una “cierta clausura” porque supone una referencia y una mutua implicación de las significaciones a la manera de una “constelación” o articulación semántica, lo que significa suficiencia, cierre e interdependencia de las distintas significaciones.

Las creencias son “compartidas” por los miembros de una sociedad. Más aún, el hecho de tener en común estas convicciones es una fuente de identidad colectiva que convierte a diferentes individuos en miembros de esa comunidad. Tales “creencias compartidas” tienen un contenido de significados ideacionales pero también “sentimientos e imágenes” que circulan en la sociedad de diversas maneras. De modo que las creencias implican unas ideas o afirmaciones, una carga emotiva y unas imágenes. La carga emotiva provee de energía a los postulados explícitos o implícitos. Gracias a esa carga, las “significaciones sociales” no son únicamente un credo de contenidos “racionales” sino, sobre todo, una fuerza 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 Paul Ricœur comentado por Celso Sánchez Capdequí (1999a), o el “imaginarse como” de las “comunidades imaginadas” (Anderson, 2005). Una representación de sí mismos como sujetos definibles y definidos que constituye el núcleo de lo que para una sociedad

será aceptable e imaginable. Por ello, las “significaciones sociales” son “significados aceptados e incuestionables” 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 nascentes 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.

Ahora bien, las “significaciones sociales” *funcionan*, en relación con la sociedad: 1) instituyendo y creando; 2) manteniendo y justificando (legitimación, integración y consenso), y 3) cuestionando y criticando un 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 inscritas 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 esperanza o utopía.

Con estas puntualizaciones sobre lo que son y el funcionamiento de las significaciones sociales no pretendo afirmar, como ya he destacado, que todos los autores estén de acuerdo. Sólo pretendo dejar o, mejor aún, mantener abierto un conjunto de problemas e inquietudes que surgen bajo diferentes perspectivas teóricas y muestran sus contradicciones y polaridades. Un espacio que no es armonioso ni coherente en las soluciones pero que creo sí lo es en las tensiones generadas por las distintas respuestas. En medio de estas inquietudes y problemas resulta posible pensar lo social de lo imaginario y lo imaginario de la sociedad.

## CAPÍTULO 2

### El imaginario social

La comprensión del campo de las significaciones sociales y, por tanto, de la propia sociedad encuentra una original perspectiva en la teoría de lo imaginario. Esta teoría orienta el análisis de las significaciones sociales como “imaginarios segundos” desde “lo imaginario radical” y hacia sus propios límites históricos y sociales para postularlos como materializaciones, condensaciones, sedimentaciones o cristalizaciones del magma social. Estas materializaciones o imaginarios segundos hablan del carácter provisorio y aleatorio de toda significación y justifican la pregunta por la sociedad, sus instituciones, el orden simbólico y la identidad colectiva. Desde la perspectiva de lo imaginario es posible una interrogación radical –acerca o desde la raíz– de las *instituciones*:

- ¿Por qué se han dado estas instituciones y no otras?
- ¿Por qué esta particular forma de ser y no otra?
- ¿Cuál es el motivo de este particular sentido de la funcionalidad y no otro?
- ¿Qué es lo que establece la finalidad de los procesos sociales y sus instituciones?
- Y, más concretamente, ¿de qué significaciones es materialización esta institución?

“Lo imaginario” permite preguntarse radicalmente sobre lo *simbólico*:

- ¿Por qué este orden simbólico y no otro?
- ¿Cuáles son las significaciones vehiculizadas por los símbolos?
- ¿Cuál es el sistema de significados al que remite el sistema de significantes?
- ¿Por qué esta remisión particular y no otra?
- ¿Por qué y cómo las redes simbólicas consiguen autonomía?
- ¿Qué es lo que, en la infinidad de las estructuras simbólicas posibles, especifica un sistema simbólico particular, orienta hacia una de las incontables direcciones posibles todas las metáforas y metonimias abstractamente concebibles? (Castoriadis, 1993, 1: 237 y 278).

Finalmente, “lo imaginario” permite interrogar acerca de la *identidad colectiva*:

- ¿Cómo nos vemos, imaginamos y soñamos a nosotros mismos?

- ¿Quiénes somos como colectividad? ¿Qué somos los unos para los otros? ¿Qué queremos, deseamos y nos hace falta en esta sociedad? (Castoriadis, 1993, 1: 254).

En estos campos –la institución, el orden simbólico y la identidad colectiva– la interpretación de “lo imaginario” constituye un campo de interrogación radical desde el cual se hace posible la comprensión de una sociedad. Comprensión que, desde las significaciones de una sociedad, traza una *genealogía de lo imaginable, pensable y deseable en una sociedad determinada*. Institución, orden simbólico e identidad colectiva no encuentran explicación suficiente en lo funcional y lo simbólico de las significaciones sociales sino, sobre todo, en lo imaginario como capacidad creativa radical de la sociedad.

Entender lo imaginario como potencia radical en la comprensión de lo social implica un posicionamiento muy especial. Desde lo imaginario, la sociedad aparece como un espacio reticular de significaciones imposibles de ser reducidas a explicaciones de tipo causal o determinista. Las ideas no son únicamente expresiones de intereses sociales, ni cumplen como única función mantener y legitimar un orden social. Una dimensión esencial de las significaciones es fruto creativo de la imaginación social. La adecuada presentación del campo de lo imaginario deberá dar cuenta de este doble origen de las significaciones sociales, a la vez inmotivado –porque proviene de lo imaginario radical– y determinado –porque es histórico y social–.

En el estudio del doble origen de las significaciones presentaré el imaginario individual y el social para luego analizar las dimensiones radical y segunda de lo imaginario social.

### 1. Imaginario individual e imaginario social

En primer lugar, es necesario distinguir entre las dimensiones individual y social de lo imaginario. En la aproximación realizada en el capítulo anterior a la cuestión de la imaginación y de las significaciones sociales, se destacaron dos dimensiones irreductibles de lo imaginario: el imaginario individual o imaginación radical y lo imaginario social. En ese contexto subrayé la interpretación de Castoriadis sobre la imaginación individual; ahora es necesario señalar sus aportes a la comprensión del imaginario social. Para este autor lo imaginario social es lo que permite a una sociedad *verse, imaginarse, definirse*, como un “nosotros” concreto y particular y ver, imaginar y definir *el* mundo como *su* mundo. Este acercamiento se realiza desde las representaciones sociales surgidas de la acción y como fuente de la creación y creatividad de lo social.

La distinción entre imaginario individual e imaginario social está concebida por Castoriadis desde el “procedimiento de analogía” de Durkheim y desde las “proyecciones” de los conflictos de los sujetos a la sociedad por parte de Freud.<sup>16</sup>

16. En este sentido, se ha criticado la concepción de Freud sobre la sociedad porque “es clásica-

Con sus diferentes perspectivas, los dos conciben sus propuestas en el contexto social y epistemológico del positivismo. En su caso extremo, Freud descubre lo inconsciente (lugar de la irracionalidad, la fantasía, etc.) y se plantea como objetivo interpretarlo. Por ello

...se puede decir que una gran parte de su obra apunta o conduce inexorablemente a reducir, recubrir y ocultar nuevamente ese papel. En el ambiente positivista que lo rodeaba, y que lo marcó profundamente y para siempre [...] Freud ha comenzado por buscar factores “reales” que darían cuenta de la historia de la psiquis, de su organización y, finalmente, incluso de su propio ser. (Castoriadis, 1993, 2: 190)<sup>17</sup>

Tanto en Durkheim como en Freud, lo social se concibe –en particular, la conciencia y las representaciones colectivas– por analogía a lo individual aunque irreductible a ello. En esta línea trabaja Castoriadis con su concepción del imaginario individual y el social y su distinción, en ambos polos, de una dimensión primera y una segunda: en el imaginario individual diferenciará entre imaginación radical e imaginario segundo; en lo social, entre imaginario social radical e imaginario segundo o significaciones imaginarias sociales.

Como mencioné, la *imaginación radical* es la capacidad de producir representaciones y fantasmas que no derivan de la percepción. Dicho de otra manera: es una “facultad espontánea de representación que no está sujeta a un fin predeterminado” (Castoriadis, 1999a: 232). De forma que la característica específica de la psiquis humana frente a la animal sería la autonomía de la imaginación o desfuncionalización de la imaginación, que no sólo es capaz de reconocer lo que está en el espejo, lo especular, sino que también puede dar forma a lo que no está ahí presente. Y es lo que posibilita el “poder de divergencia” (Starobinski) o “función de lo irreal” o “invitación al viaje” (Bachelard).

La autonomía de la imaginación y su relativa desfuncionalización respecto de la vida y sus necesidades hacen que sus realizaciones y manifestaciones no se encuentren sólo en el nivel de lo “inconsciente” (en el sentido freudiano) o “nocturno”, sino también en el nivel de la conciencia o en la lógica de la “vida diurna”. De ahí que no haya únicamente simple repetición sino capacidad de cambio y de surgimiento de lo nuevo. Y esto es específicamente la imaginación radical.

El otro nivel de lo imaginario es el *social o radical*. Una sociedad es esencialmente surgimiento de nuevas significaciones imaginarias sociales, es decir, una *institución* cuya dinámica fundamental se da entre lo instituyente –lo imaginario radical– y lo instituido –las instituciones ya creadas–. Aquí lo decisivo es la capacidad de crear nuevas significaciones y nuevos sentidos, dentro de los cuales se hace *imaginable y pensable* una sociedad como sí mismo, y *el* mundo como *su* mun-

mente burguesa: el individuo como una mónada aislada impulsada por sus apetitos, la sociedad como un mero mecanismo contractual sin el cual imperaría la anarquía libidinal” (Eagleton, 1997: 229).

17. Una opinión similar puede encontrarse en Ricœur (2002a) y en Eagleton (1997: 224).

do. Así, lo imaginario social o radical constituye una matriz creativa desde la cual es *posible* (en el sentido filosófico del término) una sociedad o institución humana que es producto novedoso de la acción de los hombres.

Desde la imaginación radical y lo imaginario social resulta clave la construcción del sentido, ya que la estructuración de la psiquis es, también, un proceso de socialización que

...tiene lugar en y por el proceso de significación. La sociedad es esencialmente un magma de significaciones imaginarias sociales que dan sentido a la vida colectiva e individual. Por consiguiente, la socialización no es más que la entrada –y el funcionamiento– en ese magma instituido de significaciones sociales. (Castoriadis, 1999a: 246)

La socialización, en tanto, es institución y estructuración de la psiquis, no es sólo un proceso de negación o represión del sujeto, sino también un proceso “positivo” a través del cual la sociedad se “da” sentido en sus significaciones. Por ello, una sociedad no puede ser concebida únicamente como el resultado de prohibiciones, como la prohibición del incesto en Lévi-Strauss o el parricidio originario en Freud. Para Castoriadis, la creación y la existencia de las sociedades supone, en primer lugar, un contenido positivo casi infinito y no sólo prohibiciones. La sociedad es resultado de un proceso de institucionalización que tiene una dimensión creativa irreductible en tanto parte de lo imaginario (Joas, 1998: 154 ss.).

En este proceso de institucionalización, cada individuo aparece como “un fragmento itinerante de la institución de la sociedad, fragmentos itinerantes y complementarios entre sí” (Castoriadis, 1999a: 114). Sociedad e individuo se instituyen y constituyen recíprocamente y no hay posibilidad de existencia de uno u otro sin ese *vínculo vital*. La sociedad, por su parte, tiene una historia que es anterior al individuo que llega a ella, dará las significaciones primarias desde las cuales el individuo resignificará su mundo formando parte de su institución. Esta posibilidad de resignificar el mundo creativamente abre la posibilidad de la autonomía individual y social.

La relación del individuo con lo social es de *inherencia*, que se manifiesta en una co-institución entre lo imaginario individual y lo imaginario social encarnado en las instituciones. Por eso, la autonomía del individuo implica otra relación con lo inconsciente, con el pasado, con las condiciones en las que se vive y con el propio individuo en tanto sujeto reflexivo y deliberante.

La polaridad entre imaginario individual e imaginario social permite destacar la elección del campo de investigación –lo social– sin olvidar “lo que queda” –lo individual–. Sin embargo, es fundamental adentrarse en las dimensiones más profundas y constitutivas de lo imaginario.

## 2. El imaginario social radical y las significaciones imaginarias sociales

Los niveles individual y social conducen a una segunda distinción fundamental entre lo radical o primero y lo segundo. Los diferentes estudios sobre el modo de

ser de lo imaginario coinciden en destacar que la riqueza y la productividad conceptual provienen de la distinción entre dos dimensiones: una radical o primera y una derivada o segunda. No es primero o segundo en importancia o en cronología; se refiere a la diferencia entre la fuente y lo fluido o entre el magma y lo solidificado en sus mutuas y constantes referencias.

Con este criterio se puede hablar, por un lado, de imaginario radical, primero, cultural o instituyente y, por el otro, de imaginario segundo, histórico-social o instituido. Debajo de cada par de oposiciones se encuentran problemas y disciplinas diferentes. Una perspectiva filosófica distingue entre una dimensión creativa profunda y una repetitiva o combinatoria (por ejemplo, la imaginación productiva o reproductiva de Kant). Castoriadis postula que una filosofía radical de lo imaginario supone una ontología del magma y de la indeterminación. Desde el punto de vista de la antropología cultural (Jung o Durand, por ejemplo), lo imaginario implica una reflexión sobre los arquetipos y lo simbólico religante. Desde una perspectiva sociológica, se acentúan las dimensiones segundas que agrupé como significaciones sociales y que, como se verá, esconden la dimensión creativa profunda. Finalmente, derivada de las perspectivas antropológicas y sociológicas y sobre el trasfondo de las cuestiones filosóficas, se encuentra la dimensión analítica (filosófica y semiótica) de las significaciones imaginarias sociales. En relación con ella se halla la perspectiva que llamaré *comunicacional* y en la que subyace la profunda convicción de que lo imaginario debe ser tratado desde una perspectiva interdisciplinaria.

La falta de claridad en estas distinciones y dimensiones conlleva importantes confusiones y consecuencias, entre las cuales la más visible es aquella que considera como prescindible e inútil la dimensión radical.

### *Imaginario radical e imaginario segundo. Magma*

Castoriadis, desde una dimensión filosófica, ha destacado ampliamente que una reflexión de lo imaginario implica una ontología y una lógica de los magmas. Cité en el capítulo 1 que, para este autor, la pregunta por el ser podría plantearse desde otras realidades tanto 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) (Castoriadis, 1993, 2: 283; 1998a: 66 y 193ss.; 1999a: 275 ss.). En este sentido, y como aludía anteriormente:

Un magma es aquello de lo cual se pueden extraer (o en lo cual se pueden construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones. (Castoriadis, 1993, 2: 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 (1998a: 200 ss.) 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 psiquis (Castoriadis, 1998c: 22-23). 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”<sup>18</sup> 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 (*legein y teukhein* en la terminología de Castoriadis) 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 (1998: 155), es “sustrato fluido de todo ser determinado”. De ahí que la complejidad sea una de sus manifestaciones (Vera, 2001: 32). Y por ello lo magmático permite pensar la creación como posición de nuevas formas (*eidós*). Se trata, entonces, de una “ontología de la indeterminación como presupuesto de la creación” (ibídem): “La categoría de *magma* da cuenta de la capacidad de autoalteración de lo social a cuyo través se recrea bajo múltiples formas” (Sánchez Capdequí, 1999a: 73). Desde esta perspectiva, “se elimina cualquier opción de pensar el orden institucional como definitivo y de pensar la historia como irreversible” (ibídem).

La oposición clásica determinación/indeterminación permitiría calificar, como se ha hecho, la posición ontológica de Castoriadis como “una ontología del caos corregida por una epistemología determinista” (Descombes, 1989: 76). Según ésta, el mundo es caos pero nuestro modo de representar exige que lo tengamos por ordenado y siempre determinado. Pero en Castoriadis la base de la relación del ser humano con el mundo es la acción, instrumental o no. Por lo tanto, la ontología debe encontrar en ella su fundamento y escapar, así, a la alternativa clásica. Para que sea posible realizar actividades instrumentales, el mundo no puede ser demasiado “duro” o “movible”. Es un hecho que se utilizan cosas como instrumentos. Y

18. Castoriadis emplea la palabra “ensídica” para abreviar los términos franceses “*ensembliste-identitaire*” (conjuntista-identitario) y referirse así a esta dimensión de la realidad.

parece que el mundo está así determinado para poder concebir las cosas como instrumentos. Pero no tanto como para volver vanas las tentativas de intervención en el curso de las cosas.

Aun las acciones no instrumentales –la *praxis* aristotélica– como la educación, el consejo, la discusión, la entrevista terapéutica, etc., requieren de una condición exterior a los diversos sujetos comprometidos en el escenario. Efectivamente, para que haya *praxis* es necesario también que existan instituciones para dar un contexto a lo que el sujeto dice o hace. Las instituciones no son forzosamente una forma visible: una escuela, una familia o una asamblea. Se deben considerar como instituciones (o reglas colectivas de conducta) cosas tales como el contrato o el estado de autoridad. La acción, de tipo *praxis* (ilimitada, impredecible e irreversible; Arendt, 1996) requiere, pues, de esta suerte de mundo que se llama sociedad. Y, nuevamente, no se puede concebir este mundo ni como enteramente determinado ni como enteramente indeterminado.

La propuesta sobre la ontología de lo imaginario muestra uno de los caminos que se abren a la investigación; sin embargo, su análisis nos conduce demasiado lejos del objetivo. Destacaré más adelante algunas de las consecuencias de la postulación de una ontología del magma para el análisis de las significaciones imaginarias sociales.

#### *Imaginario cultural e imaginario histórico-social. Arquetipo*

Desde otra perspectiva, el imaginario remite a la distinción entre imaginario cultural (transhistórico) e imaginario histórico-social (de un momento sociocultural dado). Según esta distinción y siguiendo a 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 histórico-social futura. (Sánchez Capdequí, 1999a: 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 psiquis humana y el mismo cerebro humano que con variaciones relativamente mínimas funciona de idéntico modo en todas partes” (Jung, 1990: 24). En este sentido, el imaginario cultural concurre como “depósito infraestructural del conjunto de la experiencia filogenética de la humanidad” (Sánchez Capdequí, 1999a: 53). Es conjunto “contenedor” –potencial realizativo y creador– y contenido, arquetipo (ídem: 50-60). 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 *et al.*, 1985: 94). Por lo que los arquetipos no son "representaciones heredadas sino posibilidades de representación" (Jung, 1991: 63). Son generadores de representaciones colectivas pero no representaciones y su conocimiento es indirecto a través de los efectos sobre los contenidos colectivos conscientes. Por esta razón el imaginario cultural, como imaginario transhistórico, se concreta en significaciones imaginarias sociales.

En la línea de estas reflexiones sobre lo imaginario cultural y lo imaginario histórico-social se encuentran las investigaciones de la escuela de Eranos (Carl Jung, Henri Corbin, Mircea Eliade) y de la escuela de Grenoble (Gilbert Durand), cuyos estudios son muy interesantes y sus aportes, fundamentales en la hermenéutica de la cultura. La obra de Durand, calificada como "antropología de las representaciones imaginarias" (Wunenburger, en Durand, 2000: 11), 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, retoma el trabajo de diferenciación de imágenes, sus variaciones geográficas e históricas. (Wunenburger, en Durand, 2000: 12)

Objetivos cuyos enfoques Durand denomina "mitocrítica" y "mitoanálisis". La mitocrítica es continuación de las diferentes críticas del siglo XX literarias y artísticas:

La mitocrítica evidencia, en un autor, en la obra de una época y en un entorno determinados, 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.<sup>19</sup> 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 psiquis 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)

19. De manera semejante Marc Augé (1998: 19) distingue y relaciona "lo imaginario individual (por ejemplo, los sueños), lo imaginario colectivo (por ejemplo, el mito) y la ficción (literaria o artística en imagen o no)".

En otras palabras, "el mitoanálisis deja entrever una perspectiva más ambiciosa que quisiera descifrar amplias orientaciones míticas de momentos históricos y culturales colectivos" (Durand, 1993: 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" (Lanceros, en Ortiz-Osés y 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. Sin embargo, imagen arquetípica no significa imagen pasiva y pretérita sino permanentemente actual y operativa en una obra de un momento histórico-cultural.

*Imaginario instituyente e imaginario instituido. Las significaciones imaginarias*

Como ya he destacado en el capítulo 1, las distintas explicaciones sobre las significaciones sociales coinciden en considerar la sociedad como obra de la acción humana. La disciplina sociológica sostiene que la sociedad existe como institución, es decir, acción y efecto de instituir. Y un aspecto nuclear de ella lo constituye el establecimiento de un conjunto de significaciones sociales. En este sentido, la teoría de la imaginación de Castoriadis es una teoría sobre la naturaleza de las instituciones y de la sociedad.

Una sociedad existe "en tanto plantea la exigencia de la significación como universal y total, y en tanto postula su mundo de las significaciones como aquello que permite satisfacer esta exigencia" (Castoriadis, 1993, 2: 312). De manera que toda sociedad, para existir, necesita "su mundo" de significaciones. Sólo es posible pensar una sociedad como *esta* sociedad particular y no otra, cuando se asume la especificidad de la organización de un mundo de significaciones imaginarias sociales como *su* mundo.

Una sociedad concreta no es sólo una estructuración de condiciones materiales de sostenimiento y reproducción de vida sino, ante todo, una organización de significaciones particulares. Estas significaciones juegan un papel definitorio de la "especificidad" histórica de una sociedad como *esta* sociedad y no otra. Desde este conjunto de significaciones, las condiciones materiales de vida son definidas como tales —"como condiciones"— entre muchas otras posibilidades materiales. Las significaciones operan desde lo implícito en las elecciones, en el hacer de los individuos y de la sociedad, como definitorias de una constelación de significados y fines en los cuales y desde los cuales se construye el mundo social como *este* mundo, *mi* mundo.

Tales significaciones no son producto de unas "determinaciones funcionales" o "economicistas" ni de las "necesidades" preexistentes a la propia sociedad y anteriores a los individuos. Las mismas determinaciones y necesidades, en tanto son *estas* determinaciones y *estas* necesidades, están configuradas en y desde la significación. Más aún, la idea misma de determinaciones funcionales y de necesidades es una institución significativa de la sociedad. Por ello, Castoriadis sostiene que estas significaciones tienen un "origen creativo" e "indeterminado" imposible de ser reducido a "determinación" social, económica o funcional.

Esta explicación enfrenta, entre otros, los diversos conceptos de "ideología", desde Marx en adelante, en tanto implican una determinación social del saber y de la significación. El concepto de "imaginario" destaca la dimensión de indeterminación última de toda significación a fin de dejar un espacio a la creatividad social radical. Y se reserva la determinación social para un sentido segundo respecto de lo imaginario radical.

La creatividad de las significaciones remite a "lo imaginario" como fuente de lo nuevo radical. Las significaciones sociales implican una determinabilidad infinita y última, imposible de ser "explicada" por pura determinación social funcional. El mundo de significaciones imaginarias de una sociedad es instituido, es obra de la sociedad y fundado en lo imaginario. Una sociedad se instituye instituyendo un mundo de significaciones. En ese sentido, las significaciones imaginarias sociales, fundadas en "lo imaginario social", se establecen como *condiciones de posibilidad* y *representabilidad* y, por ello, de existencia de la sociedad.

Como la sociedad, sus instituciones tampoco pueden ser explicadas suficientemente ni por la funcionalidad ni por lo simbólico. La funcionalidad de las instituciones no puede explicar, por sí misma, su propio "sentido" y "orientación específica". Tampoco lo simbólico puede explicar la elección de un sistema particular de simbolismo, entre los muchos posibles, y la autonomización de redes simbólicas. Lo imaginario social de una época dada brinda a la funcionalidad su orientación específica y fundamenta las elecciones de unos determinados simbolismos que le permiten su autonomización. Las significaciones imaginarias sociales hacen que un "mundo" funcional y simbólico ("el contemporáneo", "el de los griegos", "el de los mapuches", etc.) sea una pluralidad ordenada, que organiza lo diverso sin eliminarlo, hace emerger lo valioso y lo no valioso, lo permitido y lo prohibido para esa sociedad determinada.

Pensar desde "lo imaginario" permite entender la institución sin reducirla ni a su significación funcional ni a lo simbólico. Porque "más allá de la actividad consciente de institucionalización, las instituciones encontraron su fuente en lo imaginario social" (Castoriadis, 1993, 1: 227). Desde "lo imaginario" se entreteje una "realidad institucional" con lo simbólico y con lo económico-funcional. Es así como las instituciones forman una red simbólica que, por lo anteriormente expresado, no remite al simbolismo.

La historia humana y las diversas formas de sociedad que se conocen están definidas esencialmente por la creación imaginaria, que evidentemente no puede ser catalogada como ficticia, ilusoria o especular,

...sino posición de formas nuevas, y posición no determinada sino determinante; posición inmotivada, de la cual no puede dar cuenta una explicación causal, funcional o incluso racional. Estas formas, creadas por cada sociedad, hacen que exista un mundo en el cual esta sociedad se inscribe y se da un lugar. Mediante ellas es como se constituye un sistema de normas, de instituciones en el sentido más amplio del término, de valores, de orientaciones, de finalidades de la vida tanto colectiva como individual. En el núcleo de estas formas se encuentran cada vez las significa-

ciones imaginarias sociales, creadas por esta sociedad, y que sus instituciones encarnan. (Castoriadis, 1997b: 195)

El "imaginario radical" de una sociedad o época considerada es el "estructurante originario" y "significado/significante central" que es *fuerza* de lo que se da como sentido indiscutible e indiscutido, *soporte* de las articulaciones y las distinciones de lo que importa y de lo que no, y el *origen* del exceso de ser de los objetos de inversión práctica (Castoriadis, 1993, 1: 252).

El "imaginario social" es el *fundamento* ilimitado e insondable en el cual des-cansa toda sociedad dada (Castoriadis, 1993, 1: 194), la *condición de posibilidad* que jamás se da directamente y que permite pensar la relativa indeterminación de la institución y de las significaciones sociales. El imaginario social es el *conjunto de significaciones* que no tiene por objeto representar "otra cosa", sino que es la articulación última de la sociedad, de su mundo y de sus necesidades: *conjunto de esquemas organizadores* que son condición de representabilidad de todo lo que una sociedad puede darse.

Castoriadis insiste, en contra de la conceptualización lacaniana, en que el imaginario no es "imagen" sino condición de posibilidad y existencia para que una imagen sea "imagen de". Y porque no "denota" nada y lo "connota" todo no puede ser captado de manera directa sino de manera derivada, como el *centro invisible* de lo real-racional-simbólico que constituye toda sociedad y que se hace presente en la conducta efectiva de los pueblos y de los individuos. Por eso es una significación operante con graves consecuencias históricas y sociales.

Si la sociedad es la institución de un mundo de significaciones imaginarias sociales, esto supone un juego entre las significaciones de los individuos y las de la sociedad. "Juego" que no es sólo causalidad porque en la sociedad y en la historia existe lo no causal como un momento importante. Y esto desaparece en un tratamiento estadístico o típico ideal. Así ocurre, por ejemplo, en algunas explicaciones de la sociedad de inspiración weberiana en las que individuos y grupos actúan de manera que persiguen unos fines que les son propios y, sin que nadie considere la globalidad social como tal, obtienen un orden social totalmente distinto (el capitalismo).

Todo sucede como si esta significación global del sistema estuviese dada de alguna manera por adelantado, que "predeterminase" y sobre-determinase los encadenamientos de causación, que se les sometiese y les hiciese producir resultados conforme a una "intención" que no es, por supuesto, más que una expresión metafórica, puesto que no es la intención de nadie. Marx dice, en alguna parte, "si no hubiera azar, la historia sería magia...". Pero lo sorprendente es que el propio azar en la historia toma la forma del azar significante, del azar "objetivo", del "como por azar". (Castoriadis, 1993, 1: 78)

Este "azar significante" o "como por azar" puede hacer aparecer una sociedad concreta o la sucesión de sociedades históricas como coherentes y, a su vez, desde

muchos puntos de vista, inexplicables. De este modo, en las sociedades aparecen significaciones que superan los significados inmediatos y realmente vividos, atribuidos a procesos de causación que, por sí mismos, no tienen necesariamente esa significación e incluso pueden no tenerla. Sin embargo, por ese “azar significativo”, las significaciones de una sociedad aparecen vividas como evidentes e incomprensibles. Incomprensibles en tanto remiten a fines que no constituyen fines últimos, significados que no son significados últimos. Las significaciones imaginarias sociales son, en este sentido, remisiones inacabables que se pierden en el tiempo de la memoria social y de la institución creativa.

Este mismo “como por azar” denominado “destino” (*fatum*) es, en su significación más estricta, el núcleo del mito y de la tragedia; porque es en ellos donde aparece, de formas diversas, la búsqueda de los caminos personales de cada mortal como instrumento indefectible de la determinación de los dioses.<sup>20</sup> En el “fondo” de esta sociedad y de este mundo existe un conjunto de significaciones que lo hacen posible. En el “trasfondo” de esas significaciones, el imaginario social es el magma desde el cual se *condensan y solidifican* esas significaciones imaginarias en constante surgimiento.

En esta cosmovisión es incomprensible el concepto de la doctrina marxista de lo histórico-social, que pretende reducir el nivel de las significaciones al nivel de las causaciones. Así se da a los factores técnico-económicos la posibilidad de tener una racionalidad transhistórica o ahistórica, de manera que su funcionamiento como motor de la historia encarna una unidad clave de significación e interpretación. Esos mismos aparatos, operaciones y mentalidades económico-técnicos son “factores” en la medida en que forman parte de un mundo de significaciones imaginarias sociales. De lo contrario, no serían nada o, en todo caso, serían “otra cosa”. Hacer de un mundo imaginario social específico la clave de la sociedad, en su conjunto, supone no reconocer la propia sociedad como *esta* sociedad en su particularidad histórica.

La historicidad de la institución social requiere pensar en lo imaginario radical y social, desde lo cual los actos humanos y las cosas puedan ser definidos en relación con una “orientación global” del hacer y el decir sociales que, a su vez, constituye un aspecto del mundo de significaciones imaginarias de la sociedad considerada. De manera que, aunque

...la significación puede aparecer como *agregada a...* “algo” que existiera aparte, independientemente, con anterioridad a la significación, aun cuando se esté dispuesto a reconocer que ese “algo” –ser natural, objeto material fabricado, entidad lógica o racional– sólo puede ser para la sociedad si está “cargado” de una significación. (Castoriadis, 1993, 2: 316)

20. El dicho popular lo sintetiza expresando: “Dios escribe derecho con los trazos torcidos de los hombres”. La remisión de las significaciones individuales (“hombres”) a una totalidad significativa (“Dios”) y del sinsentido (“torcido”) al sentido global (“derecho”, “recto”) hace que lo incomprensible para el individuo se convierta en *aparente* sinsentido o destino no conocido.

### *Institución e imaginario: lo instituyente y lo instituido*

Como ya se ha dicho, la sociedad sólo existe en tanto se instituye y es instituida y es impensable sin la significación. Sin embargo, sólo es posible acercarse a esta última con cierta plausibilidad en tanto se refiere a las significaciones *segundas* o sociedad instituida, no cuando se trata de significaciones *imaginarias centrales* o *primeras* o *sociedad instituyente*. Las “significaciones centrales” o “primeras” son creadoras de objetos y organizadoras del mundo, en tanto mundo social. En este sentido, la significación central de una sociedad debe ser considerada como lo que

...opera en lo implícito, nadie piensa en ella en tanto tal, se realiza a través de la búsqueda de una cantidad indeterminada de fines particulares, los únicos presentes y representables como tales en el espacio social, coordinados para los participantes en significaciones parciales, “concretas” y “abstractas”, que enseguida se revelan como sobredeterminadas por esta significación central, a punto de instituirse. Es así como esta significación central se deja aprehender, retrospectivamente, como condición no real, pero eminentemente efectiva (*wirklich*), puesto que efectiva (*wirkend*). (Castoriadis, 1993, 2: 319)

Por ello, las “significaciones centrales” no establecen significaciones “de algo” ni, tampoco, a no ser en un sentido secundario, significaciones *agregadas a* algo o *referidas a* algo. Porque son estas significaciones centrales las que dan existencia, para una sociedad particular, a la articulación de objetos, actos e individuos que aparecen como heteróclitos. No podemos hablar de “referente” de estas significaciones en tanto instituyen el modo de ser de las cosas y los individuos como referidos a ellas. Significaciones que, en tanto centrales, no son necesariamente explícitas para la sociedad que las instituye. El imaginario central como imaginario instituyente “no es ni formalizable, ni localizable” como tal (Castoriadis, 1997a: 88). Las significaciones primeras aparecen presentadas y figuradas, se hacen evidentes, por medio de la totalidad de las instituciones explícitas y las significaciones segundas de la sociedad que ellas instrumentan e instituyen. Por esto, las significaciones imaginarias centrales condicionan y orientan la acción y el representar social, en y por los cuales continúan ellas mismas alterándose, en un *feedback* continuo.

En tanto el imaginario central instituye la sociedad, ésta no puede evidenciarse más que *en y por* la institución; y lo social es simultáneamente lo que llena la institución, lo que se deja formar por ella, y lo que la fundamenta, la crea, la mantiene en la existencia, la altera y la destruye. Existe lo social instituido suponiendo siempre lo social instituyente. Es lo que se denomina “histórico-social”; por un lado, unas estructuras e instituciones “materializadas” (sean materiales o no) y, por otro, *lo que* estructura, instituye, materializa:

En una palabra, es la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que se hace. (Castoriadis, 1993, 1: 185)



La institución es obra humana, es una creación original de lo histórico-social-colectivo anónimo— que sobrepasa toda producción posible de los individuos o de la subjetividad. La institución es “una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario” (Castoriadis, 1993, 1: 227). La institución no es una creación de individuos designables sino del imaginario colectivo anónimo e instituyente al que Castoriadis llama “poder instituyente”, poder que nunca es plenamente explicitable y que se manifiesta en la socialización de todo recién nacido a través del lenguaje y de su mundo. El poder instituyente, como el imaginario primero o central, nunca puede ser explicitado completamente; en gran parte queda oculto en los trasfondos de la sociedad.

Al mismo tiempo, toda sociedad instituye un poder explícito sin el cual no puede vivir. Este poder explícito está ligado a la noción de lo político.

Este poder explícito, del cual hablamos en general cuando hablamos del poder, que concierne a lo político, reposa esencialmente no en la coerción [...] sino sobre la interiorización, por los individuos socialmente fabricados, de las significaciones instituidas por la sociedad considerada. (Castoriadis, 1997b: 196)

La institución —entendida como *nomos* tal como Castoriadis retoma su sentido del griego antiguo— es necesaria por dos razones. En primer lugar, porque la institución (*ley, nomos*) se refiere a lo específico de cada sociedad. La institución-convención se opone al orden “natural” de las cosas (*physis*). Y, en segundo lugar, la institución-ley constituye a los hombres en tanto que no pueden existir fuera de la comunidad política (*polis*), la que a su vez es imposible sin ley. “El *nomos*, la ley, tiene siempre estas dos caras: es siempre la institución/convención de una sociedad determinada; y, al mismo tiempo, el requisito transhistórico para que haya sociedad” (Castoriadis, 1999a: 117). Por ello y en el contexto de la teoría de la institución imaginaria:

...la *institución primera* de la sociedad es el hecho de que la sociedad *se crea* a sí misma como sociedad y se crea dándose instituciones animadas por significaciones sociales específicas de determinada sociedad [...] (egipcia, hebrea, griega, etc.). [...] Y esta institución primera se articula en y se sirve de las *instituciones segundas* (lo que de ningún modo quiere decir secundarias), que podemos dividir en dos categorías. Algunas de ellas son, abstractamente consideradas y según su forma, *transhistóricas*. Tales son, por ejemplo, el lenguaje: [...] no hay sociedad sin lenguaje; o el individuo: [...] no hay sociedad que no instituya algún *tipo* de individuo; o la familia: [...] no hay ni puede haber sociedad que no asegure la reproducción y la socialización de la siguiente generación. [...] Y hay instituciones segundas que son *específicas* de determinadas sociedades y cumplen en ellas un papel absolutamente primordial, en tanto que son esenciales portadoras de aquello que es de una importancia vital para la institución de cada sociedad, sus significaciones imaginarias sociales. (Castoriadis, 1999a: 122)

La *polis* griega y la empresa capitalista son instituciones segundas específicas en tanto encarnan y son portadoras de las significaciones sociales centrales de la sociedad a la que se refieren. La empresa, en este sentido, es un

...conjunto de dispositivos y de reglas que reúne a un gran número de personas, les impone la utilización de ciertos instrumentos y máquinas, controla y organiza jerárquicamente su trabajo, y cuyo fin es su crecimiento indefinido. (Castoriadis, 1999a: 123)

La textura concreta de una sociedad está entretejida por las instituciones segundas, las transhistóricas y las específicas. La técnica, como dimensión del hacer humano, es una institución segunda transhistórica; pero la “técnica moderna” y las “nuevas tecnologías” son instituciones segundas específicas de la sociedad capitalista contemporánea.

#### *Institución y autonomía*

La sociedad es institución, acción y efecto de instituir. Y, una vez instituida, la institución se autonomiza según su propia lógica y en su supervivencia supera su simple funcionalidad o “razón de ser”. “Las evidencias se invierten: lo que podía ser visto «al comienzo» como un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierte en una sociedad al servicio de las instituciones” (Castoriadis, 1993, 1: 189). En este punto es necesario recordar el núcleo de la filosofía política de Castoriadis: el *proyecto de autonomía*.

La autonomía tiene una doble referencia al individuo y a la sociedad (Franco, 2003: 175). Como ya destaqué, el sujeto humano<sup>21</sup> se caracteriza por la capacidad de actividad deliberada, lo que supone reflexividad y voluntad. La reflexividad es “posibilidad de que la propia actividad del «sujeto» devenga «objeto», la explicitación de sí como [...] objeto simplemente por posición y no por naturaleza” (Castoriadis, 1998b: 138). Por ello, la reflexión implica posibilidad de escisión y de oposición interna. Y “es debido a que su imaginación es desbocada que puede reflexionar; de otra forma, se limitaría a calcular” (idem: 140). Lo mismo sucede con la voluntad, 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” (idem: 141). Por todo esto, la autonomía del sujeto humano es lo contrario de la pura adaptación a un estado de cosas.

La autonomía del individuo consiste [...] en que establece otra relación entre la instancia reflexiva y las demás instancias psíquicas, así como entre su presente y la historia, mediante la cual él se hace tal como es, permítele escapar de la servidumbre de la repetición, de volver sobre sí mismo, de las razones de su pensamiento y de los motivos de sus actos,

21. Aunque Castoriadis (1998b: 115 ss.) distingue entre “individuo social” y “sujeto humano”, en este punto los utilizo indistintamente.

guiado por la intención de la verdad y la elucidación de su deseo. (Castoriadis, 1997a: 84)

La medida de la autonomía de un individuo se cuenta por su capacidad de instaurar una relación diferente entre “su inconsciente, su pasado, las condiciones en las que vive y él mismo, en tanto instancia reflexiva y deliberante” (Castoriadis 1997b: 199).

La política es proyecto de autonomía en tanto “actividad colectiva reflexionada y lúcida tendiendo a la institución global de la sociedad como tal” (Castoriadis, 1997a: 87). Por ello, la política es proyecto de autonomía individual y social. La política es actividad lúcida y deliberante que tiene por objeto la institución explícita de la sociedad y de todo poder explícito. De ahí que sea necesario

*...crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad.* (Castoriadis, 1997a: 90)

De esto deriva el “imperativo práctico”: “Deviene autónomo [...] y contribuye en todo lo que puedas al devenir autónomo de los demás” (Castoriadis, 1998c: 78).

Estas formulaciones de la autonomía tienen su origen en la idea de sociedad socialista (Castoriadis, 2000: 26), donde la autonomía implicaba el poder ejercido por la colectividad con participación efectiva de todos en condiciones de igualdad. El origen está en la idea y la práctica de autoorganización y autogestión analizada por el autor en diversos artículos de la revista *Socialisme ou Barbarie*, como “Proletariado y organización” de 1948, “El partido revolucionario” de mayo de 1949 o “Balance, perspectivas y tareas” de marzo de 1957, entre muchos otros. La filosofía política de Castoriadis es central en su pensamiento; sin esta preocupación, su propuesta pierde originalidad y vitalidad.

#### *Las dimensiones estructurantes de lo imaginario*

El imaginario social y las significaciones imaginarias sociales son para Castoriadis un esfuerzo por “ir más allá de la idea de Durkheim sobre la religión como único polo posible de una identificación colectiva” (Castoriadis, 1997b: 167). Identidad que brota de su institución “en y por las tres dimensiones indisociables: de la representación, del afecto y de la intención”<sup>22</sup> (Castoriadis, 1997a: 76).

Las significaciones imaginarias sociales, como la imaginación del sujeto, tienen una triple *función* o dimensión. La primera es estructurar las *representaciones* del mundo en general, estructuras específicas y sin las cuales no puede haber ser humano. La segunda es designar las *finalidades* de la acción imponiendo lo

22. Castoriadis (1999a: 237) habla de “intención” para referirse a los seres vivos en general y de “deseo” para marcar la especificidad del ser humano. Sin embargo, en numerosos pasajes utiliza ambos términos indistintamente.

que hay que hacer y lo que no hay que hacer, lo que es bueno hacer y lo que no lo es. Y la tercera, más difícil de delimitar, es establecer los tipos de *afectos* característicos de una sociedad. Por ello, la palabra ‘imaginario’ tiene, frente a otras denominaciones de las significaciones sociales, la ventaja de incluir no sólo las representaciones (poder de concebir y representar) sino también los deseos y los afectos (Descombes, 1989: 72). Estas dimensiones son indisociables y no pueden “distinguirse claramente como unidades diferentes y separadas entre sí de los elementos exteriores” (Urribarri, en Castoriadis, 1999a: 239).

Aunque me interesa el nivel de lo social, hay que destacar que Castoriadis atribuye estas dimensiones a todo *para sí* (lo viviente, lo psíquico, el individuo social, la sociedad) retomando la distinción clásica entre lógico-noético, tímico y órético desde el psicoanálisis freudiano. La sociedad, como todo *para sí*, posee los atributos de “finalidad de autoconservación, autocentrismo, construcción de un mundo propio” (Castoriadis, 1998b: 121). Y así como el sujeto se caracteriza por la reflexividad y por la voluntad, la sociedad debe ser “capaz de *reflexionar* y de *decidirse después de deliberar*”, es decir, ser “autónoma” (ídem: 122).

La *representación* implica una “puesta en imagen” o presentación de un dato sensorial y una “puesta en relación”, lo que son “elementos” y “vinculación” de esos elementos. Como ya lo destacué, dada la autonomía de la imaginación humana, la “puesta en imagen” es también “creación de imágenes”, esto es, “capacidad de formular lo que no está, de ver en cualquier cosa lo que no está allí” (Castoriadis, 1998b: 130). La *intención* o *deseo* es el “empuje”, el movimiento de “adentro hacia afuera”. Designa “a la vez la tendencia, el anhelo, la necesidad, la avidez, el apetito: es decir, toda forma de movimiento en dirección a un objeto cuya atracción espiritual o sexual es experimentada por el alma y el cuerpo” (Roudinesco y Plon, 1998: 214). El *afecto* es el ser “afectado” positiva o negativamente y en el ser humano se caracteriza por su autonomía.

La instauración-institución de estas tres dimensiones se da, cada vez, juntamente con su concreción llevada a cabo por todo tipo de instituciones particulares mediadoras (familia, múltiples vecindarios, colectividad local, nación, etcétera):

Mediante todas estas formas, se instituye cada vez un tipo de individuo particular, es decir, un tipo antropológico específico. [...] Y, al mismo tiempo, se establece un enjambre de roles sociales de los que cada uno es, a la vez, paradójicamente, autosuficiente y complementario de los otros: esclavo/libre, hombre/mujer, etc. (Castoriadis, 1997b: 159)

El *tipo antropológico* resulta de la incorporación de las significaciones imaginarias de una sociedad determinada a través de los procesos de socialización e identificatorio del individuo. El tipo antropológico es funcional y está al servicio de la reproducción de la sociedad en cuestión (Franco, 2003: 181).

Entre las múltiples significaciones instituidas por cada sociedad, la más importante es, sin duda, la que concierne a ella misma, a su propia identidad:

Todas las sociedades que hemos conocido tuvieron una representación de sí como *algo* (lo que demuestra claramente que se trata de signi-

ficaciones *imaginarias*): somos el pueblo elegido; somos los griegos en oposición a los bárbaros... Indisociablemente ligado a esta representación existe un *pretenderse* como sociedad y como *esta* sociedad y un *amar-se* como sociedad y como *esta* sociedad; es decir, una investidura tanto de la colectividad concreta como de las leyes por medio de las cuales esta colectividad es lo que es. (Castoriadis, 1997b: 159)

Las sociedades modernas se instituyeron por medio del surgimiento y la institución efectiva de dos significaciones centrales heterogéneas. Por una parte, la expansión ilimitada de un dominio pretendidamente “racional” sobre el mundo, la naturaleza y los seres humanos, y que corresponde a la dimensión capitalista de las sociedades modernas. Por otra, la significación de autonomía individual y social, de la libertad y la búsqueda de formas de libertad colectiva, que corresponden al proyecto democrático, emancipador y revolucionario.

A cada una de estas dos significaciones, Castoriadis propone esquemáticamente una correspondencia con un *tipo antropológico* de individuo diferente. De los muchos tipos humanos que corresponderían a la significación de la expansión ilimitada del “dominio racional”, se puede pensar en el “empresario schumpeteriano” y su tipo antropológico “complementario”, en la lógica abstracta de la cosa, el “obrero disciplinado” y, en última instancia, totalmente cosificado. A la significación de la autonomía le podría corresponder el “individuo crítico, reflexivo, democrático”.

¿En qué deviene entonces el modelo identificatorio general, que la institución presenta a la sociedad, propone e impone a los individuos como individuos sociales? Es el individuo que gana lo más posible y disfruta lo más posible; es tan simple y banal como eso. (Castoriadis, 1997b: 163)

Para Castoriadis (1997b: 166) el carácter de la época actual, tanto la vida cotidiana como la cultura, no es el “individualismo” sino su opuesto, el “conformismo generalizado” y el “collage”.

### Dos notas acerca del imaginario de “lo imaginario” de Castoriadis

Dada la importancia concedida al pensamiento de Castoriadis en esta obra, destacaré algunas de las críticas pertinentes a la lectura realizada aquí. Estas críticas –el formalismo de una imaginación ausente de imágenes y la centralidad del valor de la autonomía y de la racionalidad centroeuropeas– aproximan la lectura del autor a su propio imaginario como individuo. La emergencia –parcial– del imaginario de Castoriadis en su pensamiento, lejos de desmerecer su reflexión, invita a profundizar el análisis.

De su consideración sobre lo imaginario se ha destacado<sup>23</sup> su referencia a una

23. Puede consultarse Beriain (1996, 2000) y Sánchez Capdequí (1999a).

imaginación vacía en la que prevalece un formalismo puro ausente de contenidos imaginables. En su concepto de imaginario se echan de menos unos contenidos o imágenes que lo concreten o lo hagan asible. Para remediarlo se piensa en la “imaginación cultural” (de Jung, Durand y otros) donde, como destacó antes, lo imaginario aparece como el conjunto de imágenes arquetípicas transhistóricas que dan contenido y continuidad a la cultura humana desde tiempos inmemoriales hasta hoy. Para este pensamiento, la postura de Castoriadis podría interpretarse como parte de la iconoclasia occidental (Durand, 2000: 23-30), lo cual permitiría pensar en la posibilidad de un “poblamiento imaginal” a través de imágenes arquetípicas para la concreción de herramientas hermenéuticas en el marco de lo imaginario (por ejemplo, Sánchez Capdequí, 1999a: 50-119). Sin embargo, en la abstracción “descarnada” –flujo incesante y capacidad magmática de creación– reside la fuerza interpretativa y creativa de su pensamiento. Sin restar importancia a estas críticas, se necesita un concepto de imaginario que fundamente la creatividad social en el mismo sentido “formalista” del autor para poder rescatar un nivel originario, anterior a toda determinación y que actúe como condición de existencia y de representación.

Considero que, para explicar esta postura, hay que diferenciar las perspectivas ontológica y hermenéutica de la teoría de la imaginación. En el nivel ontológico, lo imaginario es condición de posibilidad y de representabilidad sólo cognoscible por sus operaciones o resultados. Para poder afirmar esto, Castoriadis piensa en una ontología del magma, como él mismo la llama, una ontología que toma como modelo del ser las obras de la acción humana y no la naturaleza. En esta ontología, el modo de ser privilegiado no es el que toma *lo que está ahí delante dado por la naturaleza*, sino el *estar ahí hecho y por hacer de la cultura*, no el *objeto* sino la *obra* emergida de la creatividad de la acción humana. En este sentido, lo imaginario para Castoriadis (1998c: 267) debería ser el punto de partida desde el cual repensar la tradición filosófica occidental desde Aristóteles en adelante. Y creo que en esta línea queda mucho por hacer.<sup>24</sup>

La dimensión ontológica de la teoría de lo imaginario es la base para la teoría de la sociedad, del sujeto y de la significación. La articulación entre estas teorías y la ontología da el verdadero alcance y originalidad a su teoría general de lo imaginario. De esta articulación deriva la perspectiva hermenéutica de lo imaginario,

24. El autor desarrolla estos temas en su obra principal (Castoriadis, 1993). En ese momento, prometió publicar una obra de conjunto y, aunque trabajó en ella hasta su muerte, sólo publicó artículos parciales en su serie *Encrucijadas del laberinto* (Castoriadis, 1989, 1998a, 1997a, 1997b, 1998c, 1999a, este último terminado en vida pero publicado póstumamente). Desde su muerte se están preparando para su publicación sus cursos y escritos inéditos, en los cuales desarrolla su pensamiento acerca de estos temas (los dos primeros son *Sur Le Politique de Platon*, 1999b, y *Sujet et Vérité dans le monde social-historique*, 2002). Respecto de lo publicado en vida puede consultarse Castoriadis (1993, 2; 1997b: 193-218; 1999a: 21-99) y también los aportes de Vincent Descombes, Fabio Ciaramelli, M. Vajda, J.M. Bernstein, Francis Guibal, B. Waldenfels y Agnes Heller en *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXVII, N° 86, 1989; Sánchez Capdequí (1999a: 70-75; Carretero Pasín y Lanceros en *Anthropos*, N° 198 (donde se encuentra una excelente traducción de *Tiempo y creación*, aporte fundamental de Castoriadis para pensar este tema).

desde la que se postula una interpretación derivada de una forma de aparecer-ser. El nivel ontológico permite diferenciar entre un imaginario radical y uno segundo o derivado, aunque no secundario. Y tal diferencia articula la dinámica, el *flujo*, de lo imaginario como proceso, acción e institucionalización. Desde lo radical, con su modo de ser *magmático* –siguiendo la metáfora volcánica– se *materializan* y condensan esta sociedad, este sujeto y estas significaciones concretas y no otras, significaciones que a su vez se *liquidan* en lo magmático. Entre ambos queda *evaporado o gasificado* lo que pudo haber sido y no fue. Las materializaciones, condensaciones, liquidaciones y evaporaciones son las que el pensador puede encontrar y/o pensar y postular. Lo magmático es la condición de posibilidad para que todo ello se dé. Lo imaginario sólo se presta al análisis en imaginarios segundos, concretos y específicos.

En articulación con lo radical, los imaginarios segundos o efectivos son los que permiten la interpretación. Castoriadis concreta su propuesta con algunas<sup>25</sup> elucidaciones como su interpretación de la democracia y la filosofía griegas (véase, por ejemplo, Castoriadis, 1998b: 97-131; 1997b: 195-222), la explicación del imaginario moderno de emancipación y expansión de la racionalidad (véase, por ejemplo, Castoriadis, 1993, 1: 271-275, y J.P. Arnason en *Revue européenne des sciences sociales*, N° 86, 1989, pp. 323-337), y el análisis de la crisis del proceso identificatorio de la sociedad contemporánea (véase, por ejemplo, Castoriadis, 1997b: 17-34, 155-172). Fuera de estas tres líneas de interpretación de lo social no hay, en el pensamiento de Castoriadis, ninguna propuesta “metodológica” o de “contenidos” de lo imaginario y creo que, además, ello no es necesario. También es cierto que, cuando se trata de realizar análisis social, Castoriadis actúa mediante un creativo psicoanálisis social, y son las características “metodológicas” del psicoanálisis las que pone en juego en su comprensión de los fenómenos sociales. Así, por ejemplo, en las distinciones entre representaciones, afectos y deseos o en el modo de conceptualizar el imaginario individual, el social y el proceso de identificación o socialización.

Aun en la dimensión hermenéutica, la radicalidad de lo imaginario, pone al analista al límite de lo pensable e imaginable y en este sentido puede compararse con la “episteme” foucaultiana (Foucault, 1985: 7) o con los “paradigmas” kuhnianos (Kuhn, 1978). En estos casos se postula la discontinuidad como elemento fundamental de la explicación “arqueológica”, “genealógica” o histórica. Y, en medio de la discontinuidad, se proponen momentos de comprensión limitados por la “discontinuidad” o la “revolución”. De manera que el trazo de los límites de la interpretación proviene de una decisión arbitraria basada en elementos “lógicos” internos a la formación que se analiza.

Lo imaginario supone la arbitrariedad radical, de manera que todo el edificio social se alza sobre una indeterminación esencial oculta e incluso, a veces, negada. Arbitrariedad radical que está al límite de lo pensable e imaginable y que sólo se conoce por sus efectos y sus obras. Desde lo imaginario segundo y efectivo, el ana-

25. Sobre las direcciones posibles de la teoría de lo imaginario en Castoriadis, puede consultarse Joas (1998: 154-155).

lista sugiere lo imaginario radical o, en todo caso, lo visible de lo invisible o lo pensable de lo impensable.

En síntesis, considero con Castoriadis que la dimensión ontológica radical debe ser presentada en su formalismo para permitir una teoría de la sociedad, del sujeto y de las significaciones basada en la capacidad creativa de lo humano. En su propuesta, las dimensiones ontológica y hermenéutica son inseparables e interdependientes. Y tal vez el mejor ejemplo sea la explicación que da de “lo histórico-social” (Castoriadis, 1993, 2: 9-94; 1998a: 64-77), concebido como ser sui géneris, creación radical del ser humano incomparable con otros seres. En el nivel hermenéutico pueden esbozarse múltiples caminos, uno de los cuales es el “poblamiento imaginal” a través de las imágenes arquetípicas, pero no es el único.<sup>26</sup> En este libro se realizará una *aproximación hermenéutica interdisciplinaria* con dos dimensiones constitutivas: la *interpretación sociohistórica o desde lo imaginario* (segunda parte) y la *interpretación sociosemiótica o como imaginario* (tercera parte).

La segunda crítica realizada al pensamiento de Castoriadis que consideraré destaca la matriz europea de una autonomía y una racionalidad que va desde la griega clásica a la francesa ilustrada, sin pasar por la Edad Media ni por otra sociedad que no sea la “occidental euroamericana”. Estoy de acuerdo en que su interpretación de la modernidad como un campo de tensiones estructurado en torno de dos fuerzas dominantes es más complejo y convincente que otras explicaciones filosóficas y sociales (Arnason, en *Revue européenne des sciences sociales*, N° 86, 1989, p. 323). Tal interpretación resulta interesante cuando se refiere a una modernidad de matriz europea, que sin duda es la imperante. Pero en el modo de realizar el análisis se deja percibir su propio imaginario y, por lo tanto, una parte de su “impensable”. Y, aunque, no se puede estar por fuera de lo imaginario, sí son posibles dos salidas: la *genealogía* y/o la *comparación*. Ambos caminos aproximan al límite del pensamiento desde el cual se puede postular otra comprensión del imaginario del que está hecho el mundo en el que estamos-somos.

En esta línea, se ha criticado la excesiva importancia que Castoriadis concede al valor de la “autonomía” en relación con la idea de “creación”, como parte de una “salvaguarda ontológica de la revolución” (A. Honneth, en *Revue européenne des sciences sociales*, N° 86, 1989, pp. 191-207) o como reducida y guiada por el modelo político de la revolución socialista (Joas, 1998: 156-164) o, incluso, como una autonomía entendida en relación con las sociedades con Estado e “imperio de la ley” (E. Lizcano, en *Anthropos*, 198, 2003, p. 193).

La centralidad del valor de la autonomía conduce a interrogarse: “¿Cómo podemos seguir abrigando e impulsando el proyecto de autonomía una vez que ha muerto el mito de la revolución?” (Joas, 1998: 164). Para Joas, quedan otras propuestas concretas para pensar la autonomía, por ejemplo, la democracia entendida a la

26. No es éste el lugar para desarrollar los presupuestos de estas dos formas de entender “lo imaginario”. Sin embargo, señalaré que son necesarios para pensar lo imaginario arquetípico de Durand desde el “inconsciente colectivo”, y los “arquetipos” de Jung y “lo imaginario” de Castoriadis desde una lectura de Freud que tenga en cuenta el trascendentalismo de Kant y la imaginación creativa.

manera de George Mead ("la revolución institucionalizada") o la de Amitai Etzioni de la sociedad activa (ibídem). Castoriadis responde:

A la pregunta de por qué la autonomía y por qué la reflexión no hay respuesta fundadora. [...] Hay, sí, una *condición* histórico-social: el proyecto de autonomía, la reflexión, la deliberación y la razón ya fueron creadas, están ahí, pertenecen a nuestra tradición. Pero esa *condición* no es *fundación*. (Castoriadis, 1998c: 66)

De modo que es necesario rescatar "lo mejor" de "nuestra tradición" en su proyecto de autonomía, democracia y filosofía. Y por ello, para Castoriadis, "el proyecto de autonomía es nuestro fin y nuestra guía" (Castoriadis, 1998c 75). "La autonomía surge como creación histórico-social. Más exactamente, como creación de un proyecto en parte ya realizado" (ídem: 81). Dicho de otra manera, la autonomía es parte de "nuestro" imaginario (incluido el autor, filósofo-psicoanalista griego-francés), una parte que hay que defender y elevar como uno de los valores que rigen la praxis.

La autonomía es parte del imaginario de la sociedad contemporánea, incluido en él Cornelius Castoriadis. Un imaginario que piensa la autonomía desde la revolución y las sociedades con Estado y régimen legal. Frente a un modelo político ilustrado, pueden postularse otras experiencias y concepciones comparativas que se basan en otros patrones o matrices (Lizcano, en *Anthropos*, N° 198, 2003, pp. 193-199). Comparación –con lo *otro* histórico o con lo *otro* contemporáneo pero distante– de la que resulta que el concepto de autonomía es deudor de un imaginario específico. Algo similar puede decirse de la idea de "racionalidad" de Castoriadis, centrada en las filosofías griega y europea (Lizcano, 1993). Una racionalidad que, como la autonomía, se inscribe en el proyecto de la ilustración y que parece centrarse en su propuesta de *legein y teukhein* (Castoriadis, 1993, 2) como operadores lógicos fundamentales.

Proponer lo imaginario como indefinido e indefinible, al límite de lo pensable y, por ende, no formalizable, implica, tal vez trágicamente, no poder escapar de él. La fuerza del pensamiento de Castoriadis consiste justamente en proponer un *espacio desde el cual* entender las instituciones y, por lo tanto, las significaciones como plexos de manifestaciones de un mismo magma que no da otro fundamento que la correferencia creativa esencialmente inmotivada aunque históricamente constituida. Y en este sentido tomo el concepto de imaginario en el contexto de la tradición sociológica y semiótica.

### 3. Una perspectiva analítica: las significaciones imaginarias sociales

*Aquello en lo que se cree de tal manera que no se cree siquiera que se cree: se lo toma como natural, como obvio, como evidente.*

RAYMOND PANIKKAR

*El sentido no yace en las palabras sino en lo que las arrastra. Las palabras son el producto azaroso del sentido que "no reside sino en la continuidad sin palabras de un flujo".*

WALTER BENJAMIN

Hasta aquí he desarrollado diferentes contribuciones a la explicación de las relaciones entre "lo imaginario" y las "significaciones sociales". Para ello resumiré y realizaré algunas precisiones de lo dicho hasta aquí, a fin de aclarar el modo en que será trabajado lo imaginario social en relación con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

En el primer capítulo subrayé algunos de los elementos de la imaginación en relación con la imagen y la fantasía, para elucidar la relación entre la potencia o facultad y el contenido o imagen entre lo creativo y lo reproductivo. Esto permitió diferenciar claramente entre la imaginación como facultad y la imaginación cultural, lo que me llevó a señalar las posibilidades de procedencia de las imágenes: en el primer caso, la percepción y la memoria –de donde la imagen es copia o reflejo–; y, en el segundo, los arquetipos universales de la humanidad –de donde la imagen es una materialización o sublimación–. En ambos casos, la imaginación crea un representante de una ausencia y la imagen se convierte en la presencia de una ausencia. De ahí que la imaginación sea un poder de distanciarse desde el cual se hace posible el acercamiento-alejamiento temporal –la memoria y la esperanza– y espacial o institucional –la semejanza y la diferencia–.

Esto me condujo a repasar la reflexión sobre la imaginación como facultad o fantasía, a fin de dar cuenta del cambio conceptual ocurrido en el siglo XX, que llevó la reflexión de la imaginación hacia el terreno de lo social bajo la adjetivación "lo imaginario" o "lo imaginario social". Con ello el campo de la imaginación ganó nuevos espacios, desde la gnoseología a la sociología del conocimiento y la psicología, desde la estética a la teoría política y de la cultura. Para ello procedí a explicarlo desde el nivel individual al social con el objetivo de entender este último. Y se produjo así un encuentro entre la filosofía de la imaginación y las reflexiones fundamentalmente sociológicas de las significaciones sociales. En este recorrido me he apoyado en la teoría de la institución imaginaria de la sociedad de Castoriadis, que es la que más lejos ha llevado las consecuencias de estas relaciones tanto para la imaginación individual como para lo imaginario social.

Como ya he destacado, lo imaginario social puede ser entendido en su aspecto radical y en el segundo. En este sentido, la expresión "significaciones imaginarias sociales" (Castoriadis, 1993, 1: 235 ss.) intenta dar cuenta de algunas de las elec-

ciones metodológicas en el tratamiento del tema. Me refiero al ámbito de las significaciones al afirmar, en primer lugar, que la sociedad es una institución de un mundo de significaciones y que las significaciones son siempre sociales. Y, en segundo lugar, que estas significaciones y, por lo tanto, la propia sociedad son creación humana esencialmente inmotivada e históricamente constituida desde lo imaginario social. Así, el origen de las significaciones sociales –ideología, representaciones sociales, utopía, etc.– es, a la vez, inmotivado y coaccionado. Y esta doble marca de origen implica que las explicaciones de las significaciones imaginarias sociales han de darse en dos dimensiones: 1) la arbitraria, creativa, inventiva, y/o 2) la determinada, reproductiva.

De lo que resulta que las significaciones imaginarias pueden ser creaciones libres y/o reflejos y expresiones de otra cosa (clase social, grupo dominante, etcétera).

En ambos casos, las significaciones pueden ser creaciones o productos explícitos o conscientes e implícitos o inconscientes. De modo que la explicación de las significaciones imaginarias sociales está en un camino diferente entre las que la postulan como una creación anónima e irracional (como las interpretaciones extremas de la creatividad social) y las que la reducen a ser un reflejo de la estructura social (como las versiones deterministas de ideología).

El doble origen –esencialmente inmotivado e históricamente constituido– de las significaciones imaginarias sociales conduce a pensar algunos de los problemas planteados en el tratamiento de las significaciones sociales y que es posible agrupar de la siguiente manera:

- desde el *origen*, las significaciones imaginarias sociales pueden interpretarse como
  - creación “consciente”/ “explícita”, y/o
  - creación “inconsciente”/ “implícita”;
- desde los *sujetos* que intervienen, como
  - grupos, clases o individuos “poderosos” o “dominantes”, y/o
  - lo anónimo social;
- desde los *materiales* que componen las significaciones imaginarias sociales, como
  - corpus cerrados de discursos seleccionados por criterios previos de pertinencia, y/o
  - “archivos” discursivos contruidos desde sus propias determinaciones y remisiones (intertextualidad);
- desde “lo que se busca” en el análisis o interpretación, como
  - la verdad o mentira juzgada desde una realidad predefinida como tal, y/o
  - las significaciones que incitan a la acción –creencias– y que la constituyen como “verdades prácticas”.

En la combinación de estas posibilidades expuse los diferentes análisis de las significaciones sociales a fin de dar un lugar apropiado tanto a lo determinado

como a lo indeterminado. Esta articulación de la problemática de las significaciones imaginarias sociales puede ser expuesta a la manera de un “modelo” o, mejor aún, de un “marco teórico” para el análisis de las nuevas tecnologías como imaginario social.

#### *Las funciones de lo imaginario*

Puesto que me interesa el imaginario social, el objetivo es hacer un análisis de lo imaginario contemporáneo *desde* el concepto de lo imaginario. Se trata de dar cuenta tanto de las significaciones puestas en juego por la industria, el mercado y el poder político, como producto de una campaña racional –fundamentalmente de marketing–, insertas en el imaginario de la sociedad a la que pertenecen, donde crean nuevas significaciones, resignificando, estableciendo nuevas redes de significado, olvidando significados y relaciones ya establecidos. De manera que lo buscado racionalmente por las campañas de marketing (publicidad, operaciones de prensa, promociones, etc.) se inserta en un imaginario concreto del que es producto y productor (contribuye a la creación), repetición y reformulación de otro. En este análisis, las significaciones imaginarias sociales se revelan como organizadoras de lo que importa, es valioso y deseable o no socialmente. De manera que las significaciones imaginarias sociales cumplen un papel fundamental en la *articulación de la experiencia social* aun siendo resultado de una *deformación o incongruencia* derivada de discursos caracterizados por su fuerza promotora. Por ello, se considerarán las significaciones imaginarias sociales como fuentes de *legitimación* tanto en el sentido político (justificación del sistema de poder) como en el sentido de orden social. Así posibilitan la *integración* y son fuente de *identidad colectiva*.

Esta elucidación de lo imaginario social contemporáneo está *guiada por*<sup>27</sup> la convicción de que la interpretación contribuye a ver, pensar, imaginar y desear lo que todavía no aparece como objeto de pensamiento, imaginación o deseo. La comprensión desde lo imaginario está guiada por la posibilidad de *liberación o emancipación*, en la medida en que éstas hacen visibles e imaginables otros órdenes posibles. Todas estas funciones se dan en las dimensiones constitutivas de lo imaginario.

#### *Polos de lo imaginario: lo ideológico y lo utópico, la memoria y la esperanza*

Lo imaginario social se encuentra expresado de diversas maneras según el autor. Considero que las ideas más sugerentes al respecto son la de Mannheim (1993) y la de Ricœur (2002d) porque articulan el imaginario social en dos polos: el utópico y el ideológico. En esta reflexión, las expresiones de lo imaginario aparecen organizando “la estructura esencialmente conflictiva de lo imaginario” (Ricœur 2002d: 349). Tal estructuración puede resumirse en el siguiente cuadro:

27. En este sentido, es una parte de “mi imaginario” –individual y social– que puedo ver. Como tal, su explicación y fundamento esta fuera del alcance de este trabajo.

Imaginario	Ideología	Utopía
Orden social	Conservación	Cambio
Deformación	"Distorsión de lo real"	"Fantasmagoría irrealizable"
Legitimación	"Legitimación del poder"	"Alternativa al poder existente"
Integración	"Preservación de la identidad"	"Exploración de lo posible"

Como ya comenté, 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 tres visiones de lo ideológico y de lo utópico: una, negativa, de distorsión; una segunda, positiva, de integración; y una tercera, ambivalente, de justificación o alternativa a lo que existe.

Las dimensiones ideológicas y utópicas se pueden relacionar con la teoría de la institución imaginaria de la sociedad y las distinciones entre lo instituido y lo instituyente. Esta diferenciación explica la creación de lo social y, para poder comparar, es necesario agregar un término: *lo instituable*. Así como es posible hablar de lo instituyente o lo imaginario social, lo instituido, imaginario efectivo o significaciones imaginarias sociales; y lo instituable, 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 instituable. 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.

¿Cómo detallar esta obra del imaginario social instituyente? Ésta consiste, por una parte, en las instituciones. Pero la consideración de estas instituciones muestra que están animadas por –o son portadoras de– significaciones, significaciones que no se refieren ni a la realidad ni a la lógica, por lo que las denomino significaciones imaginarias sociales. (Castoriadis, 1999a: 94)

Una perspectiva desde lo imaginario no interpreta las significaciones sociales como verdades o mentiras porque “no se refieren ni a la realidad ni a la lógica” sino a lo efectivo y operante en una sociedad.

De la organización de lo imaginario en sus dimensiones ideológica y utópica surge una visión “espacial” estructurada sobre la referencia al “aquí” y “más allá” o “ningún lugar” (*u-topía*). Creo que, por lo expuesto hasta ahora, es necesario repensar las expresiones de lo imaginario en clave “temporal” sobre la referencia de la memoria y de las esperanzas colectivas.

En una consideración “temporal” de lo imaginario social,<sup>28</sup> se abre un campo estructurado por el pasado y el futuro, entendido como pasaje o transcurso lineal o como alternancia o recurso.<sup>29</sup> En el primero se estructura un tiempo como sucesión cronológica de sucesos, mientras que en el segundo se organiza un tiempo como ciclos naturales. Llamaré al primero tiempo imaginario *cronotemporal* y, al segundo, tiempo imaginario *semiotemporal*.

Una consideración del tiempo como imaginario *cronotemporal* permite pensar las dimensiones de lo imaginario estructuradas como *memoria* y *esperanza*. En la polaridad pasado/futuro se piensa el imaginario temporal como un pasaje o transcurso del pasado hacia el futuro, entendidos éstos como origen y destino del presente espacio-temporal (aquí y ahora) en el que se constituye la identidad en relación con el “de dónde venimos” y el “hacia donde vamos” occidental. La interpretación de este esquema debe realizarse en clave del imaginario temporal lineal, progresivo y redentor de las religiones “occidentales” judía, cristiana e islámica como “hubo origen, habrá fin”. En esta temporalidad se juega la salvación o redención.

Ahora bien, en una interpretación del tiempo como imaginario *semiotemporal* las dimensiones de lo imaginario aparecen estructuradas como *mito* y *escatología*.<sup>30</sup> En la polaridad pasado/futuro se construye el imaginario temporal como una permanente alternancia o recurso entre el pasado y el futuro sin inicio ni fin (pasado-futuro/futuro-pasado/pasado-futuro o futuro-pasado/pasado-futuro/futuro-pasado). Dos tipos de discurso se manifiestan claramente coherentes con ellos: el relato para el mito y la profecía o visión para la escatología. La interpretación de este esquema debería realizarse, siguiendo el esquema del imaginario temporal cíclico, regresivo y centrado en la vida (renacimiento) de las religiones “orientales”<sup>31</sup> budista, hindú y del universalismo chino (confucionismo, taoísmo) como alternancia perpetua (yin/yang; ciclos de creación/destrucción/nueva generación) o eterno retorno.

De esta manera puede estructurarse el campo de lo imaginario como un espacio de fuerzas que circulan entre el polo de la memoria y el mito, y el de la esperanza y la escatología. Para simplificar la denominación, sin reducir las problemáticas, los llamaré *polos de la memoria* y *de la esperanza*: 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.

28. La interpretación realizada aquí es deudora fundamentalmente de las investigaciones de Le Goff (1991) y Bacsko (1991); también, Beriain (1997).

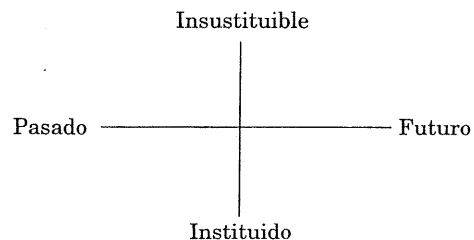
29. Hay una evidente simplificación en este tratamiento, que está marcado por los objetivos del presente libro.

30. Ésta es una interpretación muy particular del mito y de la escatología basada en Ricœur (1971).

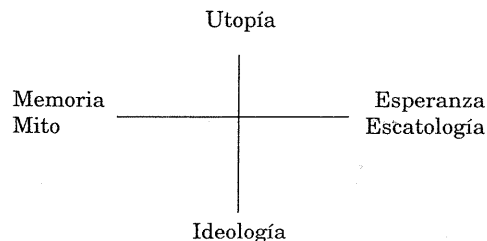
31. La religión griega antigua y la gnosis son dos excepciones que asumen el “eterno retorno”, aunque sin que la escatología ocupe un lugar importante (Le Goff, 1991: 57).

<b>Imaginario</b> Salvación	<b>Memoria</b> Origen	<b>Esperanza</b> Destino
<b>Imaginario</b> Vida	<b>Mito</b> Alternancia cíclica	<b>Escatología</b>

Si se acepta esta esquematización de lo imaginario social como un campo de fuerzas “espaciales” y “temporales”, se puede realizar ahora una visión de conjunto que permita el análisis de las significaciones imaginarias sociales. Comenzaré con un primer esquema de coordenadas cartesianas<sup>32</sup> que permita presentar el tema de manera simplificada. En el eje de abscisas se representará el tiempo de manera lineal como pasado y futuro, cuyo movimiento se produce de izquierda a derecha. En el eje de ordenadas representaré lo espacial como institución (Pintos, 1995a: 16) regida por los polos instituido e instituable; abajo estará lo instituido y arriba lo instituable.



Sobre este esquema hay que ubicar las categorías utilizadas como temporales (memoria-mito y esperanza-escatología) y las categorías institucionales de mantenimiento o ideológica y de cambio o utópica.



32. La utilización de coordenadas cartesianas en relación con lo imaginario se encontrará en Pintos (1995a, 1995b). A pesar de las semejanzas, la interpretación es diferente, sobre todo porque aquí cumplen una función analítica secundaria respecto de los conceptos que lo componen.

Lo imaginario social es magma fontal (en su doble sentido, relativo a fuente, y de primero y principal) del que se condensan instituciones y significaciones imaginarias sociales. Es sociedad instituyente de donde brota la sociedad instituida. Lo imaginario puede considerarse en sus dimensiones ideológica y utópica, y memorial y de esperanza.

Estas dimensiones se comportan como polos de un campo de fuerzas<sup>33</sup> y tensiones entre el mantenimiento del orden y el cambio social, entre el pasado y el futuro. Este campo de lo imaginario es un espacio de representaciones, afectos, deseos, en permanente conflicto. En él se estructuran el origen y el destino, la repetición regresiva o la alternancia progresiva, 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.

Con sus limitaciones y posibilidades, este esquema permite un acercamiento a lo imaginario social teórico y, en menor medida, metodológico. Por una parte, se hace eco de los principales problemas a los que la teoría de lo imaginario social da respuesta (el problema de los intereses sociales transformados en ideas, la legitimación e integración sociales, el orden y el cambio social, la memoria y las esperanzas colectivas, etc.). Por otra parte, la esquematización permite un análisis de lo imaginario social a través de la interpretación de las significaciones imaginarias sociales. De modo que la elucidación de lo social se enriquece con el postulado del origen arbitrario, no convencional, desde lo fontal –fuente, primero y principal–, a la vez que se hace posible una interpretación del discurso y de la acción alejadas de todo funcionalismo.

#### *Imaginario, discurso, semiosis y comunicación*

Lo imaginario social analizado desde las significaciones imaginarias segundas se materializa en palabras y acciones. Interpretar lo imaginario es escuchar y leer palabras, y ver y percibir acciones. Las palabras se concretan en textos (orales, escritos, audiovisuales, etc.) y las acciones en instituciones (empresariales, políticas, educativas, etc.). Tanto la palabra como las acciones pueden ser entendidas como signos y, por lo tanto, como discurso.<sup>34</sup> De manera que se pueden interpretar los fenómenos sociales en sus dimensiones significantes y hablar de discurso como un conjunto de enunciados en relaciones de producción y de recepción. Los discursos conforman una producción social inacabada que es reconocida como una totalidad por sus interpretantes posibles. Estudiar los discursos sociales es estudiar la semiosis, o sea, el funcionamiento de la dimensión significativa de los fenómenos sociales, es decir, en cuanto son “procesos de producción de sentido”.<sup>35</sup> Como ya he

33. Se trata, evidentemente, de una metáfora simplificada de campos magnéticos.

34. Para el desarrollo de este punto me baso fundamentalmente en los aportes de Peirce (1988a), Verón (1993), Eco (1977, 1992); también en los desarrollos de Voloshinov (1976), Bajtín (1993), Foucault (1995, 1992).

35. En sentido estricto, semiosis es un proceso inferencial “que se desarrolla en la mente del



destacado, lo social tienen una dimensión significativa constitutiva y la significación es siempre social.

Las significaciones imaginarias sociales tienen su materialidad en los discursos y éstos, en la semiosis o producción de sentido. De manera que “*es en la semiosis donde se construye la realidad de lo social*” (Verón, 1993: 126). Así, el análisis de los discursos lleva a la comprensión de la institución social de la realidad a través de “la descripción de las huellas de las condiciones productivas en los discursos, sean las de su generación o las que dan cuenta de sus «efectos»” (idem: 127). La semiosis social constituye una red significativa infinita donde es posible ubicar un discurso 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 la semiosis social 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 discurso en la red infinita de los discursos entrelazados a fin de reconstruir las representaciones conectadas en su materialidad significativa en la producción. La red discursiva es su contexto de producción y, por lo tanto, de interpretación. Ambos momentos suponen la referencia de productor e intérprete a la misma comunidad que entiende e institucionaliza un tipo de relación del signo con el objeto. Lo imaginario social es la fuente que opera en la institucionalización que liga signos con objetos en relación con una comunidad y que es el fundamento de la red discursiva.

El análisis que aquí se inicia se centrará en los 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. Se dice interpretación *de y desde* el texto porque analizar e interpretar es una modalidad del pensamiento: “Interpretar es seguir la senda abierta por el texto, su pensamien-

---

intérprete; se inicia con la percepción del signo y finaliza con la presencia en su mente del objeto del signo” (Marty y Marty, 1995: 145). Aquí la interpreto a la manera como lo hace Verón (1993), como “semiosis social”.

to, es decir, ponerse en camino hacia el *oriente* del texto” (Ricœur, 1999: 78). Interpretar o analizar es un modo particular del pensar y no “exégesis” de un texto o un corpus.

Ahora bien, la circulación discursiva, en tanto es entendida como comunicación técnicamente mediada, constituye una de las significaciones centrales de la sociedad contemporánea. Por ello, en el magma del imaginario contemporáneo es posible encontrar, para el análisis, una entrada especial en los medios de comunicación en tanto espacio clave desde el cual se configuran las representaciones de la sociedad actual. Los llamados “medios” producen una comunicación como un conjunto complejo de mensajes realizados bajo presiones cruzadas (de la audiencia, de los anunciantes y de los promotores) que constituye un espacio compuesto de mutuas remisiones a través de múltiples mensajes y géneros. En este sentido, publicidad, televisión, cine, prensa, radio, estrategias de marketing, etc., son un conjunto, ante todo, en razón de sus “efectos”: la conformación de múltiples representaciones sociales, entre las que sobresale la autorrepresentación de la sociedad contemporánea como “sociedad del conocimiento y de la información”.

La cuestión esencial de los medios de comunicación, tomados como conjunto o sistema, no es ya la medición de tal o cual efecto cognitivo o comportamental, 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 espacio de producción simbólica donde se construye la realidad social en la que vivimos. La cultura contemporánea da múltiples ejemplos de la conciencia de esta situación. En el cine, por ejemplo, donde películas como *The Truman's show* o *The Matrix* se presentan como metáforas de la sociedad, donde la comunicación mediada tecnológicamente constituye el ambiente de la comunidad humana. Por ello, el análisis de la sociedad contemporánea tiene en los medios de comunicación en tanto sistema uno de los núcleos más importantes de comprensión en tanto productores de la realidad social, de sus representaciones, de sus valores y de sus deseos.

## SEGUNDA PARTE

### Las nuevas tecnologías *desde lo imaginario*

*Piensa en esto: cuando te regalan un reloj te regalan un pequeño infierno florido, una cadena de rosas, un calabozo de aire. No te dan solamente el reloj, que los cumplas muy felices y esperamos que te dure porque es de buena marca, suizo con áncora de rubíes; no te regalan solamente ese menudo picapedrero que te atarás a la muñeca y pasearás contigo. Te regalan –no lo saben, lo terrible es que no lo saben–, te regalan un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo, algo que es tuyo pero no es tu cuerpo, que hay que atar a tu cuerpo con su correa como un bracito desesperado colgándose de tu muñeca. Te regalan la necesidad de darle cuerda todos los días, la obligación de darle cuerda para que siga siendo un reloj; te regalan la obsesión de atender a la hora exacta en las vitrinas de 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 CORTÁZAR

## Introducción

La cuestión de lo imaginario ya presentada permite interrogar acerca de las relaciones entre lo imaginario y la sociedad. El nexo de esta relación se encuentra en las significaciones imaginarias sociales entendidas como constelaciones simbólicas fruto de la capacidad creativa humana de dar(se) sentido. Las significaciones imaginarias centrales de una sociedad son el fundamento y la fuente de su mundo simbólico.

Desde el siglo XVII la sociedad occidental europeo-americana tiene, en el centro de su constelación de representaciones, afectos y deseos colectivos a la “técnica” y el “progreso”. Analizaré algunas de las significaciones modernas de la “técnica” en relación con el “progreso”. Esta elucidación permitirá entenderlas como un plexo de significaciones del magma de significaciones de la sociedad contemporánea. Aunque para llegar a ello será necesario dar cuenta de cómo en los discursos públicos de la segunda mitad del siglo XX la “técnica” deviene “nuevas tecnologías”, el “progreso” se convierte en “desarrollo” y todo ello está acompañado con el “fin de la ideología”

En esta constelación imaginaria tiene lugar el surgimiento de una significación central: la comunicación, que será postulada en todos los ámbitos colonizando sueños y esperanzas colectivas. Junto a ella, la “técnica” ingresará en un nuevo estadio bajo el nombre “nuevas tecnologías”, dirigidas esencialmente al mercado (Castells, 2000a: 102). La mentalidad gerencial, orientada al futuro, se centrará en la “pancomunicación” y en el “tecnologismo”. Su materialización serán “las nuevas tecnologías de la información y la comunicación”, que bajo el rótulo de “lo nuevo” reinstalarán la técnica en clave de comunicación y a la comunicación en clave técnica. La expresión “sociedad de la información” será uno de los nombres con los que aparecerá en los discursos.

Antes de entrar en materia es necesario hacer un breve acercamiento al vocabulario. ‘Máquina’, ‘técnica’, ‘tecnología’, ‘tecnociencia’, entre otras palabras, designan realidades aparentemente similares; sin embargo, cada una de ellas tiene implicaciones muy diferentes. Aunque toda distinción terminológica tiene implicaciones filosóficas, en este punto el objetivo es acordar los usos que les damos aquí.

Hubo importantes cambios de significados –de técnica a tecnología, de aparatos a saberes– que se registraron en español de un modo muy interesante. Un

reparo por los principales diccionarios<sup>1</sup> permite observarlo. El vocablo 'tecnología' como "conjunto de *conocimientos* propios de un oficio mecánico o arte industrial" o "*tratado* de los términos técnicos" pasó a designar durante el siglo XX el "conjunto de los *instrumentos* y *procedimientos* industriales de un determinado sector y producto". De su significación apegada a la etimología de *tecnología*, "saber o conocimiento sobre...", pasó a nombrar a los propios instrumentos técnicos, reemplazando la significación de la palabra "técnica" por otra de supuesta mayor extensión.

Asimismo, en la segunda mitad del siglo XX se introduce "tecnificar" como una acción que no se refiere al arte o a la habilidad del hacer sino a "introducir los procedimientos" técnicos y hacer más "eficientemente" algo. Con el vocablo 'tecnificar', técnica y desarrollo adquieren un significado equivalente.

El estudio del vocabulario muestra dos desplazamientos semánticos. El primero, el que va del campo semántico de "técnica" al de "tecnología", remarcando la significación de la "técnica moderna" como "técnica científica" y dejando de lado las significaciones apegadas a las etimologías de "técnica". El segundo es el surgimiento de un nuevo hacer, inédito en los diccionarios hasta finales del siglo XX, que une técnica y desarrollo caracterizando un típico uso en los documentos políticos.

En este sentido, se distingue entre técnica y tecnología. *Técnica* como un término más amplio que abarca desde las habilidades y conocimientos propios de un oficio (cazar, sembrar, construir, etc.) hasta los aparatos mecánicos. La técnica moderna tiene en la máquina su máxima realización. Y aunque máquina es el aparato técnico concreto que se rige por las leyes de la mecánica con sus partes más o menos visibles, en la modernidad se convirtió en la metáfora con que la que se pretendió entender el universo y el propio hombre. Por ello, la técnica de la modernidad supone una visión maquinal del hombre y del mundo. La *tecnología* es la técnica basada en conocimientos científicos. En la actualidad casi toda técnica es derivada de teorías científicas y de sus aplicaciones, por lo que se toman como equivalentes. Esta relación entre ciencia y técnica ha aumentado progresivamente tanto que hoy en día puede decirse que se requieren mutuamente, por lo que se habla de *tecnociencia*.

Tendré en cuenta estas distinciones pero usaré *técnica* y *tecnología* como equivalentes. Aunque cuando haga referencia a los estudios sobre ella hablaré de filosofía o sociología de la técnica y cuando me refiera a las "nuevas tecnologías de la información y de la comunicación", incluyendo a las *tecnociencias*, usaré la expresión *nuevas tecnologías*. Como sinónimo utilizaré también el nombre *neotecnologías*, que sin existir oficialmente aún en español tiene la ventaja de la brevedad.

1. Para la etimología se ha consultado Joan Corominas y José Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispano*, Madrid, Gredos, 1980 (6 vol.); Roque Barcia, *Primer diccionario general etimológico de la lengua española*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Álvarez Hnos., 1880 (5 vol.); Crisóstomo Eseverri Hualde, *Diccionario etimológico de helenismos españoles*, Aldecoa, 1945; Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984 y 1992 (2 vol.).

## CAPÍTULO 3

### El tecnologismo

*Cada cultura vive con su sueño... Este sueño impregna la vida de una cultura como las fantasías de la noche dominan la mente del que duerme: es realidad mientras dura el sueño. Pero, como el que duerme, una cultura vive dentro de un mundo objetivo que continúa a través de su sueño o de su despertar, y a veces irrumpe en el sueño, como un ruido, para modificarlo o para que sea imposible que el sueño prosiga.*

LEWIS MUMFORD

Interpretar la significación de la técnica moderna implica que las preguntas acerca de *qué es la técnica* y *qué significa* constituyen dos dimensiones de un mismo problema: su institución imaginaria para la sociedad moderna. En este sentido, me interesa más el significado de la técnica para la sociedad que su definición desde marcos ingenieriles o filosóficos, que sólo conciernen en la medida en que muestran el camino para la comprensión de aquéllos.

#### 1. La técnica moderna como problema

La "interrogación" (Heidegger) o "meditación" (Ortega y Gasset) sobre la técnica se presenta como la reflexión sobre los significados y el sentido del hacer del hombre contemporáneo. Por ello pensar la "esencia" de la técnica —lo que hace de la técnica ser lo que es— implica adentrarse en su significación social en tanto que *hacer*.

No debe confundirse técnica con máquina. Aunque la técnica nace con la existencia de la máquina, "la técnica asume hoy la totalidad de las actividades del hombre, y no solamente su actividad productora" (Ellul, 1960: 10). La importancia de la máquina está dada porque su presencia es sintomática. La máquina "ofrece el tipo ideal de la aplicación técnica [...] se puede decir que es técnica en estado puro" (ibídem). Pero lo realmente decisivo es que su presencia significa la aparición de un tipo de mirada y de consideración sobre lo humano. La máquina es un modo de interpretar el mundo de lo humano (Ortega y Gasset, 1997; Mumford,

1998; Ellul, 1960; Heidegger, 1984). Constituye un factor decisivo porque inaugura la visión maquinales desatando la tendencia a transformar en máquina todo aquello que no lo es aún. Establece así "un orden mecánico" (Ellul, 1960: 11) a partir del cual es necesario pensar la sociedad y sus acciones.

La técnica es la visión que nace aun antes que la máquina y la acompaña preparando su advenimiento. La técnica tuvo un largo período de preparación, en el sentido de "preparación cultural" de Lewis Mumford (1998: 26 ss.), en el que se gestaron actitudes, mentalidades e instrumentos. Por eso:

Para entender el papel dominante desempeñado por la técnica en la civilización moderna se debe explorar con detalle el período preliminar de la preparación ideológica y social. No debe explicarse simplemente la existencia de los nuevos instrumentos mecánicos: debe explicarse la cultura que estaba dispuesta para utilizarlos y aprovecharse de ellos de manera tan extensa. (Mumford, 1998: 22; mi subrayado)

La técnica "clarifica, ordena y racionaliza: realiza en los dominios abstractos lo que la máquina ha hecho en el dominio del trabajo" (Ellul, 1960:11). La técnica implica una visión, una manera de especificar actitudes, de imponer objetivos sociales, en definitiva, un modo social de pensar y hacer.

Si puede considerarse la máquina como una forma superior de destreza, la mecanización resultante de la técnica es la aplicación de esta forma superior a todos los campos extraños a la máquina, y podemos incluso decir que la técnica es precisamente característica allí donde la máquina no actúa. (Ellul, 1960: 12)

Aunque el tema de la técnica estuvo presente desde el comienzo del pensar —la tragedia griega da cuenta de ello—, es en la modernidad cuando se impone de forma avasallante en la sociedad, organizándolo todo a su alrededor: "Ningún hecho social, humano, espiritual, tiene tanta importancia como el hecho técnico en el mundo moderno" (Ellul, 1960: 9). Su presencia inunda toda la vida cotidiana del hombre contemporáneo, que lentamente hace de la reflexión sobre ella un área disciplinar específica.<sup>2</sup>

De todas maneras, esta consideración sobre la posición central que ocupan las técnicas en la sociedad moderna y contemporánea no significa una "reducción" de la sociedad o la cultura a sus técnicas, ni tampoco un uncausalismo determinista en la explicación del papel de la técnica en el nacimiento y el sostenimiento de la sociedad moderna. La centralidad de la técnica implica el análisis de la peculiaridad

2. Me refiero particularmente a la "filosofía de la técnica", aunque son muchas las disciplinas que han ampliado su capítulo referido a la técnica hasta convertirse en disciplina: historia y sociología de la técnica, por ejemplo. La expresión "filosofía de la técnica" fue acuñada por Ernst Kapp en 1877, pero la reflexión sobre la técnica moderna como tal se inicia hacia comienzo del siglo XX y aumenta significativamente en el último tercio del mismo siglo.

de la sociedad y la cultura moderna y contemporánea, en cuanto tienen en la técnica —esta técnica—<sup>3</sup> el centro de sus esfuerzos y proyectos colectivos.

Diferentes formas de acercarse al fenómeno técnico conllevan distintas aproximaciones a su investigación. Aquí considero la centralidad de la técnica desde sus significaciones puestas en juego *en y con* la creación de los procesos estructurantes de la sociedad. Por ello, la pregunta por el sentido y el significado social de la técnica constituye una indagación específica sobre el sentido y los significados de las dimensiones antropológicas del "decir" (lenguaje) y del "hacer" (praxis) de los seres humanos.

Ésta es una interrogación desde la sociedad y, en este sentido, desde el "exterior" del fenómeno técnico. El "material" para su análisis lo provee todo aquello que de ella habla para anunciarla, promocionarla y comentarla, fundamentalmente los discursos de los creadores y los promotores de las diferentes técnicas. En ellos la técnica se constituye en el sujeto y nombre de un modo de ver y de pronunciar una imagen y una palabra sobre la propia sociedad. Por eso, la pregunta por la técnica conduce a pensarla como una fuente de sentido para la historia y la sociedad. Sentido cuya interpretación considera la presencia de la técnica no sólo en la vida cotidiana sino también y, sobre todo, en la imaginación y en las esperanzas colectivas. La técnica moderna revela que tanto para la sociedad como para los individuos se ponen en juego significados de lo histórico-social como matrices y modelos de lo que vale la pena ser vivido como valioso.

La interpretación de la técnica como una técnica particular "correspondiente" a una sociedad concreta, la moderna occidental, implica pensarla en relación con las significaciones de la temporalidad asociadas a ella (Castoriadis, 1993, 2: 35 ss.). No sólo porque es desde éstas que el sentido de lo social es posible —sin historia no hay sociedad— sino porque la significación de la técnica moderna sólo puede ser entendida en relación con una "idea de progreso". En la modernidad el "progreso" y la "técnica" se encuentran mutuamente referidos. La convicción de que el progreso técnico conlleva progreso social generó acciones, conquistó la imaginación y otorgó esperanzas a la sociedad moderna. La abstracta idea de progreso de la humanidad se confirmó desde el siglo XIX con el perfeccionamiento de la máquina (Mumford, 1998: 201). El futuro de la sociedad y del individuo se tornó deseable y realizable por el esfuerzo del presente técnico de la sociedad. Así se hizo inteligible el tiempo social como historia.

En consecuencia, este análisis destaca los entrelazamientos de los sentidos temporales de la sociedad con los sentidos que justifican y dan lugar al hacer técnico. En la modernidad la temporalidad social y sus diversas significaciones se presentan interrelacionadas y atravesadas por las significaciones tecnológicas. Por ello la técnica resulta incomprensible sin su entramado con las significaciones de la

3. "Esta técnica", como resultará obvio, no tomamos como referencia una "técnica universal" o a toda técnica posible sino a la técnica moderna occidental, que "corresponde" a la sociedad de la que es institución concreta. De todas maneras, la técnica posible serviría para radicalizar la interrogación acerca de por qué no se institucionalizó, lo que sería otra manera de acercarse a la institución imaginaria de esta técnica y no otra.

temporalidad, fundamentalmente en su sentido cualitativo.<sup>4</sup> Esta relación entre técnica y temporalidad social será una matriz importante en la reflexión sobre las relaciones entre las nuevas tecnologías y el tiempo histórico contemporáneo como tiempo social de significación.<sup>5</sup>

## 2. La prefiguración de las máquinas

He destacado, con Mumford, el período de preparación histórica y cultural que supone el surgimiento de la máquina. Sin embargo, ahora me interesa reflexionar sobre lo que las máquinas (mencionaré en particular el reloj y el ferrocarril) prefiguran en la sociedad con su sola presencia. La presencia del aparato en la sociedad dirá algo sobre lo que la técnica es y significa para esa sociedad.

La historia de la máquina del tiempo –el reloj– ilustra ampliamente esta relación entre aparatos técnicos y significados del tiempo. Es muy conocida la tesis de Mumford (1998: 31) acerca de que “el reloj, no la máquina de vapor, es la máquina clave de la moderna edad industrial”. Efectivamente el aparato-reloj tuvo una indudable importancia en relación con el sistema de valores sociales de la era industrial. Algunas de sus características servirán para destacar su papel.

En primer lugar, el reloj “no es simplemente un medio para mantener la huella de las horas, sino también para la sincronización de las acciones de los hombres” (Mumford, 1998: 30). En este sentido, es heredero de la disciplina monástica y preparador de las técnicas contemporáneas de comunicación como los periódicos, la radio, la televisión y las nuevas tecnologías de la información.

En el reloj se cruzan los caminos de la historia del transporte y de la comunicación, que en la modernidad se separaron hasta el actual olvido de sus relaciones. En este cruce el reloj se muestra más que nunca como instrumento de medición del tiempo y máquina de sincronización social. La historia reciente muestra claramente el intrincado avance entre la creciente “velocidad” de los medios de transporte, por un lado, y el perfeccionamiento de los medios de medición del tiempo, por el otro. Barcos y primeros relojes mecánicos luego, tren y reloj mecánico de precisión, automóvil y relojes de bolsillo y luego de pulsera, aviones y relojes de alta precisión, viajes espaciales y de alta velocidad y relojes atómicos con capacidad de medir el nanosegundo.<sup>6</sup> El avance en la coordinación mundial de las perso-

4. Las diferencias entre las dimensiones cuantitativas y cualitativas del tiempo derivan de su comprensión como posibilidad de “medición” y “cuantificación” a través de diversos instrumentos o, por el contrario, como posibilidad de interpretación de sus distintos significados para una sociedad. El tiempo moderno, como se destacará más adelante, es el tiempo de la máquina y, en este sentido, su cualidad es la cantidad, cantidad que se vuelve *coacción* individual y social: “aprovecha el tiempo”, “vive la hora”, etc. (Elias, 1989).

5. Para una consideración de esta relación puede consultarse, por ejemplo, Cipolla (1998), Attali (1985), Rifkin (1989), Ramos Torre (1992), Barnett (2000).

6. La precisión del reloj pasó de un error de mil segundos por día hacia 1400 a diez segundos por día a mediados del siglo XVII y a 0,1 segundo por día en 1880. El reloj de cuarzo tiene una precisión

nas y las comunicaciones implicó una creciente normalización de las referencias temporales comunes a las que ya haré referencia.

La velocidad es la consigna del movimiento (Virilio, 1997a); el reloj, el instrumento que lo muestra. Pero el transporte pone de manifiesto algo más íntimo aún: el movimiento, la velocidad y la coordinación que interesan no son los de la máquina sino los de la sociedad. La coordinación técnica es coordinación social, y la técnica es materialización de la “solidaridad” –en el sentido sociológico– social:

Para el siglo XIX el reloj había proporcionado una tecnología de cohesión que resultó inseparable de la industria y el transporte, haciendo posible que toda una metrópoli actuase casi como un autómata. (McLuhan, 1972: 188)

Esta relación permite pensar en la función de los medios de comunicación como instrumentos de coordinación y velocidad de circulación social en la línea del reloj entendido como instrumento para “mostrar” y “comunicar” el tiempo. El propio vocabulario lo sugiere tanto en inglés (*watch* y *to watch*: mirar, observar, ver, vigilar) como en francés (*montre* y *montrer*: mostrar, señalar, enseñar). Y en general todas las denominaciones derivadas de *horologium* conservan desde su etimología de *logium*, derivado de *legein*, el significado de “contar” en sus dos sentidos de numerar y de narrar.<sup>7</sup> Sin embargo, no debe confundirse la actual idea de “medir el tiempo” con su significado para la Antigüedad. Los relojes de sol, de agua, los antiguos calendarios, no “numeraban” el tiempo. “Mostrar” y “narrar” el tiempo tenían como objetivo “seguir la marcha del tiempo” para adaptarse a los cambios periódicos del medio. Pero esta diferencia entre el moderno “medir” y el antiguo “seguir el tiempo” puede apreciarse mejor aclarando lo que significa *medir*.<sup>8</sup> Las antiguas medidas tenían un carácter funcional y significativo (Kula, 1980: 4 ss.). Las “cantidades” eran medidas en función de acciones concretas de la vida cotidiana y de acciones sagradas ligadas a la naturaleza. El surgimiento de la medida abstracta y convencional es un fenómeno moderno. Kula destaca que para los antiguos el inventor de las medidas fue Caín y que medir era sinónimo de pecar. Como escribe Flavio Josefo, citado por Kula, “habiendo inventado pesas y medidas, transformó aquella inocente y noble naturalidad con que vivía la gente mientras las desconocía en una vida plena de estafas” (ídem: 3). Lo común era la desconfianza hacia todo lo que fuera medir y contar (ídem: 17).

La consideración del reloj como *horologium* muestra la alianza entre *hora me-*

de casi 0,0001 segundo por día y el reloj atómico de cesio de casi 0,000001 segundos por día (Cipolla, 1998: 54).

7. Puede consultarse al respecto McLuhan (1972: 184-197), Attali (1985), Rifkin (1989), Mattelart (1995: 71 ss.).

8. Desde el punto de vista etimológico “medida” proviene de *mederi*, que significa “curar”, de cuyo origen vienen las palabras “moderación” y “meditación”. “Moderación” era una de las nociones griegas más importantes de la virtud y “meditación” se relaciona con la mente en estado de armónica medida (Najmanovich, en Bleichmar, 1994: 191).

*didada y hora comunicada* que se puede observar en la historia de las técnicas de comunicación del siglo XX. Desde 1924 la radio se vinculó con la información sobre la hora cuando la cadena británica BBC comenzó a transmitir las campanas del Big Ben, y con el teléfono, desde que en 1928 una rama del Observatorio de París queda encargada de dar la hora contribuyendo a especializar operadoras que sólo se encargan de ofrecer ese servicio. Este uso llevó a que en 1933 en París se realizara el primer empleo artificial de la voz humana (Attali, 1985: 210 ss.). Luego vinieron las computadoras<sup>9</sup> y últimamente internet con la nueva medida de tiempo, el *beat o tiempo de internet*,<sup>10</sup> inaugurada el 23 de octubre de 1998 a la hora cero, iniciativa llevada a cabo por una empresa privada de relojes (Swatch) en colaboración con Nicholas Negroponte del MIT. En todos los casos la relación entre técnicas de sincronización y coordinación –reloj y medios de comunicación– se refuerza con el aumento de la precisión y la consiguiente consideración del reloj como modelo de “máquina automática precisa”.

En segundo lugar, el reloj es una máquina omnipresente. Tanto en lugares públicos como en la vida privada está presente de innumerables maneras. Dos relojes son tal vez emblemáticos en este sentido. El primero es el reloj despertador, el aparato más cercano al ser humano mientras duerme. Nunca descansa y así es el testigo del dormir y del soñar. Contando las horas llama a la vida de la vigilia al ser humano y así se convierte en el primer sonido e información que escucha. La otra máquina emblemática es el reloj de pulsera, popularizado casi dos décadas después de la Primera Guerra Mundial en la que, por primera vez, había sido entregado a los soldados como parte del uniforme militar (Barnett, 2000: 148-150). Formando parte de una pulsera y ceñido a la muñeca, constituye una auténtica prótesis corporal. Por su eficacia reguladora se convierte en sucesora de los objetos mágicos (talismanes, collares, pulseras, etc.) llevados sobre el cuerpo humano. Por su dimensión estética, implica adorno y distinción social. Este reloj marca el tiempo desde el lugar donde puede medirse el pulso corporal, recordando el pulso social en el que el individuo está inmerso. Ambos relojes –despertador y pulsera– destacan su presencia en la vida cotidiana y se convierten en un punto de cruce de la temporalidad y la significación por una parte, y de la vida del individuo y de la sociedad, por la otra.

En tercer lugar, el reloj es además “el primer objeto industrial que se produce en gran número para el consumo masivo” (Attali, 1985: 163) y uno de los primeros que sólo podía ser poseído por dinero (idem: 165). Después de él la técnica será técnica para el consumo y debe añadir a sus características técnicas de funcionalidad las particularidades propias de una mercancía. La industria de la relojería es, además, la que descubre con el reloj la producción de la demanda por la oferta (idem: 164), un dinamismo económico fundamental en el capitalismo que será par-

9. Como ejemplo cabe recordar que la empresa IBM nació como International Time Recording Company y que durante la primeros decenios del siglo XX fabricaba relojes de fichar (Barnett, 2000: 148).

10. Véase Newton. *Revista mensual de ciencia y cultura*, año 2, N° 9, enero de 1999, p. 120. También Suplemento “DigiTalCual”, *El País*, Madrid, 8 de marzo de 1999.

ticularmente importante en la producción de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

Importa destacar que con la “máquina del tiempo” nace el “tiempo de las máquinas” (Attali, 1985: 169), no en el sentido de que el reloj sea su causa sino su preparación y materialización. En el tiempo de las máquinas se trata de regular el ciclo de la producción convirtiendo el tiempo en valor. La precisión se convertirá en “dinero” e impondrá la velocidad como valor. Producir más es ganar tiempo y esto es ganar dinero. La consigna judeo-cristiana de aprovechar el tiempo ya no se fundamenta en la expresión medieval “el tiempo fluye y se escapa” sino en la moderna “el tiempo es dinero”.

Adam Smith, David Ricardo y Karl Marx calculan el valor de las cosas a partir del tiempo de trabajo contenido en ellas. Este proceso culmina con la división del trabajo y la cadena de producción científicamente organizada por el taylorismo con su precisa medición de los tiempos y las tareas, cuestión en la que estaban de acuerdo tanto el fordismo como el comunismo.<sup>11</sup>

Hacia finales del siglo XIX se hace necesario una coordinación mundial a través de la organización internacional del tiempo, unificación mundial de la hora que comenzó con las necesidades del transporte marítimo y luego el transporte terrestre, particularmente, por la decisión de los ferrocarriles norteamericanos de unificar sus horarios. El resultado fue la elección de la referencia del Observatorio de Greenwich a partir de 1883 (Attali, 1985: 206 ss.; Barnett, 2000: 137 ss.). Por eso se puede decir que “*la historia de los dos últimos siglos es la de un movimiento constante hacia la normalización de las referencias temporales*” (Zerubabel, 1992: 391).

El proceso culmina hoy con las “jornadas productivas mundiales”, en las que es posible trabajar las veinticuatro horas del día alrededor del mundo con oficinas en Los Ángeles, Londres y Tokio. Además de la hora internet, que puede interpretarse como un intento de profundización de la unificación horaria mundial con máxima independencia del ciclo de la naturaleza porque no necesita contar con ciclos diurnos al “eliminar” los usos horarios y las fronteras geográficas. Ambas acciones permiten una “vida global” a través de la comunicación permanente e instantánea.

Si el ejemplo del reloj muestra algo de las relaciones entre la técnica moderna y la temporalidad social, su conexión con el ferrocarril ilustra más claramente aún la importancia de estas técnicas para la comprensión de los medios de comunicación.

La relación entre el ferrocarril y el reloj constituye el símbolo del optimismo, la euforia y el entusiasmo por el avance social del siglo XIX. El tren y la locomotora materializan la “realidad” de la confianza y de la fe en el progreso. El ferrocarril era la delantera del progreso y la civilización. Integraba los territorios, transportaba velozmente y coordinaba pueblos enteros. Pero lo más importante es que “el tren físico y el tren metafísico se funden en las imágenes de la fantasía social” (Heller, 1999: 286).

11. Para una evaluación de las relaciones entre la fábrica y el tiempo, véase Coriat (2000).

El conjunto formado por el ferrocarril, la locomotora y la estación de tren presidida por el reloj y comunicada con el telégrafo manifiesta las características de la civilización técnica. Las estaciones de ferrocarril del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX “se caracterizaban por un fuerte contraste entre la disposición funcional del complejo edilicio y la fachada esplendorosa” (Heller, 1999: 288). Su fachada cubre el desorden y la fealdad, pero muestra la vivacidad de la muchedumbre. Frente a la estación, en el otro extremo, “la ciudad portuaria sin ley [...] se mostraba como realmente era: pintoresca, peligrosa, bulliciosa y sucia” (ibídem). Esta diferencia entre la arquitectura de la ciudad portuaria y la estación de ferrocarril destaca la especificidad del tren:

La estación de ferrocarril está ubicada en la ciudad. Media entre la ciudad y el tren, entre lo tradicional y lo nuevo, entre el *topos* y el *eutópos*, entre el pasado y el futuro. La fachada mira hacia la tradición, el pasado y el hábitat. (Heller, 1999: 290)

El reloj de la torre de control de la estación la convierte en un edificio importante para dominar el tiempo. Se asemeja al reloj de la torre de la iglesia, pero el parecido es externo puesto que en su interior la estación de ferrocarril se mueve por la función y la máquina:

La estación es el espacio donde se experimentan las técnicas para manejar a las muchedumbres urbanas. Es el primer lugar público en el que se institucionalizan las divisiones sociales con la asignación de zonas distintas a cada clase social. (Attali, 1985: 204)

A diferencia de la fantasía naviera que culminaba en el deseo del regreso, el tren simbolizaba el viaje como progreso. “Los modernos [...] sueñan con la partida. Si regresan, cosa que aún podrían hacer, regresan como fracasados: de manera alternativa, pueden despedirse del sueño del gran tren del progreso” (Heller, 1999: 291). Según Heller “un concepto cíclico de la historia domina en la metafísica del puerto. Cada viaje es una aventura, una historia por sí misma”, y continúa: “La metafísica del tren es la metafísica de la historia lineal” (ídem: 293). El tren, como la historia, avanza hacia el futuro tirado por la locomotora.

Desde mediados del siglo XIX en adelante, y de manera creciente, las imágenes del tren, el ferrocarril, la locomotora, la estación de ferrocarril, los rieles, los viaductos, el túnel y el mismo viaje en tren llegaron a ser contenidos de sueños en su condición de portadores y manifestaciones de anhelos y deseos inconscientes. (Heller, 1999: 287)

Pero también era el tren el que conducía a Auschwitz y su estación de ferrocarril y también el que llevaba a Siberia —al “archipiélago Gulag”—, destruyendo así las imágenes del tren como vehículo de la historia.<sup>12</sup>

12. Sin embargo, la metáfora del tren sigue estando en nuestra sociedad. Un ejemplo: el libro de

Junto al reloj y a las líneas férreas se desarrolló el telégrafo eléctrico.<sup>13</sup> No es suficiente que el tren llegue a hora, es necesario también que esté coordinado con precisión. El telégrafo eléctrico permitió “unificar los horarios de las grandes ciudades casi al segundo” (Attali, 1985: 203). Y el culto a la exactitud combinó la partida y la llegada “a hora” con la necesidad de coordinación entre las diferentes ciudades de una misma trayectoria. “El ferrocarril impulsa entonces a simplificar las horas legales, tanto en el interior de un país como entre los países, mediante el establecimiento de una hora de referencia” (ídem: 207). Esto es lo que conduce finalmente a la unificación global de la hora que participa de la ambición racionalista moderna de unificación del mundo a partir y través de sus medidas.<sup>14</sup> La “globalización” significa la culminación de este proceso.

### 3. Interpretaciones de la técnica

En su materialidad las máquinas prefiguran una técnica concreta en relación con una sociedad particular. La técnica integra la máquina a la sociedad y la sociedad a sus máquinas. La técnica es el punto donde se relacionan máquina y sociedad, sociedad y hacer técnico. Y así lo pone de manifiesto la conjunción histórica entre el reloj, el ferrocarril y el telégrafo eléctrico.

La influencia de la técnica moderna condujo la reflexión sobre ella hacia varios rumbos. De ellos y en relación con nuestro interés aquí conviene destacar dos. El primero señala la importancia de la técnica como un nuevo estadio de la civilización que hace necesario y urgente reflexionar acerca de cómo la humanidad debe enfrentar este momento. José Ortega y Gasset, Lewis Mumford, Jacques Ellul y Martin Heidegger constituyen claros ejemplos de esta orientación. La segunda línea de reflexión consiste en la posibilidad de interpretar la técnica como un fenómeno social, es decir, como materialización y síntoma de la sociedad contemporánea. Es el camino de los pensadores de la escuela de Francfort (Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas) y Cornelius Castoriadis. Aunque presentaré ambas líneas por separado, se demostrará que estas interpretaciones se complementan y se necesitan mutuamente desde una consideración de la técnica *en* la sociedad y de la sociedad *patente en* su técnica.

Cooper y Layard (2003), que es un conjunto de análisis del futuro desde las ciencias sociales (no es de publicidad, ni promociona nada). La ilustración de cubierta es una fotografía de dos pares de vías que se pierden en el horizonte: ¡hasta los análisis sociales actuales se venden con el imaginario del tren!

13. Sobre el lugar del telégrafo eléctrico en la historia de la comunicación, véase Flichy (1991: 60-78).

14. Sistema métrico decimal, cartografía, transportes, redes eléctricas, medios de comunicación... sucesivamente la homogenización y la normalización irán permitiendo concretar la solidaridad universal soñada desde san Agustín hasta llegar a las ilusiones de los promotores universitarios de las nuevas tecnologías y sus ideas de, por ejemplo, una “mente o conciencia mundial”.



*La humanidad ante la técnica*

Entre los diferentes pensadores existe un gran consenso en que la técnica moderna y sus materializaciones contemporáneas tienen una significación tal que llevan a la humanidad a enfrentarse con su propio destino. Por ello, es necesario considerarla desde sus significados. Destacaré tres: su especificidad moderna, sus características particulares y su *amenaza* para la humanidad.

En primer lugar, hay que afirmar que "técnica" es técnica moderna. Aunque "el hombre empieza cuando empieza la técnica" (Ortega y Gasset, 1997: 38), los principales intérpretes de la técnica distinguen históricamente la técnica moderna respecto de otras anteriores para pensar en su especificidad y su significado. Según Ellul (1960: 136; véase p. 78), dadas las características de la técnica moderna se puede "afirmar con certeza que no hay ninguna medida común entre la técnica de hoy y la de ayer". Éste es el camino emprendido por Ortega y Gasset, Mumford, Ellul y Heidegger. Para el primero, la técnica moderna surge hacia 1600 y no por casualidad, sino "cuando en su pensamiento teórico del mundo llegó el hombre a entenderlo como una máquina. La técnica moderna enlaza con Galileo, Descartes, Huygens; en suma, con los creadores de la interpretación mecánica del universo" (Ortega y Gasset, 1997: 38). Debemos afirmar, entonces, que *los aparatos tecnológicos fueron y son posibles, ante todo, como objetos que se erigen en un espacio previo a su aparición abierto por la "interpretación mecánica del universo" y no como una simple respuesta a problemas prácticos del hombre*. Un nuevo modo de ver el mundo permite la aparición de la racionalidad científica que hace que la ciencia se convierta en la condición de posibilidad de la técnica.<sup>15</sup>

La mecanización de la visión del mundo permite la mecánica de la vida social, cuando "no es el utensilio el que auxilia al hombre, sino al revés: el hombre queda reducido a auxiliar de la máquina" (Ortega y Gasset, 1997: 60). Un auxiliar que con el "progreso técnico" "no tendrá que guiar ni mover la máquina, pues bastará con que la vigile y la repare cuando se averíe" (Ellul, 1960: 127). Ya antes Marx y Engels (2001: 30) habían escrito que el "creciente empleo de máquinas" hacía del obrero "un simple apéndice de la máquina" al que "sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje". En el mismo sentido se expresa Mumford:

El obrero desempeña en ellas [las fábricas] una parte cada vez menor: perdura como un pastor de máquinas. (Mumford, 1998: 297)

Heidegger (1984: 23) también se enfrenta al estudio de la técnica destacando especialmente la moderna. Para el filósofo, la técnica es, en su esencia, un modo de la verdad, del desocultar. La técnica moderna se caracteriza por un *desocultar provocador* que exige a la naturaleza la liberación de energías (Heidegger 1984: 80-81). En este sentido la técnica moderna que "se desarrolló primeramente en el

15. Por el contrario, en la situación actual la técnica se ha convertido en la condición de posibilidad de la ciencia (Queraltó, 2003).

siglo XVII, y además en Europa y sólo en ella [...] no es simple hacer humano" ni un puro instrumento, es "lo dispuesto" en tanto perteneciente al destino del desocultamiento; se trata de lo "dispuesto pro-vocante" que vela por el desocultar en cuanto tal. Por ello, para Heidegger, las fases anteriores de la técnica "dicen otra cosa que lo que se dice frecuentemente: que la técnica es el destino de nuestra época; donde destino mienta: lo fatal de un curso inalterable" (ídem: 94).

En la interpretación de Heidegger la técnica es la significación que destina y provoca al hombre y al mundo. Y, como para Ortega y Gasset, lo que comienza siendo obra del hombre culmina obrando sobre el hombre. La máquina creada por el hombre lo maquiniza. Lo que el hombre destina se convierte en su destino y en el destino de su mundo. La autonomización de la técnica implica, a su vez, la autonomización de las significaciones sociales, tanto de las que se refieren a los significados de las tecnologías como de la sociedad.

Aunque ambos, Ortega y Gasset y Heidegger, coinciden en estudiar la técnica moderna, sus reflexiones tienen consecuencias diferentes en el contexto de sus respectivas filosofías. Para el primero la interrogación por la técnica surge de la preocupación. La técnica es para él un tema de gran importancia y al que hay que dedicar esfuerzo para esclarecerla. Se trata de ver en la técnica aquello que brota en el ámbito de la vida humana entendida, al modo orteguiano, como realidad radical. Para Heidegger la pregunta por la técnica es consecuencia de la pregunta por el ser.<sup>16</sup> Por lo tanto, se inscribe dentro del proyecto ontológico de su reflexión. La cuestión de la técnica es parte de la metafísica; una metafísica, la occidental, que se consume en la metafísica de la voluntad de poder y ésta, en la visión técnica del mundo. Es decir, la técnica es el máximo oscurecimiento del ser por parte del hombre. En el mundo configurado técnicamente se olvida el ser para luego olvidar el olvido. Entonces la ausencia del ser no es experimentada como tal sino, por el contrario, como una liberación y un enriquecimiento. La técnica es, en su esencia, un destino de esa historia del ser que se llama *metafísica*.

También es necesario señalar que en tanto "modo del desocultar provocador" y "manera de interpretar el universo", la técnica moderna tiene algunas características específicas. Quien mejor las ha retratado es Jacques Ellul (1960: 78), que en la línea de lo sostenido por Ortega y Gasset y por Heidegger destaca la técnica moderna porque "se extiende a todos los dominios y abarca toda la actividad y todas las actividades del hombre". Su extensión implica la expansión de dos de sus notas distintivas esenciales y más evidentes: la racionalidad y la artificialidad, la primera entendida como la tendencia a someter todo —pero especialmente la espontaneidad y la irracionalidad— a su dominio; la segunda, como la tendencia del dominio técnico a absorber y dominar el medio natural.

Para Ellul (1960: 80 ss.) hay otras importantes características que por su relevancia conviene recordar en este punto: "El *automatismo*, el *autocrecimiento*, la *indivisibilidad*, el *universalismo*, la *autonomía*". El *automatismo de la elección*

16. Es significativo que "La pregunta por la técnica" (1954) es el primer trabajo de tres que Heidegger titula "La pregunta por...". Los otros dos son "La pregunta por el ser" (1955) y "La pregunta por la cosa" (1967) (Mitcham, 1989: 66 ss.).

*técnica* se refiere a que la orientación y la elección de técnicas se efectúan por sí solas con independencia de cualquier necesidad humana. *La técnica es "el mejor medio" pero, ¿para qué fines?* Para los fines que la propia técnica impone a través de la elección de procedimientos que no responden a la necesidad sino a la consigna de "más reciente, más eficaz, más técnico" (ídem: 81). Ante esto parece que la sociedad renuncia a intervenir y aparece como desposeída de la capacidad de elección. Si esto es verdad en el interior de la propia técnica, al salir de sus dominios se observa su "carácter exclusivo": frente a otros procedimientos siempre triunfa el técnico.

El *autocrecimiento* de la técnica se refiere a que su transformación y su progreso se realizan casi sin intervención decisiva del hombre convencido de sus calidades:

Podría decirse, además, que todos los hombres de nuestro tiempo están de tal manera apasionados por la técnica, de tal modo seguros de su superioridad, de tal manera sumergidos en el medio técnico que todos ellos, sin excepción, están orientados hacia el progreso técnico, que en él trabajan todos, que en cualquier oficio todos buscan perfeccionamientos técnicos, y que la técnica progresa en realidad a consecuencia de este esfuerzo común. (Ellul, 1960: 85)

El automatismo responde así a dos "leyes" del progreso técnico: el progreso técnico es "irreversible" y éste se efectúa según una "progresión geométrica".<sup>17</sup>

Una situación técnica determina la siguiente y no hay razones para detenerse. En este sentido el progreso técnico es "imprevisible", ya que no puede saberse donde va a producirse un invento técnico nuevo. *La técnica se engendra a sí misma como una "fuerza ciega"*. Y el hombre desempeña un papel cada vez menos importante en su evolución. Son las leyes internas de la técnica las que gobiernan las acciones parceladas de los hombres:

La técnica se organiza como un mundo cerrado. Utiliza lo que la generalidad de los hombres no conocen. Hasta descansa sobre su ignorancia. [...] El hombre no tiene ya necesidad de conocer la civilización para utilizar los instrumentos técnicos. Y ningún técnico domina ya el conjunto. (Ellul, 1960: 92)

La tercera característica es que el fenómeno técnico forma un *todo indivisible*. Frente a la idea que afirma que "lo malo no es la técnica sino el uso que el hombre hace de ella", Ellul sostiene que se confunde máquina con técnica. Una determinada máquina puede ser usada para bien o para mal. Pero la técnica en su conjunto no acepta una orientación moral, es decir, no técnica. La técnica no soporta enjui-

17. La "ley de Moore" es una aplicación concreta de este principio. Gordon Moore, fundador de INTEL, afirmó en 1965 que los procesadores de las computadoras duplicarían su capacidad cada dieciocho meses.

ciamiento moral. No desarrolla un fin sino que se desarrolla de manera casual. Es un "fenómeno ciego para lo por venir, en un dominio presidido por la casualidad integral" (Ellul, 1960: 95). Y esto es porque la técnica es fundamentalmente un uso, es el mejor modo de hacer una cosa:

La técnica es un medio, con una regla de juego, una manera de servirse de ella, manera única, que no depende de nuestra elección porque no nos serviría para nada la máquina o la organización si no las utilizáramos como es debido. (Ellul, 1960: 95)

Para Ellul (1960: 96) no existe diferencia entre la técnica y su uso, y por ello afirma que "el hombre está colocado ante una elección exclusiva: utilizar la técnica según reglas técnicas, o no utilizarla en absoluto". Esto conduce a la "ley principal de nuestra época": "*Todo lo que es técnica sin distinción de bien o mal, se utiliza necesariamente cuando se dispone de ello*" (ídem: 97; mi subrayado). "El instrumento tiene tendencia a aplicarse en todas partes donde pueda ser aplicado; funciona porque existe, sin discriminación" (ídem: 98). De ahí que la técnica exija que su uso se haga extensivo a toda la sociedad aun siendo imposible prever todas las consecuencias.

La cuarta característica es el *universalismo técnico*. En un sentido geográfico, la técnica identifica su campo de acción con el mundo. La globalización está figurada como su horizonte "natural". A través de la guerra y del comercio las diversas sociedades y civilizaciones son concebidas como puntos dentro de la trayectoria del progreso técnico. La técnica prepara su ambiente donde no lo encuentra, y destruye civilizaciones si es necesario. En este sentido, "la técnica no puede ser sino totalitaria" (Ellul, 1960: 117). Y el

...totalitarismo se extiende a cuanto se relaciona con ella, aunque a primera vista se halle muy lejos de su organización. Cuando la técnica fija un método, lo somete todo: respecto de ella, no hay objetos ni situaciones neutrales. (Ellul, 1960: 118)

La técnica antigua pertenecía a una civilización, la moderna engloba a la civilización entera. Por ello es correcto hablar de "civilización técnica": "La técnica es ella misma civilización" (Ellul, 1960: 122). Toda actividad humana se convierte en una parte de ella.

La técnica es universal también en un segundo sentido, en tanto crea vínculos entre los hombres. "Todos los que actúan siguiendo la misma técnica, están ligados entre sí por una tácita fraternidad" (Ellul, 1960: 123), fraternidad que deriva de un mismo uso y una misma actitud ante la realidad. El conocimiento de la técnica es suficiente para prever lo que harán los otros, ella es un lazo entre los hombres: "Ella es, para la vida y para la muerte, el lenguaje universal, que suple todas las deficiencias y separaciones, y esto da la razón profunda del gran impulso de la técnica hacia lo universal" (ídem: 124). En este sentido, las técnicas de comunicación se convertirán en la segunda mitad del siglo XX en el paradigma y en el símbolo de la civilización técnica.

La última característica de la técnica según Ellul es su *autonomía* en relación con la economía, la política y la moral. "Es por obra de la técnica que se ha llegado a establecer el gran principio: cada uno en su campo" (Ellul, 1960: 125). Es un poder independiente de todo juicio, sobre todo moral. Pero el dominio donde mejor se manifiesta la autonomía es su relación con el hombre. No sólo por su característica de autocrecimiento ya destacada, sino fundamentalmente porque "tiene por objeto eliminar toda variabilidad y elasticidad humana" (ídem: 126) por constituirse ella misma en un medio para obtener matemáticamente un resultado. Ante ella el hombre aparece como una fuente de error y de imprevisión.

La técnica es independiente del hombre porque está sometida a la ley de la rapidez y la coordinación y, por lo tanto, al tiempo del reloj. Independencia por la que el ser humano es conducido hacia una alianza con la técnica en la que el hombre es el trabajado por la técnica para su adaptación: las diferentes máquinas requieren diversas aptitudes y actitudes que el hombre debe tener y aprender:

Toda conciencia está obligada hoy a tomar una decisión respecto de la técnica. El que pretende escapar a ella es un hipócrita o un inconsciente. Así, la autonomía de la técnica impide hoy al hombre elegir su destino. [...] Y si no puede decidir su destino, tampoco el hombre de hoy puede elegir sus medios. (Ellul, 1960: 131-132)

Como primera consecuencia de la autonomía, la técnica es una

...potencia dotada de fuerza propia, que desvía, con arreglo a su sentido específico, las voluntades que la utilizan y los fines que se le proponen [...] si se utiliza la técnica, hay que aceptar su especificidad, la autonomía de sus fines, la totalidad de sus reglas; nuestros deseos y aspiraciones no pueden cambiar nada de esto. (Ellul, 1960: 132)

Otra consecuencia es "convertir la técnica en sacrílega y sagrada a la vez" (Ellul, 1960: 132). La técnica desposee y desacraliza el mundo en el que el hombre vive, transformando las cosas en medios. "Sólo tiene un papel: esquilmar, poner en claro, utilizar racionalizando" (ídem: 133). Sin embargo, ella misma aparece como sagrada: "En el mundo actual, el misterio esencial es la técnica" (ídem: 134). Y esta característica la pone en relación directa con la percepción de la magia. Como ella, la máquina despierta admiración y terror; frente a ella siempre queda la sensación de un milagro. La técnica es sagrada porque es la expresión del poder del hombre, poder sin el cual estaría solo, pobre y desnudo.

En tercer lugar, hay que señalar su significado de *amenaza* para la humanidad. La técnica es considerada por esta filosofía de la técnica<sup>18</sup> como un peligro

18. He dejado fuera de esta reflexión la llamada "filosofía de la tecnología ingenieril" (Mitcham, 1989: 21 ss.) de Ernst Kapp, P.K. Engelmeier o Friedrich Dessauer, que estudia el fenómeno de la técnica "desde dentro" y considera la forma técnica como un modelo para entender otros tipos de pensamiento y de acción humana.

para la humanidad. Peligro que es más acuciante aún por su *naturalización* en la vida social. Si para Heidegger la técnica es un modo de la verdad —el desocultar provocador—, el verdadero peligro de la técnica es la ausencia de la interrogación y, con ello, del pensamiento:

La amenaza no le viene al hombre principalmente de que las máquinas y aparatos de la técnica puedan actuar quizá de modo mortífero. La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre. El dominio de lo dis-puesto amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento (la llamada) de una verdad más inicial. (Heidegger, 1984: 97)

Esta verdad "más inicial" es la que desde el origen entendió *techné* en su relación con *poiesis* como técnica y como arte. Arte en el sentido de "desocultar que produce la verdad en el brillo que aparece" (Heidegger, 1984: 105). Así para Heidegger la pregunta por la técnica conduce a la conciencia de su "peligro" pero por ello mismo a la consideración de la "salvación": "La esencia de la técnica es ambigua en un sentido elevado. Tal ambigüedad se indica en lo misterioso de todo desocultamiento, esto es, de la verdad. [...] Si miramos la ambigua esencia de la técnica, entonces veremos la constelación, marcha estelar de lo misterioso" (ídem: 103-104). En esta constelación acontece el desocultar y ocultar. Frente a ello sólo cabe la "serenidad para con las cosas y apertura al misterio" (Heidegger, 1989: 28).<sup>19</sup> *Serenidad* como uso de los "objetos técnicos" de forma apropiada y manteniéndose tan libre de ellos que en todo momento sea posible desembarazarse de ellos. Un

...dejar que los objetos técnicos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir "sí" al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles "no" en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que nos dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia. (Heidegger, 1989: 26-27)

*Apertura al misterio* es el nombre de la actitud "por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico" (Heidegger, 1989: 28). Para que estas actitudes sean posibles es necesario el pensar no en el sentido del "pensar calculador", sino como "reflexión meditativa" (ídem: 18-19). La reflexión meditativa revela que

...lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es [...] que aún no logremos

19. Sobre la traducción de la palabra *Gelassenheit* (serenidad, desprendimiento, desasimiento) véase "Advertencia" del traductor de Heidegger (1989: 7-11).

enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época. (Heidegger, 1989: 25)

Serenidad ante las cosas y apertura al misterio sabiendo que “ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época” (Heidegger, 1989: 25). Pero que sin embargo el “gran peligro” reside en la ausencia de pensamiento, “en la indiferencia hacia el pensar reflexivo”, porque estas actitudes “no caen del cielo”, “no a-caecen fortuitamente”, “ambas sólo crecen desde un pensar incesante y vigoroso” (ídem: 29).

Cuanto más nos acerquemos al peligro, tanto más claramente comienza a destellar el camino hacia lo salvador, tanto más preguntadores llegamos a ser. Pues el preguntar es la devoción del pensar. (Heidegger, 1984: 107)

Para Heidegger la “salvación” es posible siempre y cuando se luche activamente en contra de la ausencia de pensamiento y de reflexión. Esta ausencia da lugar a la naturalización de los objetos culturales.

\* \* \*

El acercamiento a la significación de la técnica a través de su condición moderna, de sus características específicas y de su potencial peligro remite a la dimensión imaginaria de la técnica moderna. Imaginario en un sentido radical como lo “sin fondo”, la manifestación de la falta de fundamento, el marco de irracionalidad de la racionalidad y la constitución de un mundo de medios sin fines. Lo imaginario, en este sentido, permite interpretar a la técnica como un núcleo central del imaginario contemporáneo.

Una de las consecuencias es que la técnica, el sistema técnico, pone de manifiesto su propia ceguera para los fines y las consecuencias de sus intervenciones. En primer lugar, la técnica aparece como el mejor medio para un fin desconocido e incognoscible en sí mismo y, en segundo lugar, su dinamismo como progresivo, irreversible y de progresión geométrica. *La técnica es un espacio de causalidad presidida y enmarcada por la casualidad.* Su sola existencia la pone en funcionamiento y desata así una fuerza que impide al hombre elegir su destino en tanto ella misma se erige en su destino. Tras la faz de la objetividad técnica aparece el “secreto dominio de la mentira, aquel en que el hombre no se reconoce ya a sí mismo a causa de los instrumentos que emplea” (Ellul, 1960: 137).

Otra consecuencia de la lectura de las dimensiones imaginarias de la técnica es la consideración de las relaciones de la técnica con los sueños y las esperanzas colectivos. La eficacia técnica colonizó el alma humana haciéndola fantasear con la posibilidad real del dominio y el poder siempre deseado. Esto supone pasar por alto y olvidar que el requisito para que tal poder sea posible es la obediencia del hombre a la máquina a través de su adaptación a lo técnico. Con sus avances, la técnica promete progreso y mejora, pero para ello exige que el ser humano se convierta en pastor de la máquina. El mundo de lo humano se hace técnico a través de

la presencia de las máquinas y, sobre todo, de las promesas y creencias asociadas a ella.

### *La técnica en el “todo social”*

En un segundo sentido, la reflexión considera la técnica en su relevancia y significación para la sociedad moderna y contemporánea desde una perspectiva más sociológica a fin de comprenderla como materialización de las significaciones centrales de la sociedad.

#### A. “SUMERGIR” LA TÉCNICA EN LA SOCIEDAD

En esta interpretación se trata, en primer lugar, de *sumergir* la técnica en el todo social para estudiar su significación para la sociedad en la cual está inserta como un conjunto de procesos sociales de producción, circulación, apropiación y uso de aparatos e instrumentos. Así la técnica luce como un tipo de acción humana histórico-social y, por ello, se trata de reflexionar sobre los procesos histórico-sociales como elementos constitutivos de los propios aparatos de la misma manera como lo son sus partes mecánicas y físicas.

La técnica es una acción *-praxis-* tramada tanto por procesos materiales como por procesos de sentido. Tal como aparece en la modernidad, no es concebible sin un sentido que, en ella y a través de ella, afirme una palabra y una orientación sobre el mundo social. Ciertamente es posible la producción aislada de aparatos e instrumentos eficaces, pero no de la técnica como *sistema técnico* en el sentido contemporáneo al que me vengo refiriendo. Porque de lo que se trata aquí es de un *sistema técnico* que organiza y es organizado por lo social.

En este sentido plantea Mumford (1998: 128) la especificidad de la técnica moderna en interrelación con la historia, destacando “tres fases sucesivas pero que se superponen y se interpenetran: eotécnica, paleotécnica y neotécnica”.<sup>20</sup> Más allá de la discusión sobre el valor de la concreta distinción de las fases, es importante señalar que no están definidas únicamente por un tipo de aparato particular, sino por el “complejo tecnológico” que conforman. Y “complejo tecnológico” significa

...que cada fase tiene su origen en ciertas regiones determinadas y tiende a emplear ciertos recursos y materias primas especiales. Cada fase tiene sus medios específicos de utilización y generación de la energía, y sus formas especiales de producción. Finalmente cada fase pone en existencia unos tipos particulares de trabajadores, los adiestra en forma particular, desarrolla ciertas aptitudes y se opone a otras, recurre a ciertos aspectos de la herencia social y los desarrolla aun. (Mumford, 1998: 128-129)

20. Esta periodización proviene de Patrick Geddes y, a su vez, de Piotr Kropotkin (Mattelart, 2000: 222).

Por ello, para Mumford, el sentido de la técnica hace referencia al "complejo tecnológico y social" o "máquina social" donde se dan las condiciones para la creación de aparatos que moldean unos tipos de hombres y sociedades específicas en cada época. En el contexto del complejo social o "todo social" es necesario pensar las significaciones de la técnica.

Ciertamente las técnicas pueden nacer de la invención solitaria o grupal, en una gran empresa o en el mítico "garaje originario",<sup>21</sup> pero no pueden ser producidas ni circular, ser apropiadas y usadas, sino es por su "invención social". Esta invención o creación social se presenta a sí misma a través de discursos legitimadores como respuesta a "necesidades". Como si la aparición de tecnologías estuviera "determinada" por unas "necesidades" sociales o individuales previas. Sin embargo, la creación sólo se entiende si se postula la *imaginación creativa*, de lo contrario, se está pensando en términos de pura determinación y funcionalidad. En este sentido, y de acuerdo con lo dicho, la interpretación de la técnica moderna como acción creativa y, por lo tanto, con la marca de la indeterminación, implica afirmar la "imaginación radical" del individuo y el "imaginario social". Sólo desde lo imaginario es posible la inventiva y la creatividad de lo "nuevo", y sólo desde él cabe una interpretación adecuada.

Las filosofías de la técnica rechazan la idea de una pura instrumentalidad de los aparatos técnicos. Este rechazo crítico, opina Castoriadis (1973: 805), se desliza hacia posiciones que consideran la técnica como un factor absolutamente autónomo, una visión que la sustrae del ámbito del *hacer* e impide verla como una expresión de la orientación de conjunto de la sociedad contemporánea. Pretendo que la pregunta por la técnica no lleve hacia una reflexión abstracta que despoje el hacer técnico del momento decisivo del mundo humano: el hacer histórico-social.<sup>22</sup> La técnica, para Castoriadis, remite al único hacer que merece tal nombre para él, el hacer creador.<sup>23</sup> Este hacer es *praxis poética*, es acción creadora que supone la capacidad de creación de lo radicalmente nuevo, de lo que no estaba ahí con anterioridad. El hacer, como el decir, son dimensiones antropológicas fundamentales del individuo y de lo histórico-social. En el hacer se condensan las significaciones imaginarias que lo hacen posible. La técnica supone como condición de posibilidad un hacer que condense el magma de significaciones sociales desde el que ha sido creada. Por ello Castoriadis se interroga:

¿Cómo podría uno separar las significaciones del mundo poseído por una sociedad, su "orientación" y sus "valores", de lo que es para ella el *hacer eficaz*, disociar la organización que ella impone al mundo de la encarnación más próxima de esta organización: su instrumentación en los procedimientos canónicos de este hacer? (Castoriadis, 1973: 806)

21. Referencia al "garaje" desde donde se afirma han salido las empresas de informática que comenzaron con el "ingenio y la pasión juvenil". También conjuntos musicales famosos comenzaron ensayando su música en un garaje.

22. Esta "pretensión" es parte de "mi imaginario", que ya señalé.

23. Jürgen Habermas (1989: 388) ha criticado este concepto en su relación con el "ser autónomo"

Castoriadis insiste en que una cosa es afirmar la imposibilidad de pensar las relaciones entre la "orientación/valores" y el "hacer eficaz", como una dependencia causal (simple o compleja) (Merton, 1970: 454 ss.), y otra es olvidar que en ambos términos se experimenta, en niveles diferentes y articulados, la creación de una sociedad. Como se destacó en la primera parte, toda sociedad crea su mundo y, en esta creación, la técnica no es instrumento ni causa sino dimensión constitutiva de la sociedad creada. Y en tanto que es una dimensión constitutiva, los objetos técnicos no pueden ser instrumentos "neutros" utilizados por la sociedad capitalista para realizar sus fines, "apartándolos" de su pura tecnicidad, instrumentos que también podrían ser utilizados con "fines" sociales distintos. Las máquinas

...son lógicas y realmente imposibles fuera del sistema tecnológico que ellas mismas constituyen, son "encarnación", "inscripción", presentificación y figuración de las significaciones esenciales del capitalismo. (Castoriadis, 1993, 2: 309-310)

Por ello, para entender la técnica es necesario "sumergirla en el todo social" (Castoriadis, 1993, 1: 39)<sup>24</sup> porque los objetos técnicos "son lo que son y tales como son gracias a la orientación global del hacer social" (idem, 2: 315) y esta orientación global es un aspecto del mundo de significaciones imaginarias de la sociedad considerada. Por ello, la dimensión instrumental o funcional del hacer técnico es indisoluble de su dimensión significativa.

Para una sociedad, desde el primer momento, los fines y las significaciones se postulan en y por la técnica y el decir. En términos de Castoriadis, el *teukhein* (dimensión identitaria del hacer) y el *legein* (dimensión identitaria del decir-representar),<sup>25</sup> "en cierto sentido, los útiles y los instrumentos de una sociedad son significaciones, son la «materialización» de las significaciones imaginarias de la sociedad en cuestión en la dimensión identitaria y funcional" (idem: 315). Por ello es necesario afirmar que no "se puede separar el sistema tecnológico de una sociedad de lo que es esa sociedad" (Castoriadis, en Attali *et al.*, 1980: 202). La especificidad y la particularidad de una sociedad, lo que ella es, se constatan en su hacer.

Relacionar de este modo técnica y sociedad implica enfrentarse con el pensamiento sobre la técnica moderna que desde el primer momento invoca la neutralidad de los aparatos respecto de los fines de su utilización y de los efectos de sus usos. Esta supuesta neutralidad es la que desde el sentido común se considera

diciendo que "rompe el concepto aristotélico". Hans Joas (1998: 157) considera que esta crítica no tiene en cuenta lo que el propio Castoriadis ha escrito sobre el concepto de *praxis*, que no intenta ser una lectura "correcta" de Aristóteles.

24. En este texto Castoriadis está discutiendo con la prioridad y la autonomía otorgadas por el determinismo marxista a la técnica. Sin embargo, la idea trasciende el contexto particular de la crítica.

25. Sobre el significado de *legein* y *teukhein* en Castoriadis, véase p. 38, nota 8.

como un dato de la "realidad" de los propios aparatos y, desde múltiples propuestas políticas y sociales, justifica la presentación de la técnica como un "instrumento" del hacer humano, que según los fines de sus usuarios deviene bueno o malo. El *sentido-destino* de la técnica, como el de todos los asuntos humanos, está en su origen social. La significación está en el germen, aunque su interpretación proceda a posteriori.

#### B. LA TÉCNICA COMO IDEOLOGÍA Y LA CREATIVIDAD DE LO SOCIAL

La referencia a la orientación de conjunto de la sociedad que la interpreta como encarnación y figuración de las significaciones esenciales rechaza la simple *instrumentalidad* de las tecnologías relacionándola con dominación social y concibiéndola como ideología.

Herbert Marcuse (1999: 27) considera que la técnica no es sólo "fuerza productiva" sino, sobre todo, "ideología". Lo *nuevo* de la técnica moderna es su función legitimadora de un orden social particular: "La razón tecnológica se ha hecho razón política". Con ello "las relaciones de producción existentes se *presentan* como la forma de organización *técnicamente necesaria* de una sociedad racionalizada" (Habermas, 1997: 56). En palabras del propio Marcuse:

Hoy, la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología sino *como* tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura. (Marcuse, 1999: 186)

En el análisis de Marcuse el progreso técnico es un sistema de dominación y coordinación que hace que la sociedad contemporánea sea capaz de contener el cambio al

...crear formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema y derrotar o refutar toda protesta en nombre de las perspectivas históricas de liberación del esfuerzo y la dominación. (Marcuse, 1999: 22)

De esta manera las formas predominantes del control social son tecnológicas. Hasta el espacio privado ha sido "invadido y cercenado" por la realidad tecnológica:

La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido. (Marcuse, 1999: 39)

En este fenómeno Marcuse ve el carácter irracional de la racionalidad de la sociedad contemporánea. "Esta sociedad es irracional como totalidad" (Marcuse, 1999: 19). Una irracionalidad que plantea que los individuos se enfrentan a una realidad con la que se identifican y en la que encuentran satisfacción. Y "esta

identificación no es ilusión, sino realidad" (ídem: 41). Realidad que constituye un estadio más avanzado de la alienación social y ante la cual "los logros del progreso desafían tanto la *denuncia* como la *justificación* ideológica" (ibídem; mi subrayado). La ideología fue absorbida por la realidad y, por ello, "la cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, más ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción" (ibídem).

Según Marcuse (1999: 171), lo que la sociedad contemporánea ha hecho con la transformación tecnológica de la naturaleza es "alterar la base de la dominación, reemplazando gradualmente la dependencia personal [...] por la dependencia al «orden objetivo de las cosas»". De manera que la dominación genera una racionalidad más alta que debe ser considerada.

Mi propósito es demostrar el carácter *interno* instrumentalista de esta racionalidad científica gracias a la cual es una tecnología *a priori*, y el *a priori* de una tecnología *específica*; esto es, una tecnología como forma de control social y de dominación. (Marcuse, 1999: 185)

Marcuse comparte este punto con Adorno y Horkheimer, para quienes "la racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo" (Horkheimer y Adorno, 1998: 166). Max Weber explicó la modernidad como proceso de racionalización, y en *Dialéctica de la Ilustración* ellos afirman que "el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo" (ídem: 59). Aceptado el diagnóstico de Weber sobre la modernidad como proceso de racionalización, analizarán la razón moderna progresivamente funcionalizada e instrumentalizada. Aparece así una lectura de la racionalización en clave marxista como proceso de reificación (Lukács, 1985, 2: 6 ss.). Y culmina en el análisis de la racionalidad como crítica radical a la razón instrumental (J.J. Sánchez "Introducción", en ídem: 23-27). En la razón instrumental se muestra claramente el afán del hombre de dominar la naturaleza: "Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres" (ídem: 60). La técnica es la esencia de este saber como dominio sobre los objetos naturales.

Tanto Adorno como Horkheimer y Marcuse comparten esta premisa teórica según la cual la racionalidad humana es una facultad de control de la naturaleza y del hombre. Como también comparten la conclusión que puede extraerse respecto de la filosofía de la historia en la que se afirma que el desarrollo histórico tiene lugar como proceso de desenvolvimiento de las potencialidades de esta racionalidad. De esta forma se llega a la idea de que todo el proceso de civilización está determinado por una lógica de reificación gradual.

A pesar de las diferencias de objetivos, estos tres autores siguieron compartiendo una filosofía de la historia: una filosofía de la historia en la que el desarrollo histórico se interpreta como proceso de racionalización técnica que alcanza su completud en el sistema cerrado de dominación de la sociedad contemporánea. (A. Honneth, en Giddens *et al.*, 1990: 454; véase ídem: 457)

Jürgen Habermas discute esta conclusión afirmando que en la lucha por asegurarse los medios para la existencia material los hombres dependen del acuerdo comunicativo. La comunicación humana es un requisito tan fundamental como la apropiación de la naturaleza y por ello distingue entre "trabajo" e "interacción". A cada uno de estos tipos de acción corresponde un tipo diferente de racionalidad.

En *Ciencia y técnica como "ideología"*, donde discute las tesis de Marcuse sobre la tecnología, Habermas (1997: 53-112) establece la distinción<sup>26</sup> entre "trabajo", al que corresponde la racionalidad weberiana "con respecto a fines", e "interacción", a la que explica como racionalidad "comunicativa". Y comenta la alternativa propuesta por Marcuse frente al tratamiento de la naturaleza como objeto de disposición; la considera interlocutora de una posible interacción. Ante esto Habermas afirma que es "una referencia a una estructura alternativa de la acción: a la estructura de la interacción simbólicamente mediada" (ídem: 63). La crítica a Marcuse se convierte en una revisión de la modernidad entendida como "racionalización" en referencia a una "acción racional con respecto a fines". Así la "acción comunicativa" se entiende como "una interacción simbólicamente mediada" (ídem: 68), es decir, orientada por normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas y compartidas por los agentes actuantes (ídem: 69). Con esta distinción Habermas reformula el concepto weberiano de "racionalización" e interpreta las "sociedades tradicionales" como aquellas en las que "la evolución de los subsistemas de acción racional con respecto a fines se mantiene dentro de los límites de la eficacia legitimadora de las tradiciones culturales" (ídem: 73). El criterio de demarcación entre sociedades tradicionales y sociedades modernas es lo inatacable de las tradiciones culturales.

El sistema de producción capitalista dota al sistema económico de un mecanismo de crecimiento constante con lo cual introduce "nuevas tecnologías y nuevas estrategias, es decir, queda institucionalizada la innovación en cuanto tal" (Habermas, 1997: 74).

La novedad estriba [...] en un estado evolutivo de las fuerzas productivas que convierte en permanente la expansión de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y que, de esta forma, pone en cuestión la forma que las culturas superiores tienen de legitimar el dominio por medio de interpretaciones cosmológicas del mundo. Estas cosmovisiones de carácter mítico, religioso o metafísico obedecen a la lógica de los contextos de interacción. (Habermas, 1997: 75)

En el mundo moderno la racionalidad comunicativa se ve enfrentada a la racionalidad de fines-medios, con lo cual la forma de la legitimación comienza a resultar insuficiente. El capitalismo legitima el dominio en el sistema de trabajo social sin necesidad de recurrir a la tradición cultural. Las legitimaciones resquebraja-

26. Las raíces de la comprensión habermasiana de esta distinción están en una conferencia de 1967, "Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena" (Habermas, 1997: 11 ss.).

das son sustituidas por otras nuevas que resguardan las relaciones de poder existentes que se pretenden científicas al nacer de la crítica de las interpretaciones tradicionales del mundo.

Sólo así surgen las *ideologías* en sentido estricto: sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica de las ideologías. Las ideologías son coetáneas de la crítica de las ideologías. (Habermas, 1997: 79)

Para Habermas (1997: 81) hay que contextualizar más esta situación en dos tendencias de los países capitalistas: la del "incremento de la actividad intervencionista del Estado", para asegurar el equilibrio y la estabilidad del sistema, y la "creciente interdependencia de investigación, ciencia y técnica, que convierte las ciencias en la primera fuerza productiva". Estas tendencias han cambiado tan profundamente la sociedad capitalista que las ideas clave de Marx, lucha de clases e ideología, no pueden ser aplicadas sin más (ídem: 91). La nueva sociedad surgida en esta situación implica que el crecimiento de las fuerzas productivas ya no representa necesariamente un potencial de consecuencias emancipatorias. Porque la primera fuerza productiva es, ahora, el progreso científico-técnico que "se convierte él mismo en fundamento de legitimación. [Pero] esta nueva forma de legitimación ha perdido, sin embargo, la vieja forma de *ideología*" (ídem: 96). Porque la conciencia tecnocrática convierte en fetiche a la ciencia, con lo cual ya "no es solamente ideología". Comparte con el concepto de ideología el "impedir la tematización de los fundamentos sobre los que está organizada la vida social". Pero la nueva ideología se distingue de las antiguas en que "a los criterios de justificación los disocia de la organización de la convivencia, esto es, de la regulación normativa de las interacciones" (ídem: 98). Por ello, "el núcleo ideológico de esta conciencia es la *eliminación de la diferencia entre práctica y técnica*" (ídem: 99)<sup>27</sup> y la consecuente despolitización de la sociedad.

Castoriadis comparte con Marcuse y Habermas la consideración de la técnica como parte del análisis de la racionalidad moderna. En su análisis remite la técnica al hacer humano y, por lo tanto, a lo imaginario y a la posibilidad de creación de lo histórico-social. Por ello la técnica es *algo más* que el despliegue de una racionalidad y una acción instrumental; es creación tomada en sí misma, y lo es también como dimensión esencial de la creación del conjunto social y de la constitución del mundo humano. La técnica es aquello por lo cual cada sociedad se da a sí misma lo que para ella es "real-racional" (Castoriadis, 1973: 805).

Castoriadis fundamenta su pensamiento en consideraciones antropológicas,<sup>28</sup>

27. La diferencia entre *praxis* y *techné* constituye el centro del debate alemán sobre la filosofía práctica conocido como "rehabilitación de la filosofía práctica", en el que Habermas participó activamente (Volpi, 1999: 315 ss.).

28. Cabe destacar a André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, París, Albin Michel, 1965, 2 vol.,

en la filosofía griega y en el pensamiento del joven Marx. Para él, Platón y Aristóteles en el contexto de la filosofía clásica y Marx en la modernidad<sup>29</sup> son los únicos que han presentado el factor técnico como el momento, a la vez, central y creador del mundo histórico-social. Para el joven Marx, como para Hegel, el trabajo es “el acto de engendramiento del hombre por sí mismo”, pero Hegel sólo ve y reconoce el “trabajo espiritual abstracto”.

El autoengendramiento del hombre a través del trabajo es la creación del hombre por el hombre, y del mundo humano, mediatizado por los objetos; esta creación no es más autopoiesis trascendental, ni el misterio de una creación artística, sino autopoiesis efectiva (*wirklich*). (Castoriadis, 1973: 804)

Sin embargo, según Castoriadis, Marx restringirá esta creación hasta identificarla prácticamente con la creación técnica, en tanto que ésta constituye su nodo verdaderamente activo.

El trabajo, según Marx, es creador en un segundo sentido en tanto despliegue de la racionalidad dominante que el hombre aprende a conocer a través de su práctica y de las necesidades sociales que son producidas históricamente. En el desarrollo del pensamiento de Marx la historia deviene progresión real en la racionalidad y la técnica, mediación instrumental entre dos puntos fijos: la naturaleza racional y las necesidades humanas que definen el *hacia qué* y *por qué* de esta dominación. Así el hombre deja de ser el que se engendra en el trabajo para ser el que domina las fuerzas de la naturaleza. Finalmente, Marx no se centra ni en los objetos ni en los medios de producción sino en la propiedad de los unos y de los otros, esto es, en la malversación capitalista de la eficacia, en sí misma irreprochable, de la técnica en beneficio de una clase particular. Criticando la actitud de los luddistas, Marx comentaba:

Faltaba tiempo y experiencia antes de que los obreros aprendiesen a distinguir entre la maquinaria y su empleo por parte del capital, y a dirigir sus ataques no contra los instrumentos materiales de la producción sino contra el modo en que éstos se usaban. (Marx, 1974).

De manera que en Marx, la técnica aparece no sólo como algo “neutro” sino como razón operante que es necesario (y suficiente) que los hombres controlen para que la sociedad sea diferente (Castoriadis, 1973: 804).<sup>30</sup> Por ello, Marx

a partir de cuya obra Castoriadis parece haber realizado la distinción entre las dimensiones identitarias del “decir” y el “hacer”: el *legein* y el *teukhein*.

29. La centralidad de los dos momentos, el griego y el moderno europeo, es consecuencia del “imaginario” del propio Castoriadis para quien, como ya se señaló, constituyen las dos ocasiones históricas en las que el hombre ha postulado la autonomía.

30. En el *Manifiesto comunista* Marx señala su admiración hacia el despertar de las modernas fuerzas productivas por la utilización de las técnicas. Estas fuerzas despertadas hacen que la

...identificó el desarrollo técnico de los medios de producción como la condición histórica necesaria para la emancipación, que constituye la base material no sólo para la acumulación capitalista sino también para la revolución social. [...] Para Marx y para Owen, las máquinas no cambiaban por sí mismas la sociedad, sólo la gente podía hacerlo. (Noble, 1999: 112)

En relación con estos planteamientos, Castoriadis sostiene que la técnica es, en sí misma, creación. Porque crea “lo que la naturaleza se ve en la imposibilidad de llevar a cabo”. Pero también es dimensión esencial de la creación de conjunto que representa cada forma de vida social como creación del mundo humano y constitución de lo que es real y racional para una sociedad. La técnica

...constituye en lo real en bruto aquello con relación a lo cual no se puede hacer nada, y en relación a lo cual un hacer es posible. La técnica es creación en tanto que utilización arbitraria a la vez de la factura racional del mundo y de sus intersticios indeterminados. (Castoriadis, 1973: 805)

Pero la técnica no es solamente técnica material. Si es constitución de lo que para la sociedad es real y racional, la más básica es la propia organización social en tanto autoinstitución. “El aparato más potente creado por el hombre es la red regulada de las relaciones sociales” (Castoriadis, 1973: 806). De ahí su relación con el problema de las significaciones, el sentido y la validez de la conformación de un determinado orden social. Las significaciones imaginarias, entre ellas la técnica, no son sólo lugar de la justificación de lo dado, y por lo tanto, de la alienación; son también el espacio de la creación de lo social. Desde lo imaginario central las significaciones orientan la funcionalidad del sistema institucional, sobredeterminan elecciones y conexiones simbólicas, soportan distinciones de lo valioso para la sociedad. La técnica como significación imaginaria es ideología (en el sentido de Marcuse y Habermas), pero no sólo ideología. Es una nueva fuente de legitimación de la sociedad industrial, pero su fundamento no remite únicamente a la *necesidad* de legitimación de un sistema social sino al *modo de ser* de la sociedad como institución imaginaria.

Castoriadis no cita a Marcuse para hablar de la técnica. Sus diferencias fundamentales están en sus teorías de la sociedad y del sujeto, y desde ellas derivan al terreno de la técnica moderna. En Marcuse la técnica como ideología debe pensarse en relación con la acepción de “conciencia falsa” en función de “intereses reales”. Según ello, la sociedad aparece “obligada” a aceptar la “realidad capitalista” y la instrumentalidad de la técnica es remitida a la sociedad como totalidad, pero en clave de control y de cohesión social (“más efectiva y más agradable” que en etapas

burguesía moderna “se asemeje al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros” (Marx y Engels, 2001: 28). Como consecuencia de ello “el proletariado se saldrá de su dominación política [...] para centrar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante” (idem: 48).



anteriores del capitalismo). Habermas afirmará que el progreso científico-técnico se convierte en fundamento de legitimación, pero perdiendo "la vieja forma de ideología", puesto que disocia los criterios de justificación de la organización de la convivencia.

#### 4. Técnica y progreso como significaciones imaginarias

Las diferentes interpretaciones de la técnica advierten sobre la situación que su presencia plantea a la sociedad moderna. La técnica como fenómeno específicamente moderno difiere, en su sentido y función social, de toda otra técnica anterior. En cuanto a su *sentido*, porque la moderna es, ante todo, una técnica inscrita en la racionalidad de dominio y control que convierte, a la naturaleza y al propio hombre, en útiles para su funcionamiento. En cuanto a su *función* social de legitimación, porque la vuelve en pieza clave de la dominación social en las sociedades modernas. En la técnica y a través de ella la sociedad moderna se define a sí misma, delimita lo que es real y racional, postula lo que debe desearse y esperarse.

En síntesis, la técnica es una significación central del imaginario contemporáneo en sus cuatro polaridades constitutivas. En relación con la temporalidad, la técnica tiene una dimensión *memorial* que es fuente de pervivencias de imágenes, simbolismos y definiciones. Tiene además una dimensión *esperanza* en tanto da forma a las expectativas y anhelos de la sociedad. En relación con la institucionalidad, presenta una dimensión *ideológica* en tanto constituye una legitimación del orden social actual y posee además una dimensión *utópica* por la que canaliza las necesidades de cambio social.

La tecnología como significación central del imaginario moderno-contemporáneo requiere una elucidación ulterior con relación al conjunto de significados de los que forma parte. Este conjunto está constituido por tres significaciones: "ideología"- "técnica"- "progreso". Ahora me interesa señalar las tramas que se centran en la técnica como modalidad privilegiada de racionalidad, en la temporalidad del progreso y en el sistema de respuestas sobre el origen y la particular constitución de la sociedad. Estas significaciones conforman un plexo que surge del magma de lo imaginario social moderno como fuente de creatividad social, de manera que esta interpretación no sólo se centra en las dimensiones funcionales de estas significaciones sino también en sus dimensiones imaginarias.

#### La idea? de "progreso"

Una vez presentada la interpretación de la técnica como ideología, interesa desarrollar su relación con el "progreso" en tanto significación social de la temporalidad. Para la sociedad moderna el progreso de la técnica *materializaba* el progreso de la sociedad y así la técnica era la realidad y el símbolo de un *futuro mejor*. Esta relación es fundamental porque permite comprender la "técnica" y el "progreso" como encarnaciones de las significaciones centrales de la sociedad moderna.

En primer lugar se trata de dilucidar el estatuto epistémico de la idea?, ¿mito?

o ¿ideología? del "progreso". Entrecomillo la palabra "progreso" porque considero necesaria una puesta en discusión de su significado y uso. Lo que aquí interesa no es la "idea" o el "contenido" que pudiera conducir a un planteo sobre su verdad semántica sino a su *funcionamiento* en el conjunto de otras ideas y acciones, a su capacidad para inspirar, fomentar y fundamentar las acciones de los hombres, funcionamiento que parte de discursos sociales considerados en su capacidad productiva. Pretendo, por ello, una interpretación de un conjunto de contenidos considerados como imaginario instituido, es decir, como conjunto de representaciones, afectos y deseos de una sociedad.

En el siglo XIX la fuerza y realidad de la idea de "progreso" (Berriain, 1997) residía en su capacidad para estimular la "imaginación colectiva" creando una "imagen de sociedad deseable". El "progreso" canalizó las energías individuales y sociales hacia los "fines adecuados" y otorgó de sueños y esperanzas sociales. Interpretado como significación imaginaria, el "progreso" incluía una *representación* racional y simbólica, unos *deseos* y unos *afectos* específicos. Por esta razón es insuficiente pensar el "progreso" como "idea". Se lo consideró, ante todo, una *creencia*, en la cual los individuos -sin distinción de pertenencia social- "creyeron" y "confiaron", transformando al "progreso" en una ley de la historia. Se trató

...de un axioma, o de un dogma, y por insensato que pueda parecerles a los intelectuales [...] la idea de progreso era tan evidente como cualquiera de los postulados de Euclides al menos hasta comienzos del siglo XX. (Nisbet, 1981: 23)<sup>31</sup>

Por ello es necesario pensar el "progreso" como una "significación imaginaria social", en otras palabras, como *significado* relevante de la temporalidad y *sentido* de la acción social.

Se habla también de "mito del progreso", donde "mito" se refiere a una forma de conocimiento primaria, incompleta, irracional y, por lo tanto, falsa o ficticia de la "verdad". Frente al mito así entendido se tendría el *logos* como pensamiento racional (con capacidad de abstracción y conceptualización) y, por lo tanto, verdadero. Hablar de "mito", en este sentido, implicaría predicar del "progreso" su cualidad de falso o ficticio. Sin embargo, la "fuerza" del "progreso" no estaba en su verdad o falsedad, ni siquiera en su verosimilitud, sino en su capacidad de llenar de sentido el esfuerzo individual y social, de prometer lo que todavía no podía ser visto, de llenar la imaginación con lo que cabía esperar. En definitiva, en su capacidad

31. En esta obra Nisbet habla de una "idea" filosófica que puede ser rastreada en sus orígenes y desarrollos, pero luego del análisis racional el autor se ve obligado a hablar de la "confianza" y la "fe" en la idea de progreso. Esta dificultad no se soluciona aun cuando cita la afirmación del cardenal Newman: los "hombres que no moverían un dedo por una conclusión racional serían capaces de morir por un dogma", para introducir el problema de la "ambición" y la "voluntad" como "motor" de la actividad humana (Nisbet, 1981: 20-26; "dogma" designa el conocimiento que requiere la aceptación creyente y confiada de la inteligencia para poder actuar en relación con la salvación o, también, saber incuestionable animado por la fe en quien lo enseña).

de colonizar “el alma” con una imagen, unos significados y una energía, para actuarla con sentido. En otras palabras, en su capacidad de imponer unos fines deseables para la acción social.

La filosofía que está en la base de la expresión “mito del progreso” es similar a la que encontramos en la expresión “ideología del progreso”. “Ideología” como conocimiento deformado (“reflejo” e “inversión”) de la realidad en tanto está determinado por la estructura social y tiene como función la legitimación de un orden social preestablecido. Si esto es así, se permite postular un “conocimiento” que desvele el “verdadero” ser de las cosas y facilite el cambio social.

Estos significados de “mito” e “ideología”<sup>32</sup> constituyen dimensiones de lo imaginario social tal como lo he presentado en la primera parte. Considerar “el progreso” como significación imaginaria de la temporalidad social es afirmar que procede del núcleo mismo de lo imaginario moderno, por lo que constituye una condición de posibilidad y representabilidad de instituciones y significaciones derivadas. Ello supone reconocer que

...el tiempo es un producto de la vida social (y no al revés), más concretamente del conjunto de *relaciones significativas* que estructuran la vida social. (Berriain, 1997: 114)

Entiendo que el término “idea” de progreso acentúa su aspecto de contenido conceptual y, por ello, prefiero la expresión “significación imaginaria del progreso” para referirme al progreso como temporalidad social específica. La discusión sobre el status significativo (mito, ideología, idea) del “progreso”, en el sentido moderno, no implica una reflexión sobre la verdad o la falsedad de sus enunciados, sino de su capacidad para impulsar las acciones concretas de los seres humanos. Frente a estas acciones el “progreso” aparece como un sueño y una esperanza colectiva que explican, en parte, lo que la sociedad moderna ha hecho y sigue haciendo.

#### *El progreso como “progreso técnico”*

Una vez despejada la perspectiva de interpretación del “progreso” como significación imaginaria social, importa concretar su significado en relación con la técnica. En el contexto de la modernidad, el tiempo social, regido hasta ese momento por significaciones teológicas, comienza a ser un tiempo antropológico de conciencia de sí.

La modernidad se origina primariamente en el proceso de una *diferenciación y delimitación frente al pasado*. [...] La modernidad configura

32. Soy consciente de que el tipo de tratamiento dado al mito hace muy poca justicia a un concepto tan importante. Aquí sólo es considerado en relación con los textos que hablan del “mito del progreso” para lo que recurren a una definición de sentido común donde mito es sinónimo de falsedad. Sobre la relación del mito con lo imaginario puede verse Sánchez Capdequí (1999a: 130-176) y Ricœur (1971).

una representación social de encadenamiento precario entre la tradición y el futuro, la continuidad de los modelos de significado instituidos en el pasado es contestada por la *discontinuidad* instituyente de un horizonte de nuevas opciones que configuran una *aceleración* de los intervalos de cambio económico, político, etc. (Berriain, 1996: 10)

La historia, entonces, se concibe como un proceso de maduración cuyos sujetos sólo se descubren en la reflexión sobre el propio proceso. La teología divina cae así en la ambigüedad de los planes de los hombres. En los siglos XVII y XVIII las expectativas del 80 por ciento de la población, que era rural, se nutrían totalmente del pasado y eran las que serían válidas para sus descendientes. Los cambios eran tan lentos, y a tan largo plazo, que la ruptura entre la experiencia habida hasta entonces y una expectativa aún por descubrir no rompía el mundo de la vida (Mead, 1990: 33-62).<sup>33</sup> En cambio,

...en la época moderna va aumentando progresivamente la diferencia entre experiencia y expectativa o, más exactamente, que sólo se puede concebir la modernidad como un tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejado cada vez más de las experiencias hechas. (Koselleck, 1993: 342)<sup>34</sup>

En la modernidad el tiempo se acelera y el presente se escapa hacia el futuro, no ya en clave escatológica sino como imperativo de planificación temporal. Y es “la técnica la que abre completamente el espacio de expectativa adecuado a la aceleración” (Koselleck, 1993: 37; véanse pp. 89-90), que la “idea” de progreso permitía entender. El progreso técnico proporciona un sustrato empírico a la creencia del progreso social al conformar un imaginario temporal en el que las ideas de “progreso técnico” y “progreso de la sociedad o social” permanecen unidas.

Las herramientas, los instrumentos, las leyes y las instituciones, todos habían sido mejorados; en vez de moverse por los instintos y gobernarse por la fuerza, los hombres eran capaces de ser movidos y goberna-

33. En estas célebres conferencias, Margaret Mead, llama “culturas posfigurativas” a las culturas del pretérito donde “el pasado de los adultos es el futuro de cada nueva generación: sus vidas proporcionan la pauta básica” (Mead, 1990: 35). De ella se distingue la “cultura cofigurativa” como “aquella en que el modelo prevaeciente para los miembros de la sociedad reside en la conducta de sus contemporáneos” (ídem: 66). Según la antropóloga, en la actualidad existe una “cultura prefigurativa” en la que “el hijo, y no el padre ni los abuelos” son los que aprenden y enseñan a vivir (ídem: 95 ss.).

34. En Koselleck “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas” son categorías formales que nada dicen de las experiencias o expectativas concretas de sujetos históricos. Son indicativas de la condición humana universal que, en cuanto categorías históricas, equivalen al tiempo y al espacio. “Mi tesis: la experiencia y la expectativa son dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro” (Koselleck, 1993: 337; véase pp. 334-336).

dos por la razón. [...] Por la naturaleza del progreso, el mundo por siempre y siempre continuaría en la misma dirección, haciéndose más humano, más comfortable, más pacífico, más fácil de recorrer y, por sobre todo, mucho más rico. [...] *Con el rápido perfeccionamiento de las máquinas, la incierta doctrina [del progreso] del siglo XVIII recibió una nueva confirmación en el siglo XIX. Resultaron evidentes las leyes del progreso.* (Mumford, 1998: 201; mi subrayado)

La técnica moderna y la llamada "idea" de progreso hacen su aparición en la misma época con el triunfo de la mentalidad tecnológica. Esta contemporaneidad implica la necesidad de comprender las significaciones de la técnica en relación, estrecha y esencial con el progreso como significación imaginaria de la temporalidad social.

La aceptación del "progreso" tuvo lugar hacia la primera mitad del siglo XIX, época que fue testigo de una rápida transformación en las condiciones externas de vida. El "progreso" no era solamente una manera de considerar el futuro sino una experiencia cotidiana referida al crecimiento poblacional, a los cambios políticos y, por supuesto, al desarrollo técnico. Los avances de la ciencia y la técnica mecánica condujeron al hombre medio a considerar como un dato de la realidad el crecimiento indefinido de su poder. Y, como ya se dijo, el ferrocarril fue la expresión material y simbólica de la conciencia sobre las nuevas significaciones (Bury, 1971: 290-291). Por ello, las significaciones de la "técnica" y del "progreso" aparecen como impensables si no se consideran sus relaciones mutuas. Sin embargo, como se verá, la crisis de la creencia en el "progreso" no significó necesariamente la crisis de la técnica.

#### El contenido de la "idea" de progreso

...sostiene que la humanidad ha avanzado en el pasado —a partir de una situación inicial de primitivismo, barbarie o incluso nulidad— y sigue y seguirá avanzando en el futuro. [...] No se entiende el progreso como el producto del simple capricho o de meros accidentes, sino como parte del plan mismo de las cosas en el universo y la sociedad. El paso de lo inferior a lo superior es entendido como un hecho tan real y cierto como cualquier ley de la naturaleza. (Nisbet, 1981: 19-20)

En Occidente, "progreso" significa avanzar, por lo menos, en dos sentidos (Nisbet, 1981: 17-117). El primero, que considera como fuente el pensamiento griego, se refiere al gradual perfeccionamiento de los conocimientos técnicos y científicos. Desde la Antigüedad hasta los "profetas" y "filósofos" del progreso, como Saint-Simon, Auguste Comte, Georg Hegel, Karl Marx y Herbert Spencer, se constata la presencia de una convicción según la cual el carácter mismo del conocimiento —cuyo objetivo es a la manera del que persiguen la ciencia y la tecnología— consiste en mejorar y perfeccionarse. El segundo sentido, tomando como fuente el pensamiento cristiano, concibe el progreso como perfeccionamiento de la situación moral del hombre, de su felicidad y serenidad, lo que implica una búsqueda de perfección humana por medio de las virtudes morales.

Desde el punto de vista histórico, la mentalidad puritana es la que une por primera vez los dos sentidos de la "idea" de progreso. Como ha mostrado Weber, para la mentalidad puritana el progreso en el campo de las ciencias y las artes era signo de la inminencia de la edad de oro espiritual en la tierra. La concepción moderna de progreso también supone la confianza en el desarrollo simultáneo de la sociedad, la ciencia y la técnica. En este sentido, saber científico, logro técnico y progreso moral expresan la articulación esencial entre el progreso como temporalidad social y la técnica como significación imaginaria social.

La creencia del progreso alcanzó su cenit en el período entre la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del siglo XX, tanto en la mentalidad popular como entre los intelectuales: "Hacia 1870 y 1880 la idea de progreso se convirtió en un artículo de fe para la humanidad" (Bury, 1971: 309; véase Nisbet, 1981: 243). La fe en el progreso estaba depositada en la experiencia y confianza de su afinidad con la fe en el crecimiento económico (Nisbet, 1981: 251; Weinberg, 1998: 49-63). De ahí que entre los "filósofos del progreso" sean habituales las alabanzas a la industria. La insistencia de Marx y Engels en la infraestructura tecnológica y organizativa se entiende claramente como parte de esta "fe" en el progreso, como crecimiento económico posibilitado por el avance tecnológico.

El progreso, en el sentido optimista y eufórico moderno, era una "evidencia" en tanto era "visible" en el progreso técnico-económico. "El progreso no era solamente una manera ideológica de considerar el futuro; correspondía a una nueva experiencia cotidiana" (Koselleck, 1993: 89). La técnica del siglo XIX no se concibe sin una creencia en el progreso. La obra técnica era realizada con la seguridad y la confianza de que contribuía al progreso de la humanidad, así como en la Edad Media el artesano confiaba en que con su obra contribuía al culto del verdadero Dios. Cualquier "sacrificio" personal o social sería "consagrado" por los avances de la máquina y de la sociedad. Es aquí donde el "espacio de experiencia" que proporcionaba la vida cotidiana y el "horizonte de expectativa" que ella misma abría (ídem: 333-357) confluyen en una misma fe en el producto del esfuerzo diario.

La confianza en el progreso de la humanidad, a través de la técnica, era una manifestación de confianza en la humanidad como sujeto privilegiado de la historia. El hombre, a través del producto de su ingenio y de su esfuerzo, era el centro de esa confianza. De la mano del "progreso", el "programa positivista" se imponía como el de las sociedades "avanzadas". En este contexto un diccionario de la época (siglo XIX) definía el progreso como "el adelanto hacia la perfección ideal que podemos concebir. [...] *Nada más claro que la noción de progreso*, tal cual ella existe en todos los espíritus" (citado por Weinberg, 1998: 78-79). Efectivamente, el progreso había conquistado los espíritus, es decir, no sólo la "inteligencia" sino los sueños y deseos de los hombres.

La experiencia del fuerte impulso del desarrollo industrial y el auge del comercio internacional eran los "argumentos" que confirmaban ese progreso. Estos desarrollos comportaban explotación, desigualdad, urbanización desordenada, etc., pero el avance de las "máquinas" prometía liberar al hombre del trabajo, la pobreza y la injusticia. Como hace notar Weinberg, no sólo los capitalistas, también los obreros y proletarios estaban convencidos de que de la misma ciencia y técnica vendría un orden diferente. La única excepción la representa el movimiento luddis-

ta. No convencidos de la realidad de un progreso abstracto, actuaron como creyeron que era necesario hacerlo. Así su acción es el único testimonio de que no aceptaron el progreso como necesario, inevitable y representado por las máquinas. Los luddistas no creyeron en el progreso tecnológico

...ni podían creer dado que se trataba de una idea extraña a ellos que fue inventada después para intentar prevenir su reaparición. A la luz de esta invención, los luddistas fueron tratados como irracionales, provincianos, inútiles y primitivos. En realidad, los luddistas fueron quizá los últimos que en Occidente percibieron la tecnología en su presente concreto, y actuaron consecuentemente. Destruyeron máquinas. (Noble, 2000: 10)<sup>35</sup>

El optimismo, la euforia y el entusiasmo por el avance social, como ya destacó, estaban prefigurados en las máquinas, más aún, encontrarán en ellas su máximo símbolo –por ello las alabanzas, y también la oposición–. La máquina a vapor, los trenes y telégrafos fueron esos símbolos de la evolución de la humanidad hacia su finalidad de progreso. Fundamentalmente el tren y la locomotora materializarán-simbolizarán la “realidad” de la confianza y la fe. El ferrocarril era la avanzada del progreso y la civilización: integraba los territorios, transportaba velozmente y coordinaba pueblos enteros. Como ya señalé, la estación de tren presidida por el reloj y comunicada con el telégrafo fue el símbolo de la civilización que reforzó la “solidaridad” de la nueva sociedad. El sistema ferroviario fue el primero en beneficiarse, a través del telégrafo eléctrico, de otro logro de la técnica que se convertirá rápidamente en un símbolo de máxima eficacia: la electricidad.<sup>36</sup> Ante ella la técnica aparecerá nuevamente como “instrumento neutro” y factor positivo

35. Desde la confianza y el optimismo en el progreso técnico siempre se ha considerado el luddismo como un movimiento irracional que estaba en contra de las máquinas cuando en realidad estaban “contra los cambios sociales que la nueva tecnología producía y consolidaba [...] luchaban contra los esfuerzos del capital que utilizaba la tecnología para reestructurar las relaciones sociales y los modelos productivos en perjuicio de los trabajadores” (Noble, 2000: 11; véase Ferrer, 1996: 143-157).

36. Considero que el análisis de la electricidad como ciencia y técnica es muy importante, al menos por tres factores interdependientes entre sí; el primero, porque fue la primera ciencia que creó una industria independiente de la tradición. El segundo, porque su “invención” y producción inicial introdujo una institución nueva donde se producía sistemática, industrial y comercialmente inventos; se trataba del “laboratorio-industria”, el famoso Menlo Park de Thomas Alva Edison. Y tercero, por la estrategia de introducción de una novedad técnica que requería la aceptación de toda una población para su introducción. Esta estrategia ocupa un importante lugar en la historia de la comunicación en relación con el mercado de productos técnicos que llamaré “colonización sistemática de la imaginación colectiva”. La electricidad tuvo además la particularidad de ser una industria que abarcaba tres sectores: producción, circulación y consumo, y cada uno de estos sectores requería tecnología adecuada. Sobre estas ideas puede consultarse Wiener (1995: 93-107), AA.VV. (1988). Sobre el papel de la electricidad en relación con la comunicación, véase Flichy (1991: 45-59). Sobre la relación entre electricidad, telégrafo, tren y reloj, véase Attali (1985: 202 ss.).

de transformación social, sean sociedades liberales o socialistas. Tanto en Estados Unidos como en la Unión Soviética bolchevique<sup>37</sup> se verá en ella el símbolo del avance social.

El concepto de progreso, como ya destacué siguiendo a Koselleck, mundanizó las esperanzas escatológicas y abrió un horizonte utópico de expectativas, pero también volvió “a obturar el futuro como *frente* de desasosiego” (Habermas, 1989: 24). Se cerró la “fuente de desasosiego” y se “abrió un horizonte de expectativas” y confianza, pero el futuro histórico de la modernidad traería sorpresas para el progreso y sus fundamentos: la equiparación de progreso técnico con progreso social, el tratamiento de los “efectos negativos” (desocupación, prejuicios para la salud y la naturaleza, etc.) sin cuestionar al progreso mismo, y el consenso social entre sectores industriales en conflicto (patronal y sindicatos) que aceptan costos y asumen riesgos (Beck, 1998: 256).

37. En una célebre frase Lenin afirmaba que el comunismo era “electrificación más socialismo” (Mumford, 1998: 284).

## CAPÍTULO 4

### Lo tecnocomunicacional

*Cada época no sólo sueña la siguiente, sino que soñadoramente apremia su despertar. Lleva en sí misma su final y lo despliega –según Hegel– con argucia.*

WALTER BENJAMIN

#### 1. Hacia nuevas significaciones imaginarias de la “técnica” y el “progreso”

El imaginario moderno instituyó las significaciones de la técnica y el progreso en relación con su autocomprensión como sociedad “fundamentada a partir de sí misma” y que, por lo tanto, “*tiene que extraer su normatividad de sí misma*” (Habermas, 1989: 18 y 34). Pero el siglo XX dio lugar a una nueva situación en la que

...el desarrollo técnico y económico pierde su consenso cultural y ello precisamente en un momento en el que el ritmo del cambio técnico y el alcance de sus transformaciones sociales presenta proporciones incomparables históricamente. Sin embargo, esa pérdida de la confianza, hasta hoy existente, en el progreso en nada varía el *curso* del cambio técnico. (Beck, 1998: 257)

Esa pérdida de confianza ante la nueva situación tuvo una de sus manifestaciones más claras en la literatura, en particular en los géneros más cercanos, por estructura y tema, a la cuestión del futuro y de la técnica: la literatura utópica, antiutópica y la ciencia-ficción. Éstas constituyen un importante espacio para la exploración de lo que la sociedad piensa sobre el futuro del progreso en relación con la técnica y la sociedad resultante, en particular el *afecto* –optimismo, pesimismo, miedo– que acompaña tales reflexiones.

### ¿Crisis del "progreso"?

El optimismo técnico y social, desde el siglo XVIII, había dado origen a una amplia y variada literatura utópica. Desde ese optimismo surgió y evolucionó el género utópico que se transformó de "u-topía", entendida como propuesta espacial de felicidad ("la isla"), a "u-cronía" como propuesta temporal de beatitud (el futuro). Finalmente, el género se convirtió en "antiutopía" como reflexión sobre la naturaleza y el destino de la humanidad después de la utopía institucionalizada.

Al optimismo de la literatura social (filosófica, económica, política y sociológica) de la Ilustración y el positivismo lo acompañó la literatura utópica moderna, que se convirtió en ucronía de la mano de Louis Sébastien Mercier<sup>38</sup> y su obra *El año 2440. Sueño como jamás se conoció*, publicada entre 1771 y 1786. En esta obra el autor despierta de un sueño 672 años después en un París "claro, limpio, animado por habitantes de rostros sonrientes" (Trousson, 1995: 230). La ciudad y sus gentes se encuentran en excelentes y envidiables condiciones "simplemente porque el hombre ha seguido la pendiente de su perfectibilidad indefinida" (ídem: 231). A partir de esta obra el paraíso utópico ya no se ubica en una isla imaginaria—según el modelo de *Utopía* de Moro— sino en el futuro de una ciudad o país existente. El futuro comienza a proyectarse probabilísticamente desde la experiencia del pasado y atento a los datos del presente (en el contexto de esta inquietud deben leerse las obras clásicas de la economía política inglesa y el socialismo utópico francés, además de los diversos intentos políticos del siglo XIX como los de Richard Owen y Charles Fourier, y otros más literarios como "Icaria", "Nueva Armonía" o "Nueva Jerusalén").

También del optimismo social y técnico nace en el siglo XIX la "ciencia-ficción"<sup>39</sup> con Jules Verne, Herbert George Wells y Edgar Allan Poe. Este género tendrá un papel muy importante en la construcción de significaciones que enlazan específicamente tecnología y futuro y, a través del cine,<sup>40</sup> en la estimulación de la imaginación colectiva.

A comienzo del siglo XX la significación imaginaria del progreso aparecía como

38. La creencia en el futuro de Louis Sébastien Mercier (1740-1814) proviene de Montesquieu, Rousseau, Beccaria, Voltaire y la *Enciclopedia*. Su obra *Le Nouveau Paris* sigue siendo importante para la comprensión del período revolucionario. Según sus críticos, la originalidad de esta obra proviene del análisis de los mecanismos del poder puestos en juego durante la revolución. Esta perspectiva lo diferencia de la mayoría de los análisis centrados sobre todo en los contenidos políticos manifestados (J.-C. Bonnet, "Introduction", en Mercier, 1994: II ss. y XXVII ss.).

39. La ciencia-ficción ha llegado a ocupar un lugar privilegiado en la cultura contemporánea integrando literatura, cine, televisión y cómic. Es un género ecléctico que tiene límites difíciles de establecer con la literatura utópica. El nombre "ciencia-ficción" ("science-fiction") se debe a Hugo Gernsback (1884-1967), que en 1927 la definió como "el tipo de relato de Verne, Wells y Poe; un romance encantador entremezclado con hechos científicos y visiones proféticas" (Urrero, Guzmán, 1994; véase Ferreras, 1972: 23).

40. Respecto del análisis del cine de ciencia-ficción con relación a la construcción social del futuro puede consultarse Francescutti (2000).

una creencia en el futuro experimentable y verificable en la vida cotidiana. Desde la literatura, sin embargo, se comenzaron a expresar las obsesiones propias de una época en desconcierto y crisis. Y en la literatura utópica empieza a gestarse la antiutopía. Esta literatura trataba de "superar el antiguo ideal de la ciudad perfecta para transformarse en una interrogación sobre el porvenir del hombre" (Trousson, 1995: 291). La desesperanza comenzaba a ser un clima intelectual creciente, aunque no todavía popular. Desesperanza y temor se convertían en instancia crítica de la visión optimista del progreso. De esta manera se gestó la antiutopía como "descripciones de pesadilla" y respuesta "a la fe beata en el progreso de la sociedad y de la técnica" (ídem: 254). Aunque la antiutopía continúa la tradición utópica en el plano de la invención y de la técnica, "difiere en la intención: en lugar de felicidad, desesperación y miserabilismo; el fin del hombre y ya no su plenitud; ya no propuesta optimista, sino advertencia" (ídem: 311).

A fines del siglo XIX y comienzos del XX

...se produjo un desplazamiento del centro de atención desde el futuro de las formas sociales y económicas hasta el problema de los fines últimos de la humanidad. Después de haber constituido durante varios siglos la respuesta a una pregunta, la utopía se convirtió, a su vez, en una impugnación del hombre y de su porvenir lejano. Lo que en adelante parecía destinado a cambiar no era ya su ser social sino su naturaleza misma. En el corazón de la utopía nació la idea de que el institucionalismo utópico, fuera cual fuese su orientación, no aportaba la solución definitiva. Los tiempos estaban maduros para las grandes antiutopías contemporáneas. (Trousson, 1995: 290)

Los pensadores utopistas no se habían preguntado por el después de la felicidad utópica. Su objetivo era la descripción de un paraíso alejado en el espacio o en el tiempo como respuesta a una inquietud sobre una sociedad mejor. Pero, como afirma Trousson (1995: 290), "la utopía carece de futuro"; esto se manifestó en un cambio de futuro de su forma política y social a otro futuro ya instituido en relación con el fin último del hombre. Entonces se revisó la validez de la afirmación de todas las utopías. *Nosotros* de Evgenij Zamiatin, *Un mundo feliz* de Aldous Huxley y *1984* de George Orwell, entre las más famosas, aparecen como anticipaciones del "después del paraíso conquistado" por la humanidad, como "testimonio" del "futuro del futuro" donde las tecnologías de la vigilancia, el control y la programación social son protagonistas principales. El futuro aparece como el lugar incierto y amenazador al que tal vez no sea deseable llegar.

Se ha interpretado la antiutopía como "advertencia" y "prevención" (por ejemplo, Trousson, 1995) y como "ruptura sin solución" (por ejemplo, Ferreras, 1972). En el primer caso porque se la considera una alerta sobre el destino del camino en el que se encuentra la humanidad. Las frases de Nicolai Berdiaev que sirven de epígrafe de *Un mundo feliz* apoyan esta interpretación: "Las utopías parecen mucho más realizables de lo que se creía en el pasado. Y actualmente nos encontramos ante esta pregunta muchísimo más angustiada: ¿cómo evitar su realización definitiva?". En la segunda interpretación se destaca el esfuerzo literario por la

reconstrucción total de la sociedad en la que toda ella se encuentra en juego y donde la ruptura lleva imparablemente a la catástrofe. Este análisis considera la antiutopía como un género paralizante: "No hay ninguna posibilidad de acción individual porque no hay ninguna posibilidad de cambio social" (Ferrerías, 1972: 127).

Creo, sin embargo, que ambas interpretaciones pueden coincidir en una perspectiva trágica. Porque esta literatura es la que mejor expresa "la conciencia que el hombre tiene de su destino y de su voluntad, con frecuencia patética, de modificarlo y orientarlo" (Trousson, 1995: 332). En este sentido, es posible una interpretación trágica de la antiutopía. Ésta sería entendida como manifestación de la imposibilidad de la acción sin consecuencias no deseadas ni buscadas. Esta dimensión trágica implica una cierta conciencia de la imposibilidad actual de la acción política en relación con el destino deseado de la humanidad. Con la concreción de las utopías lo que adviene no es la felicidad social sino nuevos espacios de explotación no deseados, ni queridos ni buscados.

Los elementos clásicos de la antiutopía –totalitarismo, embrutecimiento por masificación, muerte de los valores, profunda tecnificación– revelan su contexto histórico-social: la experiencia de dos guerras mundiales, la bomba atómica, los campos de concentración, los totalitarismos, los racismos y las crisis económicas en tanto fenómenos de desencanto e inquietud provocados por el propio hombre y su técnica.

Esta situación puesta de manifiesto por la propia realidad y expresada por la antiutopía trajo consigo la crisis de la significación imaginaria del progreso, sobre todo, crisis de su afecto característico: la confianza y el optimismo. La humanidad dejaba de ser el lugar del "orden y progreso". La misma "técnica" que fundamentaba el optimismo se convirtió en el rostro que mostraba lo más oscuro del ser humano "moderno y civilizado". La desconfianza y el pesimismo, características de algunos individuos en el siglo XIX, se convierten hacia la mitad del siglo XX en pesimismo generalizado. El tren del progreso es el mismo que condujo hacia Auschwitz y, por ello, Adorno (1993: 80-95) se interrogaba acerca de cómo educar después de Auschwitz.

En este contexto se interpretó la crisis de la creencia del progreso como separación de los dos sentidos constitutivos de la "idea" o representación: el técnico y el social. Se postuló e hizo patente que el progreso de la técnica no implicaba necesariamente el progreso de la humanidad. Después de estas experiencias la sociedad vivió un momento especial en sus afectos: sobre "la humanidad" vino la desconfianza; sobre "la técnica", la ambigüedad, y sobre "el futuro", la incertidumbre. A partir de ello el refugio del optimismo fue una ética del uso correcto de la técnica formulada de múltiples maneras en los discursos de diversos actores sociales. La técnica volvió a convertirse en un instrumento neutro que, según su buena o mala utilización, conduce o no por el "buen camino" hacia el destino marcado de antemano. El optimismo de la *ética del uso correcto* será, desde ese momento (luego de la Segunda Guerra Mundial), el espacio privilegiado de los tecnócratas y los tecnólogos. La postura contraria interpretará la técnica en sí misma, en un sentido anterior e independiente de su uso, haciendo del pesimismo un diagnóstico realis-

ta. La técnica fue vista, entonces, como destino –trágico– del avance de la razón humana.<sup>41</sup>

El progreso técnico apareció disociado, repentinamente, del progreso de la sociedad; se quebró la relación entre el progreso técnico y la significación social que parecía constituyente. Se puso en crisis lo que Robert Nisbet llama "las premisas básicas", en las cuales se apoyaba la "idea" de progreso:

...la fe en el valor del pasado, la convicción de que la civilización occidental es noble y superior a las otras, la aceptación del valor del crecimiento económico y los adelantos tecnológicos, la fe en la razón y en el conocimiento científico y erudito que nace de ésta y, por fin, la fe en la importancia intrínseca, en el *valor* inefable de la vida en el universo. (Nisbet, 1981: 438).<sup>42</sup>

El pesimismo brotó desde los fracasos en logros sociales pero, sobre todo, desde la guerra que, paradójicamente, fortaleció el avance tecnológico. La guerra produjo, en particular, uno de los aparatos técnicos que más ocupó la imaginación colectiva durante varias décadas: la bomba atómica. Con ella, la humanidad entera estaba en peligro real de extinción.

También en la guerra se gestó la conciencia de defensa y de triunfo de la sociedad "occidental" frente al "enemigo". En este contexto, científicos y técnicos reforzaron la interpretación de su profesión como una misión divina (Noble, 1999: 129-243). La ciencia fue concebida como un instrumento divino para el avance de las técnicas de defensa y ataque de la sociedad occidental y sus convicciones. Después de la Segunda Guerra, la llamada "Guerra Fría" proporcionó otros enemigos frente a los que organizar una "identidad" y un "futuro". La religiosidad de los impulsos era patente para el propio científico, que se veía y posicionaba como el "elegido" para la defensa de "nuestros" valores.<sup>43</sup>

La investigación científica aplicada y las tecnologías marcadas por la experiencia de la guerra fueron pasando a las manos de la industria civil y lentamente transformadas por el mercado. En algún sentido, fueron "redimidas" por los "usos pacíficos" de los nuevos aparatos. Este proceso es conocido en filosofía de la ciencia como "la revolución tecnocientífica" (Echeverría, 2003). Su comienzo, básicamente en Estados Unidos, coincide con la Segunda Guerra Mundial y se suele denominar

41. Estas posturas han sido calificadas como *tecnofobia* y *tecnofilia*, reduciendo de esta manera la cuestión de la tecnología al *afecto* que acompaña la consideración de la técnica (aun siendo cierto que el optimista y el pesimista tienen dos visiones diferentes del mundo). Sucedió que la técnica fue "redimida" a través del discurso del "uso correcto" y así se "salvó" la sociedad.

42. Para el análisis completo de estas premisas y su crisis, véase Nisbet (1981: 438-486).

43. Véase, por ejemplo, la entrevista de Gary Stix a uno de los padres de la bomba atómica: "Edward Teller: infamia y honor en el Café Atómico", *Investigación y Ciencia*, diciembre de 1999, pp. 32-33. Para un tratamiento sistemático de las relaciones entre "misión religiosa" y "trabajo científico-técnico", véase Noble (1999: 23-126).

“gran ciencia” o “megalociencia” (Wiener, 1995: 109-144). Sus rasgos distintivos, según Echeverría, son financiación gubernamental, integración de científicos y tecnólogos, “contrato social de la ciencia”, macrociencia industrializada y militarizada, política científica, trabajo en grandes equipos (Echeverría, 2003: 24-36). Después de esta etapa inicial, aproximadamente desde 1940 a 1965, prosigue un estancamiento entre 1966 y 1976 cuando “los efectos de la crisis de la megaciencia militarizada fueron muy reales en Estados Unidos” por la irrupción de nuevos sistemas de valores sociales ecológicos y jurídicos (idem: 88 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 (Ladrière, 1978: 51; Echeverría, 2003: 61-82).

#### *El riesgo de la técnica*

Ante la descripción de la crisis del “progreso” es necesario preguntarse por la significación de la “técnica”. Si ambas significaciones formaban parte del núcleo imaginario de la modernidad, cabe preguntarse por la suerte de la relación entre la idea de avance técnico y la idea de avance social. Se trata de un cuestionamiento acerca de las posibilidades del destino de las antiguas significaciones y, sobre todo, del surgimiento de nuevas significaciones imaginarias de la “técnica” y el “progreso”.

El imaginario de la sociedad moderna estaba formado por la conciencia de la institución humana de la sociedad, la racionalidad entendida como dominio y la idea de un futuro necesariamente mejor. Por ello, la *pérdida de inocencia* del progreso y la consecuente *separación* entre progreso técnico y progreso social conllevaron múltiples interrogaciones sobre la constitución del imaginario contemporáneo de la temporalidad y el hacer de la sociedad.

Después de la guerra, la reconstrucción de la sociedad y el aumento de las posibilidades de consumo individual encontraron en la innovación técnica, el crecimiento económico y el aumento de la productividad un camino para un nuevo consenso sobre la posibilidad de un “horizonte de expectativas”. En la segunda mitad del siglo XX la técnica se convirtió definitivamente en tecnología de consumo. La vida cotidiana de los individuos se benefició de las investigaciones científicas y técnicas de la guerra y en los hogares se introdujeron aparatos tecnológicos como objetos de consumo relativamente generalizados. Estos aparatos, acompañados por el marketing, la publicidad y la ficción literaria y cinematográfica, permitieron que la adquisición y el uso de las tecnologías fueran un “espacio de experiencia” que permitía *soñar y esperar* un futuro.

Hacia finales de la década de los 70 los jóvenes punk cantaban con los Sex Pistols “no hay futuro” y, a comienzo de los 80, las teorías sociales cuestionaban las representaciones y categorías de la modernidad para hablar de *posmodernidad* (Francescutti, 2000: 79 ss.). Con ella se mezclaban todos los *post* (posindustrialis-

mo, posestructuralismo, posmarxismo, etc.) con todos los *fin*es y las *muertes*: de Dios, del hombre, de las ideologías, etc. La caída del muro del Berlín se interpreta como el *fin de la historia*, “el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano” (Fukuyama, 1990: 21). Las nuevas condiciones del saber en una sociedad informatizada y tecnócrata llevan a la crisis de los megarelatos y dejan a los seres humanos ante los juegos de lenguaje y la paralogía (Lyotard, 1984). Desde otra perspectiva, Jean Baudrillard (1990: 9) sostenía que después del momento de explosión de la modernidad en las liberaciones en todos los campos (sexual, de la mujer, de las pulsiones inconscientes, etc.) sólo queda “simular” y “fingir”. Por ello, “si fuera preciso caracterizar el estado actual de las cosas, diría que se trata del posterior a la orgía”. Octavio Paz (1990) llamó a esta situación “ocaso del futuro”: “Vivimos la crisis de las ideas y creencias básicas que han movido a los hombres desde hace más de dos siglos”. En este contexto, en la disciplina sociológica toma cuerpo la noción de *riesgo*:

Lo que las sociedades tradicionales atribuían a la *fortuna*, a una voluntad metasocial-divina o al destino como temporalización perversa de determinados cursos de acción, las sociedades modernas lo atribuyen al *riesgo*, éste representa una secularización de la fortuna. (Berriain, 1996: 8)

El riesgo es una consecuencia de la imprevisibilidad de la acción humana:

Un riesgo es un aspecto de las decisiones... 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 (Luhmann, 1997: 87-91). La contingencia posibilita que en la vida social se produzca “una expansión temporal de las *opciones* sin fin y una expansión correlativa de los *riesgos*” (Berriain, 2000: 83). Por ello, la sociedad del riesgo “se caracteriza esencialmente por una *carencia*: la imposibilidad de prever *externamente* las situaciones de peligro” (Beck, 1998: 237).

Así como el concepto de sociedad industrial “giraba en torno de la cuestión de cómo se puede repartir la riqueza producida socialmente de una manera desigual y *al mismo tiempo* «legítima»” (Beck, 1998: 25), el paradigma de sociedad del riesgo reposa en la respuesta a

...¿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 modo que ni obstaculicen el proceso de modernización ni sobrepasen los límites de lo "soportable" (ecológica, médica, psicológica, socialmente)? (Beck, 1998: 26)

El riesgo alude 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. (Beck, 1998: 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. Se critica las consecuencias sociales sin que se puedan impedir innovaciones técnicas. "*El progreso sustituye el consenso*. Todavía más: el progreso es el sustitutivo del cuestionamiento, una especie de previa aceptación de fines y consecuencias que ni se conocen ni se mencionan" (Beck, 1998: 238). No es necesario ponerse de acuerdo porque el progreso es una ley de hecho, "algo normal institucionalizado".

Por esta característica el desarrollo técnico adquiere una condición especial entre lo político y lo no político: "Se convierte en un tercer ámbito y adquiere el ambiguo status de algo *subpolítico* en el cual el alcance de los cambios sociales desencadenados resulta inversamente proporcional a su legitimación" (Beck, 1998: 240). El potencial de transformación y, por lo tanto, de causar daños del desarrollo técnico lo convierte en un ámbito político pero, además, 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 cuestiona, lo cual completa su (no) legitimación democrática. (Beck, 1998: 241; mi subrayado)

Unos años antes Jean-François Lyotard había afirmado que la "clase dirigente" debe definirse como la clase de los que toman las decisiones:

Deja de estar constituida por la clase política tradicional, para pasar a ser una base formada por jefes de empresas, altos funcionarios, dirigentes de los grandes organismos profesionales, sindicales, políticos, profesionales. (Lyotard, 1984: 35)

El hacer y las decisiones en la sociedad del riesgo se fundamentan en una ausencia: la base de la racionalidad es irracional. El no fundamento del fundamento de la sociedad manifiesta con claridad que

...pese a todas las críticas nunca se cuestionó aquella *fe latente* en el progreso y que hoy resulta precaria, debido al incremento de riesgos: a saber, la fe en el método del ensayo y error que consiguió [...] el dominio progresivo y sistemático de la naturaleza externa e interna. (Beck, 1998: 254)

La pérdida de la confianza en el progreso no varía en nada el curso de los cambios tecnológicos. Las transformaciones sociales son históricamente incompatibles en su alcance y proporción y, sin embargo, la "trascendencia de los cambios sociales presenta una relación inversa a su legitimación" (Beck, 1998: 257).

Ciertamente se puede decir no al progreso, *pero eso nada cambia su transcurso*. Posee un cheque en blanco más allá de la aceptación o el rechazo. (Beck, 1998: 258)

No es mi objetivo desarrollar la "sociología del riesgo"<sup>44</sup> sino destacarla por cuanto pone en evidencia las significaciones imaginarias centrales de la modernidad, tanto en lo referido a sus significaciones —"técnica" y "progreso"— como a su condición de imaginarias, esto es, como creencias sociales compartidas que no tienen fundamento racional y que motivan y justifican las acciones colectivas. El "riesgo" como categoría de la sociedad moderna acentúa las cuestiones de la acción y su relación con el futuro.

La creencia en el progreso permanece en crisis y la *realidad* socioeconómico-política del llamado "Tercer Mundo" y el desequilibrio ecológico del planeta lo atestiguan. Si "no hay futuro", ¿cómo hacer para seguir actuando?, o ¿cuáles son las condiciones de la acción social? Y más concretamente, ¿es posible la tecnología sin una dimensión temporal de futuro? Como se sabe, la duda paraliza y la creencia lleva a la acción (Peirce, 1988b). Una sociedad necesita creer para poder actuar y son sus significaciones imaginarias sociales el centro del obrar social, significaciones que no son sólo representaciones o ideas sino ante todo *afectos* de optimismo y

44. Además de las obras citadas pueden consultarse "Hacia una sociedad del riesgo", *Revista de Occidente*, N° 150, noviembre de 1993; y Giddens (1995).

confianza. Frente a la crisis de las significaciones sociales modernas en el siglo XX y dado que la sociedad sigue actuando, tiene que haberse transformado o generado un nuevo imaginario social. Así la crisis de la matriz simbólica contemporánea se convierte en el contexto para estudiar la constitución de un nuevo o resignificado imaginario contemporáneo, referido particularmente a las tecnologías pues éstas son el centro de la acción política y económica. Para ello debemos prestar especial atención a los discursos públicos que acompañan las acciones de empresarios y gobiernos. Publicidad, periodismo, marketing, etc., son el espacio privilegiado de constitución de las creencias necesarias que legitiman las acciones y permiten el funcionamiento de la sociedad. En sus discursos se postulan y presentan ideas y afectos, imágenes y deseos, de lo que vale la pena ser creído y esperado. En ellos lo inexistente *se hace pensable e imaginable y con ello, comienza a existir*.

En las estrategias de comunicación se construye un pasado compartido, se fabrica un presente y, sobre todo, se proyecta "el mundo que vendrá". Y lo que se puede observar en estos mundos futuros incoados, en el presente de la acción colectiva aparece una sociedad venidera, a veces luminosa, otras oscura, pero siempre *tecnológica y tecnologizada*. Las tecnologías presentes se muestran como parte de un curso histórico inevitable que conduce a la humanidad a su destino.

Desde esta perspectiva, las llamadas "nuevas tecnologías" pueden ser pensadas como el *rostro de un nuevo optimismo* que revitaliza la "esperanza" en el progreso y la confianza en el crecimiento de la sociedad contemporánea. Las tecnologías son el espacio para el optimismo temporal proveniente de la sociedad de mercado donde las necesidades individuales y sociales se encuentran en el consumo. Éste aparece como el lugar donde es posible obtener una "experiencia de futuro" que alimente las esperanzas y los sueños de los individuos y la sociedad. El anunciado "fin de la historia" con el "triumfo" de un modelo social y político refuerzan ese optimismo.

Con estas reflexiones se ha dado un paso en el análisis. Sin embargo, elaborar una respuesta a estas cuestiones implica, en primer lugar, pensar el proceso por el que la "técnica" se transformó en "nuevas tecnologías", el "progreso" en "desarrollo" y todo esto en el contexto del "fin de las ideologías". Transformaciones semánticas que, justificando acciones empresariales y políticas, se presentan designando nuevas realidades.

#### *El "desarrollo", el "fin de las ideologías" y las "nuevas tecnologías"*

En el contexto de la posguerra mundial y de la Guerra Fría se postularon unas ideas que constituyen el núcleo significativo del imaginario contemporáneo y que posibilitan la comprensión de las nuevas tecnologías. Se trata de las significaciones imaginarias sociales: "desarrollo" y "fin de las ideologías".

En medio de la redefinición de los nuevos escenarios geopolíticos después de la Segunda Guerra Mundial surgió una nueva palabra en la política: "desarrollo". En ella perviven la idea de avance y el afecto característico, el optimismo. Pero mientras "progreso" mantenía una retórica teórica filosófica, "desarrollo" se refiere siempre a políticas económicas concretas llevadas a cabo tanto por gobiernos e instituciones internacionales como por organizaciones no gubernamentales (ONG). Con el

surgimiento de un nuevo vocabulario parece buscarse con más democracia, más conocimiento y más técnica la eliminación de los "inconvenientes" que llevaron a la crisis del progreso.

La noción de "desarrollo" comenzó su andar político internacional en la Asamblea de Naciones Unidas de diciembre de 1948 ("Desarrollo económico de los países insuficientemente desarrollados") y fue consagrada por el presidente de Estados Unidos Harry Truman en el "Mensaje sobre el estado de la Unión" del 20 de enero de 1949 (Mattelart, 2000: 333; Viola, 2000: 13 ss. y 68 ss.). Dado su avance técnico, industrial y científico, Estados Unidos se proponía ayudar con "conocimiento técnico" a las "áreas subdesarrolladas" para que "puedan crecer y mejorar". Juntas, las nociones de desarrollo y subdesarrollo cobraron importancia en un intento de redefinición de las relaciones norte-sur de la posguerra y en la forma de "políticas de desarrollo".

Estas propuestas retomaban la fe ilimitada en el progreso identificado con el crecimiento de la producción industrial y la introducción de tecnologías más eficientes, lo que llevaría a un aumento del nivel de calidad de vida de las sociedades. Los "países desarrollados" (particularmente Estados Unidos), entendidos como capaces de "producir un crecimiento autosostenido", debían exportar a las demás sociedades conocimientos y tecnologías como factor desencadenante del desarrollo, que comenzaría con la "etapa de despegue". Los países desarrollados se constituían, de esta manera, en modelo para el resto de países "atrasados" o "subdesarrollados". La idea de desarrollo suponía, entonces, una dicotomía entre países y una naturalización del subdesarrollo como un estado originario. De manera que no se consideraban ni las estructuras interdependientes de las regiones ni los procesos históricos de cada caso.

Al igual que la idea de progreso, la idea de desarrollo intentaba resolver y dar sentido a la convivencia de "diferentes etapas del progreso", lo que Koselleck (1993: 346) llama "contemporaneidad de lo anacrónico" o "anacronismo de lo contemporáneo", y que se hacía patente después de la reconstrucción de posguerra. La incorporación del término 'desarrollo' implicaba aceptar la evidencia de que el "progreso" y el "crecimiento" no constituían virtualidades intrínsecas e inherentes a toda sociedad humana. Su realización no era necesaria e inevitable por cuanto eran propiedades poseedoras de un cierto valor positivo para las sociedades "avanzadas" y "occidentales" (Attali *et al.*, 1980: 188-189).

La noción de "desarrollo" posee dos connotaciones diferentes. La primera es la de un

...proceso histórico de transición hacia una economía moderna, industrial y capitalista; la otra, en cambio, identifica el desarrollo con el aumento de la calidad de vida, la erradicación de la pobreza y la consecución de mejores indicadores de bienestar social. (Ferguson, citado por Viola, 2000: 10)

Por ello "desarrollo" connota "la vía de escape de una condición indigna" (Esteva, 2000: 70) e implica la idea de crecimiento y evolución que arrastra desde sus orígenes. En este sentido, "desarrollo" suponía una vuelta a la significación

imaginaria del progreso después de la pérdida de inocencia tecnológica en la primera mitad del siglo XX. A pesar de la pervivencia de la idea de avance y del afecto optimista, las expectativas de progreso acumulativo, ilimitado y universal se vuelven a resquebrajar nuevamente hacia mediados de los 70. Las crisis económicas y las distintas realidades ecológicas de las que se toman conciencia hicieron patente su nuevo fracaso (Attali *et al.*, 1980; Viola, 2000: 17 ss.; Esteva, 2000: 77 ss.). Una crisis que “no se dirige solamente a los medios y las posibilidades; concierne también a la naturaleza y los fines del desarrollo” (Domenach, en Attali *et al.*, 1980: 22).

Junto a la promoción de la significación imaginaria del “desarrollo” aparece la “idea-ideología” del “fin de las ideologías”, con la que se anuncia la victoria del “análisis sociológico” o “científico” sobre la “ideología”: “El vuelco de la ideología hacia la sociología” (Lypset, 1963: 408; véase Mattelart, 2000: 353-357; 2002: 81-86). El anuncio del “fin” se popularizó entre los intelectuales después de la reunión del Congreso por la Libertad de la Cultura en septiembre de 1955 en Milán.<sup>45</sup> El congreso, llamado “El futuro de la libertad”, era “una organización internacional de intelectuales opuestos al totalitarismo” (Bell, 1964: 17) que promovió la desaparición del conflicto político intenso en las democracias occidentales avanzadas (Mattelart, 2000: 356) y con ello el “fin de las ideologías”, consagrando el discurso tecnocrático. En él se pretende sustituir los “imperativos ideológicos” por los “criterios de la técnica social”. Inspirado en estas reflexiones se publicaron en 1960 *El fin de las ideologías* de Daniel Bell y *El hombre político* de Seymour Martin Lypset. Para este último “las diferencias entre la izquierda y la derecha en la democracia occidental no son ya profundas” (Lypset, 1963: 398) y esto “refleja el hecho de que los problemas políticos fundamentales de la revolución industrial han sido resueltos” (ibídem). De todas maneras, para Lypset, “la lucha democrática de clases continuará, pero será una pugna desprovista de toda ideología, sin banderas rojas, sin desfiles del 1 de mayo” (ídem: 400). Para él queda claro que los portadores de ideología siempre son los otros (Mattelart, 2000: 353): “El intelectual de izquierda, el líder sindical y el político socialista” (Lypset, 1963: 409). Como afirma Bell: “La perspectiva que yo adopto es antiideológica, pero no conservadora” (Bell, 1964: 15).

Ante las estables “democracias occidentales” la lucha permanecerá en los “países subdesarrollados” (Lypset, 1963: 408), y por lo tanto el “fin de las ideologías” se convertirá en un anuncio válido sólo para “Occidente”, es decir, Estados Unidos y Europa:

La ideología y la pasión no pueden ya ser indispensables para mantener la lucha de clases dentro de las democracias estables y prósperas, pero son evidentemente necesarias al esfuerzo internacional por desa-

45. Las actas de sesiones fueron publicadas en la revista *Encounter*, N° 5, noviembre de 1955, editadas por Edward Shils con el título “¿El fin de las ideologías?”. Al congreso asistieron ciento cincuenta intelectuales, entre ellos Colin Clark, Friedrich A. von Hayek, Daniel Bell, Seymour Martin Lypset, Raymond Aron y el propio Edward Shils.

rollar instituciones políticas y económicas libres en el resto del mundo. Sólo la lucha ideológica de clases de Occidente toca a su fin. (Lypset, 1963: 410)

En este mismo sentido se expresa Bell, según quien

...hemos sido testigos durante la década pasada [la del 50] del agotamiento de las ideologías decimonónicas y, concretamente, del marxismo, en cuanto sistemas intelectuales que reclamaban la verdad para sus concepciones del mundo. (Bell, 1964: 15)

Para este autor, “la ideología es la conversión de las ideas en palancas sociales” (Bell, 1964: 543) y “su función más importante y latente es *desatar la emoción*” (ídem: 544; mi subrayado). A través de ella en el mundo moderno la *política* ha reemplazado a la religión como “medio institucional de movilización de energía emocional”. “La ideología no solamente transforma las ideas, sino que también transforma a la gente” (ídem: 545) porque, en tanto movimiento social, “logra hacer tres cosas: simplificar las ideas, establecer una reivindicación de la verdad y, junto con ambas, exigir un compromiso de acción” (ídem: 544). Frente a la inevitabilidad de la muerte de los individuos que daba fundamento a la religión, las ideologías del siglo XIX entienden como inevitable el progreso de la sociedad asociado a los valores positivos de la ciencia.

Para estos autores las ideologías, como las religiones, insisten en la inevitabilidad e infunden pasión. Por ello el declinar de la fe religiosa es visto por Bell como una de las causas del “abrirse camino de lo irracional”, puesto que deja de desplazarse y simbolizarse lo violento y lo cruel por la religión y se lo libera hacia una dominación de los demás. De manera que la desaparición de la religión como movilizadora de las emociones deja a éstas descontroladas a merced de las ideologías políticas: “La religión simbolizaba, alejaba, dispersaba la energía emocional del mundo [...] la ideología funde estas energías y las canaliza en la política” (Bell, 1964: 544).

Si para Bell (1964: 546-547) “hoy las ideologías están exhaustas, [...] el impulso de las nuevas ideologías está en el desarrollo económico y el poder nacional”; más aún, “para algunos liberales occidentales el «desarrollo económico» se ha transformado en una ideología nueva que purifica el recuerdo de las viejas desilusiones” (ídem: 548). Frente a los intelectuales del siglo XIX que apoyaron las ideologías, los jóvenes intelectuales del 50 se encuentran con una ideología desvitalizada. Porque según Bell “muy pocos problemas pueden tener una formulación ideológica” y “las energías y las necesidades emocionales existen, el problema es cómo movilizarlas”<sup>46</sup> (ídem: 549). Lo que queda es “la sabiduría de Jefferson [...] de que «el presente per-

46. Con referencia a la importancia de lo emotivo social, en una última nota de pie de página Bell (1964: 551 n. 188) propone interpretar la historia como los cambios de sensibilidades y estilos en los que las diferentes clases y pueblos movilizan sus energías emocionales a fin de comprender las fuerzas irracionales operantes en la sociedad.

tenece a los vivos» (idem: 550). El fin de las ideologías es el fin del sacrificio del presente por la promesa de éxito mañana; la apuesta del intelectual debe ser la del presente y el fin próximo de la acción. Este modo de analizar la realidad en relación con un concepto de “ideología” recuerda la reflexión de Ricœur al respecto:

La ideología es siempre un concepto polémico. Lo ideológico nunca es la posición de uno mismo; es siempre la postura de algún otro, de los demás, es siempre ideología *de ellos*. Cuando a veces se la caracteriza con demasiado poco rigor, hasta se dice que la ideología es culpa de los demás. De manera que la gente nunca dice que es ideológica ella misma; el término siempre está dirigido a los demás. (Ricœur, 1994: 46)

En el marco de la “desaparición” de las ideologías, la tecnología se presenta como motor del desarrollo económico y éste como dinamizador del desarrollo social. Ésta es la matriz que consolida un espacio para *hacer del pensar técnico un modo de pensar no ideológico*. Ante la deformación ideológica, la tecnología se convierte en algo transparente que muestra la realidad tal como ella es; frente a las pretensiones de legitimación de poder e integración social la tecnología aparece como neutra y neutral. Esto es lo que Héctor Schmucler (1997: 55) ha llamado “tecnologismo” o ideología de la técnica y que se ha convertido en parte del sentido común de la sociedad contemporánea. Este sentido común o significación imaginaria social es resultado de la confluencia de la crisis de la idea de progreso lineal y necesario, las políticas de “desarrollo” y el “fin de las ideologías”. En este contexto la tecnología más que un conjunto de aparatos se transforma en un *decir* que asegura entender el mundo actual. Es, entonces, “un discurso superior que pretende sobredeterminar la sociedad y sujetar a su propio criterio técnico la eficacia de todas las actividades del mundo” (Sfez, 1995: 38). Con ello la tecnología consolida el proceso por el cual la razón, que en la modernidad se identificaba con la ciencia, pasa, en la época contemporánea, a identificarse con la razón tecnológica (Queralto, 1993, 2003).

En la sociedad contemporánea las ideas de “desarrollo” y “fin de las ideologías” consolidaron el tecnologismo, pero para ello fue necesario postular una nueva utopía: la de la comunicación. La llamada “sociedad de la información” materializada en las “nuevas tecnologías de la información y de la comunicación” es la realización más concreta de estas constelaciones imaginarias de sentido.

## 2. El imaginario tecnocomunicacional

Entre 1942 y 1949 se publican tres obras de Norbert Wiener que dan vida a una nueva ciencia, la cibernética. Muy pronto esta disciplina se convierte en inspiradora de análisis y pronósticos sociales desde los que se moldearon el futuro, es decir, el presente de la sociedad de la segunda mitad del siglo XX y comienzo del XXI. Este futuro realizado se centraba en la comunicación y el control por un lado, y en el análisis del futuro, por el otro. La Guerra Fría fortaleció su presencia como saber científico y, por lo tanto, apropiado al contexto del fin de las ideologías. En su

nombre se concibió una nueva *utopía*: la comunicación, y una nueva *actitud*: la prospectiva. Utopía y actitud tuvieron como fuente y símbolo de *optimismo* a las “nuevas tecnologías”. En un sentido, era la reformulación de los núcleos imaginarios de la modernidad.

### *Cibernética y pancomunicación*

Junto a las ideas de “desarrollo” y “fin de las ideologías” se delineó una nueva utopía social: la “utopía de la comunicación” (Breton, 2000). La comunicación se convertía en la clave de explicación de lo humano. Todo podía interpretarse en términos de comunicación entendida como transmisión de información. En este sentido:

El paradigma de la comunicación sustituye al del progreso y el cambio social. De las partículas al hombre, de la organización familiar al Estado moderno, de la etnia a la coalición de naciones, de lo internacional a lo global: en la historia de las formas de integración [...] se les pide a los medios de comunicar que le den a la evolución todo el sentido que ésta tiene. (Mattelart, 1995: 360)

Si la comunicación es el contenido de la nueva utopía, su forma es la tecnología: “Hoy la comunicación es tecnológica o no es” (Sfez, 1995: 33). Nace así la utopía “tecnocomunicacional” (Sprecher, 1996: 309), constituida por las “nuevas tecnologías de la información y la comunicación” cuya manifestación actual más acabada es internet.

Se dice que estas tecnologías son “nuevas” por cuanto fueron desarrolladas después de la Segunda Guerra Mundial. Es cierto que en su momento la rueda fue una “nueva tecnología”. Pero, desde hace medio siglo, lo importante es que la expresión “nuevas tecnologías” es un “nombre vacío” (en el capítulo 6 retomo este tema) que designa diferentes aparatos, en el momento de su aparición y consolidación en el mercado, y cuya principal característica es que, en lo esencial, son tecnologías de la “comunicación”:

Todas las tecnologías de vanguardia –y digo todas–, desde la biotecnología hasta la inteligencia artificial, desde el audiovisual hasta el marketing y la publicidad, arraigan en un principio único: la comunicación. (Sfez, 1995: 35)

Esto es cierto desde un análisis de diferentes ámbitos como la dirección de empresas, la economía, el marketing, la educación, los medios de comunicación, como el que hace Sfez, pero es más visible aun en los discursos divulgativos de los medios de comunicación y campañas de marketing. En ellos la comunicación aparece encarnada de manera paradigmática en las “nuevas tecnologías”. En su nombre se realizan promesas y se expresa una esperanza de vida mejor, más cómoda y más agradable.

Esta situación obliga a reinterpretar la relevancia dada a la comunicación en

la sociedad contemporánea que no es sólo, ni principalmente, una consecuencia de la creciente importancia de los medios masivos de comunicación en la sociedad del siglo XX. Es también, y de manera fundamental, consecuencia de una matriz simbólica que entrelaza comunicación, tecnología y futuro, y que tiene un origen conceptual en la cibernética y en la reorganización política de la mentalidad mercantil y gerencial.

Claude Shannon publicó en 1948, un año después de la invención del transistor (Castells, 2000a: 71),<sup>47</sup> *Teoría matemática de la información*, donde teorizó sobre la relación entre la máquina y la comunicación. El concepto central es el de "información", que no se refiere tanto a lo que *se dice* como a lo que *se podría decir*. La información es la medida de la libre elección de un mensaje, es una medida de la libertad de elección (Shannon y Weaver, 1981: 25). Por ello, para Shannon, "los aspectos semánticos de la comunicación son irrelevantes desde el punto de vista de la ingeniería. Lo importante es que el mensaje *se selecciona entre un conjunto de posibles mensajes*" (ídem: 45). De esta manera, la comunicación es transmisión de información de un punto a otro (en el caso de Shannon, de la línea telefónica)<sup>48</sup> y "el problema fundamental de la comunicación es reproducir en un punto exacto o aproximadamente un mensaje seleccionado en otro punto" (ibídem). El concepto de comunicación adquiere así un contenido físico, cuantitativo y estadístico con el que, desde entonces, logrará amplia difusión.

En esta teoría el esquema del sistema general de comunicación se compone de varios elementos descritos de la siguiente manera. Una "fuente de información" que genera un mensaje o sucesión de mensajes a transmitir al terminal receptor. Esta generación opera por selección del mensaje deseado entre una serie posible de mensajes. Un "transmisor" que opera sobre el mensaje y produce una señal, codificación, para la transmisión sobre el canal. El "canal" es el medio utilizado para la transmisión de la señal desde el transmisor al receptor. Un "receptor" que realiza la operación inversa a la del transmisor reconstruyendo el mensaje a partir de la señal. Es la decodificación. El "destino" es la persona (o cosa) a la que va dirigido el mensaje. Y, finalmente, el "ruido": las perturbaciones de la transmisión que provocan distorsiones y errores con la consecuente incertidumbre indeseable (ídem: 23-36).

Este esquema de comunicación y su definición de información tendrán amplia repercusión en las ciencias y, más de medio siglo después, se sigue enseñando

47. Shannon trabajaba para Bell Telephone Laboratories, la misma institución donde se descubrió el transistor que permitió los futuros desarrollos de la electrónica y las computadoras. En el llamado *Bell System* estaba Telegraph Company (la principal compañía telefónica de Estados Unidos gracias a sus dos ramas: la compuesta por AT & T), la American Telephone and Western Electric (fabricante de todo tipo de materiales para AT & T) y la Bell Labs (centro de investigaciones que proporcionaba material científico y técnico a AT & T) (Jacomy, 1992: 332-343; Flichy, 1991: 130-131, 159-183).

48. La primera versión de su teoría se publica en *Bell System Technical Journal*, vol. 27, julio-octubre de 1948. En 1949 la Universidad de Illinois edita otra versión, la más difundida, junto con un texto de Warren Weaver.

como modelo canónico de la comunicación humana. Pese a las apariencias, este modelo, más que con la comunicación social, se emparenta con las ciencias de la vida: la biología y la genética.

En 1943 Erwin Schrödinger en su libro *¿Qué es la vida?* utiliza el concepto de información "para explicar los modelos de desarrollo del individuo contenidos en los cromosomas" (Mattelart y Mattelart, 1995: 44; véase p. 357). El concepto de información fue fundamental para la biología en la explicación del ADN como soporte de la herencia en 1944, para el descubrimiento de su estructura de doble hélice en 1953 y, desde entonces, para todos los trabajos sobre códigos genéticos. Se trata de una metáfora heurística desde la cual los propios científicos interpretan la "realidad" que investigan, y una metáfora de amplios efectos en su divulgación como lo muestra, por ejemplo, el anuncio de la "decodificación" del "código genético" del genoma humano (26 de julio de 2000). Esto no es una casualidad, ya que Shannon formuló su teoría con términos propios de la biología del sistema nervioso, aunque luego fue su teoría la que proporcionó a las ciencias de la vida un marco conceptual para dar cuenta de la especificidad biológica (Jacob, 1970).

La interpretación de la vida en términos de información y de códigos, y la comunicación entendida como transmisión son aspectos fundamentales en la conformación de la actual idea de la comunicación. Sin embargo, el hecho de que estas nociones conduzcan a la consideración de la comunicación como un valor socialmente deseable y una nueva utopía es una consecuencia de las ideas de Wiener de la cibernética y de las investigaciones que desde ella se realizaron. Antes que Shannon, Wiener hizo de la "comunicación" una noción científica y una propuesta sobre el estado del mundo. En 1948 publica *Cibernética o el control y la comunicación en animales y máquinas* y, al año siguiente, *El uso humano de los seres humanos. Cibernética y sociedad*. La primera es de carácter más científico, la segunda no sólo es más divulgativa sino sobre todo más penetrante en cuanto a las derivaciones de las consecuencias sociales de su propuesta.

Una de las claves de la teoría es la noción de entropía. Con la noción de entropía el universo es comprendido en constante tendencia al caos y el desorden. Y "en la comunicación y en la regulación luchamos siempre contra la tendencia de la naturaleza a degradar lo organizado y a destruir lo que tiene sentido, la misma tendencia de la entropía a aumentar" (Wiener, 1988: 17). La cibernética aparece como ciencia del control y el gobierno. Centra todos los problemas, tanto de la sociedad como del universo, en la comunicación entendida, de un modo muy amplio, como el conjunto de procedimientos por medio de los cuales un mecanismo afecta a otro mecanismo.

En la sociedad es necesario luchar contra el caos y el desorden, y la comunicación es la clave para su dominio. La información se opone a la entropía como la transparencia a la opacidad. "Así como la entropía es una medida de desorganización, la información [...] es una medida de la organización" (Wiener, 1988: 21).

La noción de entropía juega "un papel esencial en la construcción de una visión del mundo construida en torno de la información y la comunicación" (Breton, 2000: 34). Las máquinas de comunicar sirven para intercambiar información pero, sobre todo, forman parte de la lucha contra la entropía. Por ello, Wiener analiza el papel de la comunicación con relación al lenguaje, el mecanismo, la organización, el de-

recho, la política, la guerra, la industria, la ciencia (Wiener, 1988) para descubrir su función heurística. De ahí que para Breton,

...el proyecto utópico que se instaura alrededor de la comunicación es ambicioso. Se desarrolla en tres niveles: una sociedad ideal, otra definición antropológica del hombre, la promoción de la comunicación como valor. (Breton, 2000: 52)

La utopía<sup>49</sup> de la comunicación condujo a un “todo-comunicación” o *pancomunicación* (Schmucler, 1997: 165), donde todo parece resolverse por, a través de y en ella. Para todo y todos, la consigna es “hay que comunicarse”.

La explicación cibernética no estaría completa sin otra noción fundamental: el concepto de *feedback* o “retroalimentación”, al que Wiener dio un alcance universal. Tanto un brazo que lleva un vaso a la boca o una máquina a vapor que sostiene un régimen constante necesitan información de la acción en curso a fin de regularse en la búsqueda de su objetivo. Todo proceso está concebido como un sistema abierto y según un esquema circular en el que el efecto retroactúa sobre su causa. La “retroacción” es el proceso circular en el que las informaciones sobre la acción en curso nutren a su vez *-feedback-* al sistema y le permiten alcanzar el objetivo:

El funcionamiento en lo físico del ser vivo y el de algunas de las más nuevas máquinas electrónicas son exactamente paralelos en sus tentativas análogas de regular la entropía mediante la retroalimentación. (Wiener, 1988: 25)

Según Wiener, su libro *El uso humano de los seres humanos*,

....consiste en que sólo puede entenderse la sociedad mediante el estudio de los mensajes y de las facilidades de comunicación de que ella dispone y, además, que, en el futuro, desempeñarán un papel cada vez más preponderante los mensajes cursados entre hombre y máquinas, entre máquinas y hombres, y entre máquina y máquina. (Wiener, 1988: 16)

#### *El imaginario tecnológico-comunicacional*

Con la cibernética y la teoría matemática de la información quedan establecidas las ideas fundamentales que moldearán en sus líneas centrales la teoría y la práctica de un sector mayoritario de las ciencias sociales<sup>50</sup> y, sobre todo, de los discursos públicos de la segunda mitad del siglo XX:

49. El término ‘utopía’ está usado aquí en su sentido usual como proyecto optimista de futuro irrealizable, pero que motiva una esperanza.

50. El caso prototípico lo representa la lingüística de Roman Jakobson con su “convencimiento” de que la lingüística estructural y la teoría de la comunicación (de Wiener y Shannon) aplicados al estudio del lenguaje pueden abrir amplias perspectivas de coordinación (Jakobson, 1963: 87-99, donde dedica su artículo “a la memoria de mi padre, el ingeniero O.A. Jakobson”). En la década de

- 1) la comunicación es la clave para la comprensión de toda la realidad y, por lo tanto, de la sociedad;
- 2) la comunicación es esencial en la investigación e interpretación de todo tipo de intercambio entre máquinas y entre máquinas y hombres, y
- 3) el análisis del futuro es fundamental para controlar el universo y la sociedad entendidos desde su estructura probabilística o “determinismo incompleto”.

En síntesis, *pancomunicación*, *tecnoinformación* y *orientación al futuro*; tres elementos esenciales del *imaginario* contemporáneo que configura la “sociedad de la información” tal como es definida hoy.

Entiendo por *pancomunicación* la idea de que “todo es comunicación” y todo se soluciona con comunicación: las relaciones interpersonales, la política, el funcionamiento del mercado, la vida interior de las personas: “hay que *llegar* a la gente”, “no se entiende el mensaje”, “tienes que explicarte mejor”, etc. Su influencia va desde los diferentes campos disciplinarios de la ciencia (biología, análisis de sistemas, antropología, psicología, sociología), la literatura de divulgación y la ciencia-ficción hasta la obra de ensayistas y futurólogos (Breton, 2000: 110 ss.).

No se trata de un problema de contenidos sino de efectos: hay que comunicarse sin que importe lo que se comunica. El imperativo comunicacional es *tienes que estar conectado*, es decir, *enchufado*: a la red telefónica, mediática, pero también a la red financiera y a la estatal. Es la “*videoética* de la conexión continua” de la que habla Jean Baudrillard (en AA.VV., 1990: 35). Los enchufes a la red son los verdaderos “medios de comunicación”: la computadora, los receptores televisivo y radiofónico, el teléfono fijo y el móvil, los documentos de identidad, la tarjeta de crédito y, en general, todas las tarjetas magnéticas y/o con chips.<sup>51</sup> Esto es la verdadera “internet”: la red *-social-* de redes *-institucionales-* donde el individuo es una terminal conectada.

La comunicación, en tanto se la piensa como vínculo universal al que se otorga un valor social insólito (Breton, 2000: 127), adquiere forma definitiva con la “sociedad de la información” y la “globalización” (Mattelart, 2000). Si es así en el aspecto de las significaciones imaginarias sociales, no es menos verdad en otro sentido. Porque aunque se pueda decir de todas las sociedades anteriores que han sido sociedades de la información, en la actual la información es una de las fuentes fundamentales de productividad y poder (Castells, 2000a: 51). Lo imaginario, aunque sea reiterativo aquí, no es lo ilusorio, ni lo fantasioso, sino fuerza efectiva de actuación.

Con *tecnoinformacional* hago referencia a la centralidad de las tecnologías informáticas y de la comunicación en la sociedad actual. Tecnologías que interpretan

los 40 un famoso grupo de investigadores desarrolla, en diferentes campos disciplinarios, una noción de comunicación utilizando las ideas de Wiener y en contra del modelo de Shannon. Se los conoce como el “colegio invisible” o “escuela de Palo Alto”: Gregory Bateson, Ray Birdwhistell, Edward Hall, Erwing Goffman, Paul Watzlawick y otros (Winkin, 1982).

51. Sobre la “red” como una nueva formas de control se puede consultar Gilles Deleuze, en Ferrer (1999: 105-110).

la "comunicación" como transmisión e intercambio de información. El actual tecnologismo tiene una de sus formas privilegiadas en el informacionalismo contemporáneo y, de acuerdo con lo expresado anteriormente, el análisis desde las tecnologías de la información constituye una elucidación de la matriz simbólica desde la que se postula que la comunicación "es buena" y que la tecnología es comunicación, por lo tanto, la tecnología debe "ser buena", donde "buena" quiere decir deseable y esperable.

El *análisis del futuro* postulado por la cibernética implica la posibilidad de construir escenarios futuros para poder controlarlos. Desde las antiguas culturas china y griega se tuvo "métodos" de predicción, pero "el nuevo enfoque «de sistemas» de la futurología emergió en los 60, inspirado en el estudio de Wiener sobre la «cibernética»" (Cooper y Layard, 2003: 25).

Teniendo en cuenta lo ya destacado en el punto anterior sobre las significaciones del "progreso" y el "desarrollo" y, en particular, el análisis de "la sociedad del riesgo", es necesario comentar algo más aún. "Análisis del futuro" se refiere, aquí, a la práctica, política y empresarial, puesta de moda en la segunda mitad del siglo XX de prospectivas y pronósticos realizados a través de diferentes métodos como el de construcción de escenarios futuros,<sup>52</sup> el de elaboración de modelos<sup>53</sup> y el Delfos.<sup>54</sup> El punto de partida de estas prácticas era la consideración del futuro como contingencia y *riesgo*, que puede y debe ser planeado y dirigido por decisiones que tengan en cuenta posibles efectos. El modo de entender el futuro —peligro calculable— se opone a la visión tradicional del futuro, que lo concebía como promesa de desarrollo de las actuales potencialidades o irrupción providencial desde afuera. Estos dos futuros, el que se puede programar y el que cabe esperar, marcarán dos estrategias diferentes: por una parte, la de los dirigentes —sobre todo, empresarios— que se regulan por el *futuro como riesgo* y sobre esta base toman sus decisiones y dirigen sus economías; por otra, las estrategias de comunicación pública de esas mismas empresas que se regirán, en sus campañas publicitarias y estrategias de marketing, fundamentalmente por el *futuro como promesa* de desarrollo o de advenimiento.

En el transcurso de la Segunda Guerra Mundial comienza a hablarse de *Operations Research* para investigaciones operativas militares. Es el origen de los *think tanks* o "cajones de ideas", el primero de los cuales fue fundado en 1946 en California: la Research And Development Corporation, conocida por sus iniciales RAND Corporation. Este cajón de ideas hizo del análisis de sistemas la teoría y metodología de los estudios sobre el futuro (Mattelart, 2002: 58 ss.; Schmidt-Gernig, en Cooper y Layard, 2003: 258). Ya en la década de los 60 estos estudios con

52. La construcción de escenarios en uno de los métodos de predicción utilizados en economía. Fue desarrollado por Pierre Wack y Peter Schwartz en la compañía petrolera Shell.

53. Se trata fundamentalmente de modelos matemáticos basados en los movimientos de los fluidos y las relaciones entre masa y energía, y los modelos del comportamiento clima atmosférico.

54. El método Delfos fue realizado en 1963 y 1964 por Theodore J. Gordon y Olaf Helmer de la RAND Corporation.

criterios científicos fueron el producto de instituciones civiles de investigación. Entre ellas, en Estados Unidos, se encuentran el Instituto Hudson fundado en 1966, la Sociedad Mundial del Futuro fundado el mismo año y el Instituto para el Futuro, fundado en 1967. En Europa occidental, la Asociación Francesa de Futuribles Internacional fundada en 1960 y el Club de Roma Internacional fundado en 1967 (Schmidt-Gernig, en Cooper y Layard, 2003: 256; Bell, en Kahn y Wiener 1968: 29). En esa época se publicaron numerosos estudios, libros y revistas en los que se daban a conocer análisis prospectivos económicos, políticos, urbanos.

Schmidt-Gernig (en Cooper y Layard, 2003: 259) dice que "los nuevos estudios sobre el futuro estaban tan influidos en su mayor parte por este enfoque cibernético que incluso incorporaron de forma significativa este modo de pensamiento en la sociedad". A partir de esta tesis el autor distingue cuatro direcciones en los grupos de estudios (idem: 259-272). El primer grupo se concentró en la influencia de las nuevas tecnologías en el cambio de las estructuras económicas y sociales en los países más industrializados y pronosticó "la sociedad de la información o del conocimiento". Diversos autores forman parte de este grupo, por ejemplo, Herman Kahn, Anthony Wiener, Peter Drucker, John Naisbitt, Daniel Bell, Alvin Toffler, Jean Fourastié, Arthur C. Clarke. Se puede citar, como ejemplo, la investigación del Instituto Hudson coordinada por Herman Kahn y Anthony Wiener (Kahn y Wiener, 1968, 1969).

En todos los estudios realizados

...parecía que solamente una gran guerra (nuclear) podría interrumpir el progreso continuo de las tecnologías biológicas y de la información, mientras que los problemas ecológicos, la resistencia social o los costes, así como el problema del tremendo crecimiento de la población mundial, eran claramente subestimados o ni siquiera tomados en cuenta. (Schmidt-Gernig, en Cooper y Layard, 2003: 263)

Las consecuencias inmediatas de ese progreso tecnológico en la cultura eran analizadas por Toffler con su idea de "choque del futuro", que se traduciría en desorientación masiva, neurosis y violencia latente. Anunciaba grandes presiones psíquicas ejercidas por una sociedad regida por el principio de la movilidad. De ahí que se recomendara una nueva educación orientada al futuro y a la creación de utopías que fueran transmitidas por los medios de comunicación.

El segundo grupo aplicó el enfoque cibernético a la dinámica de la política global atendiendo particularmente al nacimiento de redes e interacciones políticas globales y prediciendo el declive de los Estados-nación y el surgimiento de una sociedad planetaria. Se encuentran diversos autores entre los que se pueden nombrar a L. Brown, E. Laszlo, J. Platt, Victor Ferkiss, Ossip K. Flechtheim, P. Ber-taux. En este grupo hay que destacar la primera gran conferencia internacional, celebrada en Oslo en 1967, "Humanidad 2000", cuyas aportaciones fueron publicadas con el título *Mankind 2000*. "Tanto los diseños moderados del incipiente orden e integración global como los más radicales planteaban sus argumentos en términos de la lógica del sistema cibernético" (Schmidt-Gernig, en Cooper y Layard, 2003: 269).

El tercer grupo de autores se centró en el papel de los valores y las normas sociales como factores sociales de cambio, prediciendo una sociedad transindustrial que implicaría el triunfo de una nueva conciencia de integridad social basada en la unión entre el hombre y la naturaleza. El costo ecológico y social del cambio tecnológico conduciría a un despertar de la conciencia al estilo de los nuevos movimientos sociales como el estudiantil, el de derechos civiles, el feminismo y el hippie. Estaban en contra de la futurología del primer grupo y, entre ellos, se contaban W.W. Harman, G.R. Taylor, Th. Roszak, I. Illich, R. Theobald.

El cuarto grupo de estudios del futuro estaría formado por los informes del Club de Roma sobre dinámicas globales y los límites al crecimiento. Aunque metodológicamente estaban comprometidos con el enfoque cibernético, se centraron en modelos más tradicionales de la sociedad industrial (Schmidt-Gernig, en Cooper y Layard, 2003: 260).

“Los estudios de futuro realizados en los 60 y los 70 siguen un modelo común que podemos llamar «sociedad cibernética»” (Schmidt-Gernig, en Cooper y Layard, 2003: 273). La utilización del enfoque cibernético produjo un cambio muy importante en la futurología, desde una teoría de sistemas basada en el progreso histórico lineal y determinista a una basada en la biología y las matemáticas, que considera los procesos de interacción entre los sistemas y sus entornos en función de mecanismos cibernéticos de control, aunque se encuentran combinaciones de ambos enfoques debido, en parte, al sesgo tecnocientífico de estos estudios. Se tuvo un gran acierto en las predicciones tecnológicas, pero una gran debilidad en los pronósticos referidos a la amplitud y el alcance de los cambios sociales y culturales.

La causa principal de este error de valoración fue, seguramente, que la mayoría de los trabajos sobre el futuro en general se ocupaban demasiado poco de los actores y las instituciones sociales y de su “poder de inercia” frente a los cambios drásticos en el entorno social. Al igual que [...] el funcionalismo y el estructuralismo, los estudios de futuro solían sobreestimar el carácter normativo y sistémico de las sociedades y, por tanto, a subestimar la relativa autonomía de los individuos y las acciones colectivas. (Schmidt-Gernig, en Cooper y Layard, 2003: 276)

Como consecuencia en los 80 y los 90 se aplicaron los modelos de autoorganización de sistemas complejos y el de la dialéctica entre caos y orden sistémico.

El *imaginario tecnocomunicacional* es el magma de representaciones, afectos y deseos centrados en las “nuevas tecnologías de la información y de la comunicación” cuyos elementos definitorios son la *pancomunicación*, la *tecnoinformación* y la *orientación al futuro*. Este imaginario constituye el núcleo de la “sociedad de la información” y la matriz simbólica de las nuevas tecnologías.

Los distintos estudios sobre la comunicación en la sociedad actual se refieren a las “tecnologías de la información” con diferentes categorías, por ejemplo, “núcleo epistémico” y “forma simbólica” (Sfez, 1995), “utopía” (Breton, 2000), “ideología” (Mattelart, 1995), “paradigma” (Castells, 2000a), “razón informática” (Maldonado, 2002), “imaginario” (Flichy, 2003), entre otros. Cada concepto tiene su acepción particular conforme al contexto teórico en el que está inserto. Puede decirse que

todos poseen como característica común un análisis de la comunicación en sus aspectos tecnológicos, culturales, sociales y económicos. Y aunque por profesión se dediquen a una disciplina particular, mantienen un horizonte interdisciplinario y un esfuerzo de explicación multicausal de la comunicación en sus aspectos tecnológicos, culturales, sociales y económicos. Considero que todas estas interpretaciones pueden leerse desde sus puntos coincidentes derivados de la perspectiva de las significaciones imaginarias sociales.

De acuerdo con mi interpretación de lo imaginario, los conceptos mencionados pueden ser agrupados en las dimensiones ideológica y utópica. Del lado de lo ideológico, el *imaginario tecnocomunicacional* es producto de un conjunto de actores sociales —empresarios y gobiernos— que son los que toman decisiones sobre el curso de las acciones a realizar (inversiones, políticas, etc.). Lo ideológico está conformado, en el nivel público, por discursos que justifican las acciones (nivel de la legitimación) y proponen una “realidad” (nivel de la deformación) en la que se busca la integración (nivel de la integración) de los diferentes actores que intervienen (empresarios y trabajadores, políticos y ciudadanos). Esta dimensión ideológica se transparenta en discursos-promesas que aseguran que “el futuro ya está aquí”, su tensión temporal crea un horizonte de expectativas que se inserta en la experiencia cotidiana de los aparatos tecnológicos, experiencia que tiene en el mercado y el *consumo* su modalidad privilegiada. “El consumo es, por antonomasia, la arena en donde la cultura es motivo de disputas y remodelaciones” (Douglas e Isherwood, 1990: 72).<sup>55</sup> El *imaginario tecnocomunicacional* es, en un primer sentido, ideología, en tanto justifica el orden social a través de *discursos-promesas* que acompañan la “aparición” o “advenimiento” de los aparatos tecnológicos.

En un segundo sentido, el *imaginario tecnocomunicacional* es utopía en tanto participa de la esperanza de cambio de actores sociales que tienen otra visión de la apropiación de los aparatos técnicos. Desde el comienzo una de las características de las tecnologías informáticas estadounidenses ha sido presentar visiones antagónicas en su concepción: la libertaria, la militar, la estatal y la mercantil (Castells, 2000a: 94 ss.; 2001: 23-79; Himanen, 2002). La visión de la “costa oeste” permanece en las diferentes iniciativas libertarias referidas a la tecnología, sobre todo del *software*, y a la “globalización”. En estos discursos la utopía se manifiesta en los discursos de “otro mundo es posible”.

Entre lo utópico y lo ideológico, lo imaginario contemporáneo constituye un aspecto fundamental en el análisis de las nuevas tecnologías en relación con la sociedad. El “fin de las ideologías” y la crisis del “desarrollo” son el marco en el

55. Me hago eco aquí de las aportaciones de la sociología y, sobre todo, de la antropología del consumo: “La función esencial del consumo es su capacidad de dar sentido. Olvidémonos de la idea de la irracionalidad del consumidor. Olvidémonos de que las mercancías sirven para comer, vestirse y protegerse. Olvidémonos de su utilidad e intentemos en cambio adoptar la idea de que las mercancías sirven para pensar; aprendamos a tratarlas como un medio no verbal de la facultad creativa del género humano” (Douglas e Isherwood, 1990: 77). “Las mercancías tienen que ser vistas ahora como medio, ya no como simples objetos de deseo, sino como los hilos de un velo debajo del cual palpitan las relaciones sociales” (ídem: 220).



cual la comunicación se presenta como una nueva esperanza colectiva. Los esfuerzos político-mercantiles en esta línea podrían explicar el florecimiento de *discursos-promesas* y *discursos-relatos* que ubican a las tecnologías en el centro de los esfuerzos diarios. Estos discursos acompañan a los productos tecnológicos, las decisiones políticas, las prácticas educativas, los cambios empresariales; y lo hacen informando, promocionando, educando. La forma de realizarlo es estimulando la imaginación a través de imágenes que condensan, idealizan, subliman, sustituyen, reprimen, racionalizan, etc., unas significaciones que no pueden ser reducidas a la funcionalidad de las necesidades. De ahí que sostengo que las nuevas tecnologías de la comunicación son *algo más* o *algo distinto* que una utopía y una ideología. Son ellas mismas imaginario social instituido e instituyente de la sociedad contemporánea.

Se puede distinguir, entonces, una primera dimensión de *institución explícita* con actores, discursos y prácticas explicables desde la dimensión utópica e ideológica de lo imaginario. Pero esto no agota las significaciones imaginarias sociales que suponen una *segunda dimensión* más profunda en la cual las nuevas tecnologías son imaginario social. La primera depende en un sentido radical de la segunda. De acuerdo con esta distinción las "nuevas tecnologías de la información" tienen un nivel ideológico en tanto son creencias compartidas que justifican el curso de los acontecimientos de la sociedad, y esconden los "verdaderos motivos" de las ideas, con imágenes de lo que debe ser, de lo que viene, de lo que es deseable. Tienen además un nivel utópico en su ser representaciones e imágenes de una sociedad diferente, de los proyectos reformistas que se refieren a nuevos usos para los mismos aparatos hasta los que postulan un cambio radical y absoluto de orientación. En tanto dimensiones de lo imaginario contribuyen a la identificación colectiva desde la cual la sociedad actual se entiende y representa a sí misma.

A mi entender, estos discursos materializan y cristalizan un imaginario, es decir, un conjunto de representaciones-imágenes, afectos y deseos compartidos al modo de una creencia que motiva la acción, de forma diferente para empresarios y políticos, y para usuarios, pero su presencia se hace palpable en todos los niveles. Al menos, a la manera de la mentira que, a través de la repetición y el esfuerzo por convencer a otros, se hace verdad para el mentiroso mismo. El imaginario se hace creencia para el propio empresario o político que promueve las nuevas tecnologías, dado que es él el primero que debe creerlo para actuar con inversiones, estrategias, etc. Las creencias se hacen sentido común, es decir, *creencias que se creen de tal manera que ni siquiera se advierte que se cree*. El sentido común es, así, lo que se toma como natural, como obvio y evidente. Hablar o actuar en contra de él es actuar en contra de la sociedad.

El *imaginario tecnocomunicacional* abre un espacio para postular lo visible e invisible, lo pensable e impensable, lo imaginable e inimaginable en esta sociedad. Desde él la sociedad actual se concibe a sí misma permitiendo, prohibiendo y promocionando decisiones y acciones. Por ello, las nuevas tecnologías, en tanto imaginario, son fuente y matriz, patrón, objeto y fin de las acciones de la sociedad y de sus miembros. La expresión que mejor condensa este imaginario es la que define esta sociedad como "sociedad de la información".

### TERCERA PARTE

## Las nuevas tecnologías como imaginario

*"No hay nada nuevo bajo el Sol", dice el Eclesiastés. ¿Es éste el anuncio profético de la ineluctable repetición de todas las cosas? No, dice el comentario talmúdico del texto bíblico y agrega: "Por encima del Sol está lo nuevo". [...] ¿Qué hay por encima del Sol? La Luna, responde la Biblia. Está por encima, al menos metafóricamente, porque el ritmo de su cambiante aparición expresa lo nuevo, lo incierto; mientras el Sol es eterna y cotidianamente semejante a sí mismo. El lenguaje de la Biblia manifiesta esta diferencia: para los hebreos el nombre del Sol significa "servidor" y anuncia lo visible, lo conocido, lo sumiso. El mes lunar se designa con una palabra que significa "nuevo", en tanto que el año solar se llama "repetición".*

JACQUES ATTALI

## Introducción

En los capítulos anteriores presenté lo imaginario social como el corazón creativo de las significaciones sociales diferenciando entre el imaginario radical y el segundo. El imaginario radical o primero es la capacidad de darse lo que no es, o lo que no es dado como tal, en la percepción o en los encadenamientos simbólicos del pensamiento ya constituido. Es la capacidad de emergencia de nuevas instituciones y de nuevas maneras de vivir y, por esto, no es descubrimiento sino realización o constitución activa. Conforman un principio activo de significaciones y una matriz generadora desde la cual se constituye el mundo social y humano. El imaginario radical es incognoscible; sólo es dable acercarse a él como condición de posibilidad y representación de lo ya dado y representado.

El imaginario segundo es el imaginario efectivo, el mundo simbólico común para una sociedad. En él se especifica la organización de lo que es y no es, de lo que vale o no vale y de lo que es factible o no lo es para la sociedad en cuestión. "Segundo" no significa secundario, menor o derivado, sino que hace referencia a la constelación de significaciones en la cual las significaciones imaginarias segundas se relacionan con las centrales de una sociedad. Éstas constituyen el núcleo significativo por y desde el cual una sociedad se da a sí misma una definición de sí que la mantiene y estructura a lo largo del tiempo.

Los imaginarios radical y segundo son sinónimos de sociedad instituyente y sociedad instituida respectivamente. De esta manera, remiten a la lógica con la que se piensa lo imaginario en su doble condición de fuente y resultado, de capacidad de creación (surgimiento, emergencia, generación, no producción) y lo creado (surgido, emergido, generado, no producto pero sí resultado). Por ello, como ya destacué, se puede distinguir entre las dimensiones ideológicas y utópicas, en tanto implican la posibilidad de mantenimiento o cambio del orden social. Estas dimensiones pueden analizarse en sus niveles de deformación del saber, legitimación del poder e integración social. Conforme a esto, las significaciones imaginarias sociales se estructuran en torno de la polaridad de lo que justifica o mantiene sus propias constelaciones e instituciones en su presente y en sus desarrollos futuros, y aquellas que pugnan en el presente por el cambio de instituciones y de sociedad. Esta tensión organizada conceptualmente alrededor de una metáfora espacial se inserta en otra temporal o diacrónica, articulada por el polo memorial y el

de la esperanza. Este eje organiza las significaciones sociales en relación con un pasado y un futuro entendidos como momentos imaginarios de la temporalidad de la acción y de la significación.<sup>1</sup>

La teoría de lo imaginario social me permitió dirigir la atención hacia las matrices genealógicas sociales de la modernidad con centro en las significaciones de la técnica. Destaqué el núcleo imaginario constituido por las significaciones imaginarias centrales de una sociedad fundamentada en sí misma, el progreso como esperanza colectiva y la técnica como hacer que materializa el logro de la sociedad y el avance del progreso. El choque de estas significaciones con la realidad histórica del fracaso de algunas de sus instituciones llevó a su redefinición, en el siglo XX, en términos de “desarrollo”, “tecnologías” y “comunicación”. De manera que defendí que estamos ante la constitución de un *imaginario tecnocomunicacional* en relación con el cual se postula la “sociedad de la información”.

Ahora estudiaré el núcleo del *imaginario tecnocomunicacional* de la “sociedad de la información”: las “nuevas tecnologías de la información y de la comunicación”. Se trata de interpretarlas como significaciones imaginarias de la sociedad actual en el contexto del imaginario contemporáneo. Comprenderlas así obliga a identificar algunas significaciones imaginarias sociales a partir de los discursos sociales que las anuncian, las acompañan y las promueven.

1. Esta distinción es similar a la de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas” de Koselleck, aunque aquí se destaca más la presencia del pasado no sólo como memorial sino como mito.

## CAPÍTULO 5

### Las nuevas tecnologías

*El espíritu humano se siente inclinado naturalmente a suponer en las cosas más orden y semejanza del que en ellas encuentra; y, mientras que la naturaleza está llena de excepciones y de diferencias, el espíritu ve por doquier armonía, acuerdo y similitud.*

FRANCIS BACON

*La historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura, parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos.*

MICHEL FOUCAULT

Hasta el momento me he referido a la técnica moderna o tecnología con una cierta e inevitable ambigüedad conceptual dado que necesitaba presentar y explicitar el lugar *en y desde el cual* pensarlas, es decir, el imaginario social y las significaciones imaginarias sociales modernas y contemporáneas. Ahora reflexionaré sobre las “nuevas tecnologías” como modalidad concreta y específica de la técnica moderna en la actualidad, y como una nueva manera de *nombrar* (en el sentido antropológico de invocar y marcar un destino) aparatos tecnológicos con amplias consecuencias en la conformación del imaginario contemporáneo.

#### 1. Las “nuevas tecnologías” como significaciones imaginarias sociales

Con el nombre de “nuevas tecnologías” denomino a las actuales “tecnologías de la comunicación y de la información”, según el conjunto de significaciones que la sociedad instrumenta a su alrededor a través de sus discursos. Ellas son el *nombre* que se *destina* a un conjunto de aparatos, prácticas sociales y “nuevas realidades” (empresas y aparatos neotecnológicos, instituciones políticas, etc.) que ocupan un

lugar central en las representaciones sociales del mundo, en las esperanzas, los sueños y los deseos de la sociedad contemporánea. Son, como se verá, un *nombre ambiguo* que se invoca como constituyente central de la “sociedad de la información” y que, por ende, puede servir tanto para el sostenimiento del orden como para el cambio de sociedad.

Como *nombre que destina*, las “nuevas tecnologías” son un *conjunto heterogéneo de aparatos, instituciones y discursos*. Es “conjunto heterogéneo” en tanto me refiero a diversos constituyentes, de diferentes niveles y procedencias, permanentemente unidos de un modo particular (“heterogeneidad”) desde lo imaginario instituyente.

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

Las “nuevas tecnologías” 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 este caso, las “nuevas tecnologías”, en el magma de lo imaginario para hacer resurgir desde allí una nueva caracterización bajo el signo de la arbitrariedad. La arbitrariedad no es convención sino reunión de lo que es aparentemente heterogéneo a priori. Porque si las significaciones imaginarias sociales son *emergencia* –por condensación, solidificación y sedimentación– del magma de lo imaginario en un momento dado, su interpretación debe proceder *sumergiendo* nuevamente las significaciones vigentes en lo imaginario para hacer *re-surgir* nuevos sentidos.

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:

- 1) Caracterizar las significaciones de la sociedad como un todo indistinto, en el que se *confunden* (*confundere*) o mezclan elementos diversos.
- 2) Tomar las significaciones solidificadas para sumergirlas en el magma imaginario, es decir, *fundirlas* (*fundere*), derretirlas y licuarlas.
- 3) Buscar nuevas articulaciones de sentido, esto es, *refundar* (ya que en su “origen” las significaciones fueron fundadas –*fundare*–) nuevos sentidos.
- 4) 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.

De esta manera, si las significaciones son surgimiento de sentido e institución de la sociedad (de la confusión-caos a la fundación), la interpretación es resurgimiento que tiende a la refundación social. Así entendida, la interpretación supone la *heterogeneidad*<sup>2</sup> como nota constitutiva y constituyente de la existencia de las “nuevas tecnologías” en tanto significaciones imaginarias sociales. Ello implica que, desde las distinciones y definiciones dadas explícitamente por los discursos sociales, se procede a volver o, mejor aún, devolver las significaciones establecidas a lo magmático. Para ello se establecen nuevas relaciones basadas sobre las *discontinuidades*<sup>3</sup> escondidas que representan, a la vez, lo que está dado y lo impensable. 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 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 siga utilizándose 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. Las dos primeras tienen particular importancia por constituir el modo de funcionamiento de las representaciones y los afectos. Se entiende por *condensación* la fusión de varias ideas latentes en una sola imagen manifiesta (Roudinesco y Plon, 1998: 185). O, dicho de otra manera, es la modalidad mediante la cual las representaciones se “superponen” y por la cual una representación aca-

2. Entre las derivaciones de la teoría de lo imaginario radical se encuentra su influencia en el modelo psicoanalítico contemporáneo, que se basa en el principio de heterogeneidad y la búsqueda de articulaciones no reduccionistas (véase Urribarri, en *Archipiélago*, N° 54, 2002)

3. Utilizo “discontinuidad” a la manera como lo hace Foucault (1995: 35), como “una población de acontecimientos diversos” a fin de que “lo imaginario” no se presente como una nueva manera de continuidad bajo términos como tradición, influencia, evolución, etc. Esto permite recuperar la noción de “intertextualidad” (Kristeva, en Navarro, 1997: 1-24; Kristeva, 1978) y “dialogismo” (Bajtín, 1993) para el análisis de lo imaginario.

ba representando a varias. Por *desplazamiento* se concibe el deslizamiento asociativo que transforma elementos importantes de un contenido latente en detalles secundarios de un contenido manifiesto (ídem: 217). Es “la derivación de una representación a otra, y que tiene que ver con la carga que acompaña a cada representación, que va circulando entre representaciones, que se va derivando, desplazando” (Franco, 2003: 117). La metáfora y la metonimia son las figuras lingüísticas que las representan.

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 (Roudinesco y Plon, 1998: 886).

El imaginario interpretado aparece como surgimiento no sólo heterogéneo sino también conflictivo entre diferentes visiones, imágenes y significaciones. El imaginario interpretado descubre el imaginario materializado como un espacio agnóstico en dos sentidos. En un sentido radical, combate del hombre con el “destino”, el “sinsentido” y lo ilimitado e infinito (*apeiron*, lo indeterminado). 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 éste, entendido en un sentido amplio, se concibe 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. La lucha por el poder estructura las significaciones imaginarias sociales en sus dimensiones ideológica y utópica. Concretamente significa que en la sociedad, entendida desde su dimensión temporal-histórica (entre la memoria y la esperanza), hay sueños cumplidos y sin cumplir, esperanzas realizadas y sin realizar, imágenes conocidas y escondidas, etc., que la interpretación debe tener en cuenta.

Lo imaginario implica heterogeneidad radical –discontinuidad de los acontecimientos e incoherencia de las significaciones– y lucha y conflicto –fruto de lo imponderable del destino, del sinsentido y del combate por el dominio–. En este aspecto, es necesario, en primer lugar, proponer las “nuevas tecnologías” como significación imaginaria materializada –*confundida*– a fin de, en segundo lugar, volver –*fundir*– sobre lo imaginario social. Para ello las consideraré desde una doble heterogeneidad: externa o derivada, y radical.

#### Las “nuevas tecnologías” como heterogeneidad externa

En un primer nivel, la heterogeneidad de las “nuevas tecnologías” es “externa” o derivada, en tanto son, como ya se ha dicho, *conjunto heterogéneo de aparatos, instituciones y discursos*.

Son “conjunto heterogéneo” porque implican reunión de lo diverso y distinto, es decir, son *conglomerado*: una “realidad” formada por fragmentos de múltiples materialidades unidas por la sociedad instituyente. Desde lo imaginario, las “nuevas tecnologías” aparecen aunadas y armonizadas como materialidad coherente, pensable, visible y enunciable. Lo que se piense, vea o diga, de y desde ellas, es esperable y “normal”, es decir, natural, obvio y evidente.

Se dice “fragmentos” porque los elementos que componen el conglomerado son partes rotas de otros conjuntos quebrados o partidos y reunidos por el cemento instituido. Las “nuevas tecnologías” constituyen *fragmentos confundidos* de aparatos, instituciones y discursos, más aún, de distintos aparatos, diversas instituciones y diferentes discursos.

Referido a los *aparatos*, “nuevas tecnologías” indica tres conjuntos de nuevas técnicas que resultan de la “integración” o “convergencia”<sup>4</sup> de técnicas anteriores y respecto de las cuales significan un avance muy importante en su efectividad. Aunque en este libro 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.<sup>5</sup> Me interesa nombrarlas para destacar su presencia en la vida cotidiana y no su dimensión científica y técnica.

La investigación que originó las “nuevas tecnologías de los materiales” es visible en los materiales sintéticos (por ejemplo, en las telas de la ropa), en múltiples objetos de diversos plásticos, cerámicas y nuevas aleaciones metálicas (todos ellos utilizados en las diferentes piezas de automóviles) y, también, en el silicio (de los chips) y la fibra óptica (de las redes), entre otros muchos objetos. Las “nuevas tecnologías de la vida” se presentan en nuevas posibilidades genéticas de tratamientos y terapias, en técnicas de investigación (fundamentalmente médica y policial) a través del ADN, posibilidades (o no) de clonación, en recientes productos químicos, en estética corporal y en nuevos alimentos transgénicos, entre otros. Finalmente, las “nuevas tecnologías de la información y de la comunicación”, presentes en la vida cotidiana a través de variados artefactos tecnológicos digitales (televisión, radio, etc.), telefonía –móvil y fija–, informática, internet, entre otros.

La mayoría de todos estos objetos han sido, y son, primero, parte de los discursos narrativos del cine y la televisión y, luego, objetos de la vida diaria; unas veces como parte de las historias contadas al modo de ciencia ficción, otras como estimulación de la imaginación a través de publicidades, reportajes, etcétera.

De estos conjuntos tecnológicos me interesan las “nuevas tecnologías en comunicación e información”, resultado de la convergencia de varias ramas técnicas: la informática (máquinas y *software*), la microelectrónica, las telecomunicaciones y los medios de comunicación y la optoelectrónica;<sup>6</sup> la informática entendida como 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. La “convergencia” en las “nuevas tecnologías infor-

4. Es importante destacar la idea de “convergencia” en cuanto término técnico en el que se piensan las “nuevas tecnologías” y que designa el proceso de “unificación” técnica y de servicios en los aparatos y redes.

5. Estoy de acuerdo con Manuel Castells (2000a: 60), que incluye entre las tecnologías de la información a la ingeniería genética y sus desarrollos y aplicaciones.

6. Esta convergencia y cada una de las ramas tecnológicas pueden encontrarse descriptas de manera divulgativa en Nora y Minc (1987: 29-50), Mercier, Plassard y Scardigli (1985: 21-39), Cebrián (1998: 43-60), Castells (2000a: 59 ss.), entre muchos otros.

máticas” implica un salto cualitativo en la electrónica, un avance importante en la capacidad, cuantitativa y cualitativa, de transmisión de las redes y una creciente numerización o digitalización<sup>7</sup> de las tecnologías de la comunicación. La digitalización supone una transformación íntima de las tecnologías de manera que debe hablarse de una “informatización de la técnica” (Mercier, Plassard y Scardigli, 1985: 24) y, más aún, de la ciencia. Ya que “la informática y las simulaciones constituyen las dos grandes novedades metodológicas del siglo XX, cuya irrupción, desarrollo y consolidación marcan el paso de la ciencia a la tecnociencia” (Echeverría, 2003: 100). La informatización de la ciencia y de las tecnologías permite “un nuevo tipo de experimentación y predicción, que no es determinista sino probabilitaria” (ídem: 102).

Además de conjunto de aparatos, las “nuevas tecnologías”<sup>8</sup> atañen a lo *institucional*, visible en las nuevas modalidades de producción y organización económica, en torno del 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 debe hablar de informatización de la empresa y de la institución y, sobre todo, de “sociedad informacional” (Castells, 2000a: 51).

Lo institucional tiene uno de sus aspectos más importantes en las características derivadas de la “revolución tecnocientífica” (Echeverría, 2003). Como ya destacó, uno de los aspectos más relevantes de la tecnociencia, entre los que se encuentra el mundo de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información, es la conversión de la investigación en un sector productivo. Por ello es necesario hablar no sólo de una industria tecnocientífica sino de un nuevo mercado con nuevas modalidades de explotación y rentabilización del conocimiento. En este contexto no basta con producir conocimientos, es necesario venderlos y, por lo tanto, la gestión y el marketing forman parte de las tecnologías (ídem: 67-70). Esto tiene importantes consecuencias en la dimensión discursiva de las “nuevas tecnologías” en tanto espacio de mediación entre los promotores tecnocientíficos y la sociedad.

Las “nuevas tecnologías” tienen un tercer componente: el conjunto de *discursos* “técnico-científicos” y “publicitarios” intrínsecos a la producción, la circulación y el consumo de los aparatos. Libros, revistas, artículos, publicidades y “eventos” se unen al conjunto de aparatos técnicos, prácticas y saberes específicos (en el senti-

7. Ésta es la idea central desarrollada por Nicholas Negroponte en su obra *Ser digital* (1995) según el cual la *novedad ontológica* de la informatización es la conversión de todo en dígitos, atrás queda la era de los átomos. En esta línea se encuentra el argumento de Terceiro (1996: 27) según el cual “la sustitución del átomo por el bit, de lo físico por lo digital, a un ritmo exponencial, convertirá al *Homo sapiens* en *Homo digitalis*”.

8. Como ya adelanté, sólo me refiero a las “nuevas tecnologías de la comunicación y de la información”. Para abreviar, las nombro utilizando la expresión “nuevas tecnologías” o “neotecnologías”. Las distinciones realizadas en los párrafos anteriores son para delimitar el “objeto” de estudio.

do de *know how*). A ellas se agregan múltiples normativas, vigentes y en proyecto, de ámbitos municipales, regionales y nacionales e internacionales. Discursos políticos y empresariales tienen como objetivo permitir la comprensión, la aceptación, el uso y el funcionamiento real de los aparatos tecnológicos en el presente de la vida cotidiana y en las estrategias de acción futura.

Este conjunto discursivo describe y explica las prácticas, los mecanismos y los usos –efectivos o posibles– destacando la simplificación y sencillez de su uso. También apela a comparaciones, gráficos, simulaciones, metáforas, etc., que apuntan, indudablemente, a la imaginación de los individuos y de la sociedad.

Los contenidos de estos discursos conforman un dominio materialmente extenso, cuyos límites podrían establecerse por las referencias explícitas a las “nuevas tecnologías” como sujeto gramatical y objeto de contenido. Este dominio distribuye los conocimientos explícitos sobre las tecnologías, según diferentes grados: desde los “especialistas expertos” a los diferentes tipos de “usuarios”. Por ello se encontrarán publicaciones matrices que se multiplican por miles en textos vicarios. Sin embargo, los límites de lo explícito son difíciles de establecer porque una de las características de las “nuevas tecnologías de la comunicación” es su omnipresencia en el discurso público. A diferencia de técnicas anteriores, las “nuevas tecnologías” se insertan en una compleja red de discursos producidos por el aparato comunicacional que abarca periódicos, radios, televisiones, internet, promociones, ferias, etc., regidos por una lógica publicitaria y de mercado.

Resumiendo: considero a las “nuevas tecnologías” como el *conjunto heterogéneo o conglomerado de fragmentos confundidos* en dos sentidos. El primero está constituido por los aparatos, las instituciones y los discursos. Hablar de conjunto significa que entre los diferentes componentes existe una relación que no se puede explicar por la sola funcionalidad. Se trata de un sistema complejo de partes que se requieren mutuamente para existir en razón de su institución social. La existencia de aparatos técnico-informáticos o comunicacionales es inconcebible, al menos tal como se los conoce en la actualidad, sin su relación con unas instituciones y discursos concretos. Esta mutua referencia e implicación de las diferentes dimensiones de las “nuevas tecnologías” conduce hacia las significaciones imaginarias sociales. En la interpretación me refiero a unos discursos y prácticas sociales concretas para conducirlos hacia el fondo magmático que hace posible la existencia social de las “nuevas tecnologías”. Por eso es necesario referirse a un segundo sentido: la heterogeneidad radical.

#### *Las “nuevas tecnologías” como heterogeneidad radical*

Las “nuevas tecnologías” son heterogéneas en cuanto constituyen una *institución de lo imaginario social*. Es decir que, más allá de la actividad consciente y planificada de institución, encuentran su fuente en lo imaginario social desde el cual se entretiene una realidad económico-funcional, institucional y simbólica. La constitución de las “nuevas tecnologías” supone la sociedad instituyente de la cual son significación instituida. Por eso hablo de una heterogeneidad “interna” o “radical”, porque en ellas aparece la pertenencia al magma imaginario de la sociedad instituyente o imaginario social central. En este sentido, las tecnologías, en tanto

instituidas, son obra materializada desde la creatividad histórico-social, y *son lo que son* porque condensan unas significaciones imaginarias centrales para esa sociedad.

El surgimiento y la materialización de aparatos, usos, significaciones e instituciones desde el *magma de lo dado* es un trabajo de la sociedad instituyente. Lo histórico-social reconoce en ese conjunto determinado –“nuevas tecnologías”– un horizonte determinable e indeterminado definido por la sociedad y en la historia. Las “nuevas tecnologías” existen como significaciones imaginarias sociales en tanto son, ante todo, *posibilidad infinita de determinación* otorgada por lo histórico-social. Ello implica que no puede darse de antemano un cierre o una clausura semiótica para las constelaciones de significaciones materializadas por una sociedad. Todo cierre semiótico de las significaciones supone una clave de bóveda que remite al magma de lo imaginario social. Por esta clave de bóveda toda significación imaginaria segunda, como las “nuevas tecnologías”, se mantiene unida vitalmente a las significaciones centrales de una sociedad.

La interpretación desde las significaciones imaginarias sociales no debería sostener una única clave como “la” clave, porque ello supondría, para el analista, una *exterioridad analítica y una visión* inconcebible. El análisis social consiste en la elaboración de hipótesis plausibles y posibles de generar nuevas conexiones de significados. En consecuencia, el análisis de las significaciones imaginarias sociales es la postulación de nuevas significaciones imaginarias que permitan nuevas perspectivas de elucidación. La interpretación implica nuevas conexiones de sentido, relaciones diferentes de los individuos con el acontecimiento histórico-social y de la sociedad con lo histórico-individual que la atraviesa. Una relación entre el individuo y lo histórico-social que pueda marcar la diferencia entre la *alienación* y la *autonomía creativa*, entre el mantenimiento de un orden social injusto y el cambio de la sociedad.

Las “nuevas tecnologías”, en tanto significaciones imaginarias sociales segundas, son socializadoras de los seres humanos y un polo de identificación colectiva. Como polo de la identidad colectiva contemporánea constituyen una matriz de estructuración de *representaciones* sociales, de designación de *finalidades* de la acción y de establecimiento de *afectos*. En ellas se materializan las significaciones centrales constituyendo la identidad de los seres humanos según diferentes *tipos antropológicos* (por ejemplo, el *entrepreneur*; Castoriadis, 1999a).

Las “nuevas tecnologías” constituyen el núcleo del *imaginario tecnocomunicacional*. Su posición nuclear deviene de las significaciones centrales desde las que se constituye en la modernidad –la sociedad como autoinstitución, la racionalidad como racionalidad instrumental de dominio y la temporalidad como progreso– y en la sociedad contemporánea –tecnologismo, desideologización, pancomunicación, orientación al futuro, riesgo–. La técnica moderna inspirada en el control y dominio de la naturaleza (Bacon) se transforma en la tecnología o tecnociencia en control y dominio de la sociedad (Echeverría, 2003).

La técnica moderna, considerada en su dimensión productiva, encarnó una serie de nuevos valores e ideas que se condensaron, como ya lo comentaré, en torno de la “luz de la razón” y de la voluntad fáustica del hombre. Ciencia y técnica emergieron como “desprendimiento” y “distancia” sobre el *fondo de oscuridad* de

la astrología, la alquimia, la magia, y llevaron la antorcha de luz hacia el progreso. La técnica moderna evolucionó en el siglo XX hacia la tecnociencia o tecnología en la que es esencial su dimensión de promoción y consumo. En ella el “fondo de oscuridad” de la técnica moderna sigue funcionando como *espacio de creencias e imágenes* contra el cual se proyectan las concepciones y metáforas a través de las que se promueven las “nuevas tecnologías”. A pesar de las estrategias “conscientes” y “racionales” de la publicidad y el marketing se encuentran, bajo nuevas apariencias, las mismas matrices simbólicas.

Creo necesario pensar desde este fondo magmático y epistémico para comprender más acabadamente las tecnologías en su funcionamiento significativo social. No me interesa la causalidad de antecedentes y consecuentes históricos de las relaciones afirmadas, ni una historia de las técnicas científicas, sino su significación para la sociedad. En un momento de la sociedad una serie de creencias sociales hicieron posible el funcionamiento de la magia, la alquimia y la astrología. Vistas desde la actualidad, aquellas significaciones y creencias aparecen como irracionales; sin embargo, ese funcionamiento simbólico constituye la matriz imaginaria desde la cual hoy se postulan y circulan las significaciones sociales de las “nuevas tecnologías”. En este sentido, la heterogeneidad radical conduce el análisis a lo que supuestamente no cuenta por irracional, por incoherente, por oscuro, por impronunciable.

Por ello, me interesa adentrarme en las significaciones imaginarias materializadas en las “nuevas tecnologías” como significación que encarna lo imaginario social contemporáneo y que *da vida* a unos tipos de seres humanos y aparatos que, de otra manera, no existirían. Preguntaré: ¿por qué se utilizan unos particulares símbolos y no otros? ¿Cuáles son los significados que se transmiten? ¿Qué se dice cuando se afirma como identidad somos-estamos en la “sociedad de la información”? Para buscar una respuesta es necesario centrarse en algunas de las materialidades que *soportan* las significaciones y que les permiten existir en su particular modo de ser y en su funcionamiento significativo. Las materializaciones son, evidentemente, los propios aparatos, las instituciones y los discursos.

## 2. Discurso, heterogeneidad y “nuevas tecnologías”

Las “nuevas tecnologías” son un *conjunto heterogéneo de aparatos, instituciones y discursos* que constituyen el núcleo del *imaginario tecnocomunicacional* contemporáneo. Esta definición abre múltiples maneras de abordar su estudio y análisis. Aquí entraré a las “nuevas tecnologías” a través de la red discursiva formada por algunos medios impresos de comunicación y las estrategias de promoción de las empresas. Fundamentalmente porque, como ya he destacado, las “nuevas tecnologías” en su condición de tecnociencia tienen un rasgo distintivo fundamental: el hecho de ser un producto de mercado, financiado y gestionado por empresas privadas donde el marketing y la publicidad son elementos esenciales.

En los productos de las estrategias de promoción se pueden encontrar las “respuestas” de las empresas a los miedos y las esperanzas sociales auscultados previamente por técnicas especiales. Las estrategias de promoción responden desde

el imaginario empresarial al imaginario percibido de la sociedad. Esta comunicación asimétrica constituye un importante espacio de registro de lo imaginario social por lo que se dice y lo que se calla, lo que se muestra y lo que se esconde, lo que se recuerda y lo que se olvida, lo que se invoca y lo que se revoca, lo que se propone y lo que se supone.

En los textos se pueden encontrar las marcas de las estrategias empresariales –planificadas, conscientes, racionales– desbordadas por lo no planificado, lo incoherente, lo irracional, lo azaroso; en definitiva, lo rebasante de los miedos, las esperanzas y las apuestas de los diferentes actores. El análisis de los discursos permitirá interpretar algunas de las significaciones imaginarias sociales de las “nuevas tecnologías” y, a través de ellas, se podrán proponer algunos modelos y matrices imaginarios que funcionan como sus condiciones de posibilidad y de representación.

#### *Discurso y heterogeneidad*

El análisis propuesto se realizará *sobre y desde* los discursos que *preparan* la aparición de aparatos tecnológicos y los que *acompañan* su circulación. Como ya destacó, el análisis o la interpretación es una modalidad del pensamiento en la que se sigue el camino abierto por los textos y transitado por el sentido. Hipotéticamente esta operación debería tener en cuenta un conjunto heterogéneo compuesto por publicidad, campañas de marketing, operaciones de prensa, declaraciones políticas, cine, publicidad, informativos, suplementos especiales de medios de comunicación, ferias y exposiciones, carteles, prospectos de productos, reglas de usos, libros, proyectos de ley, folletos educativos, etc. Un conjunto planificado y organizado en su producción y que debería ser pensado de acuerdo con criterios de dispersión y rupturas (“no importa la supuesta no relación previa”, “todo puede tener que ver con todo”) para reorganizarlos e interpretarlo desde sus límites. Para decirlo con palabras de Umberto Eco:

Desde un determinado punto de vista cualquier cosa tiene relaciones de analogía, continuidad y semejanza con cualquier otra. (Eco, 1992: 62)

La elección de los discursos puede estructurarse en función de los diferentes actores a los que se les atribuye. Actores que han definido, y definen, activamente el imaginario efectivo de las “nuevas tecnologías”: los creadores, los promotores y los divulgadores. Los creadores son los inventores de las tecnologías y de sus diferentes convergencias, un colectivo de técnicos que no sólo han realizado aparatos y programas si no que, además, han creado un lenguaje y unas metáforas con las que han delineado algunos de sus principales usos. Un segundo grupo de actores está formado por los promotores, empresarios y políticos, que con sus acciones corporativas, políticas y legales fomentan la fabricación e introducción de las tecnologías en diferentes ámbitos sociales. Finalmente, los divulgadores son un grupo de actores que, por encargo de promotores o por su función de comunicador, realizan la publicación, el hacer público, de las tecnologías imaginando usos y re-

sultados. Hay otro tipo de divulgadores, los llamados “gurús”,<sup>9</sup> compuesto por profesionales de la prospectiva al servicio de una definición de escenarios futuros que sirvan, fundamentalmente, para la acción de las empresas. Estas tres categorías de actores –creadores, promotores y divulgadores– se relacionan profundamente entre sí y en algunos casos es difícil diferenciarlos. De acuerdo con la perspectiva de este libro lo importante no es distinguirlos en tanto actores empíricos diferentes sino como funciones inscriptas en la materialidad de los discursos.

Hablaré entonces de las “nuevas tecnologías” como significaciones imaginarias que son, a su vez, el núcleo del *imaginario tecnocomunicacional* contemporáneo tal como es definido desde los discursos promotores y divulgadores. Quedan fuera aquí el imaginario de los creadores, empresariales y gubernamentales,<sup>10</sup> y el imaginario de la recepción y el consumo, es decir, de lo que piensa, dice, imagina, el público en torno de las “nuevas tecnologías”.

En los discursos de los medios de comunicación y el marketing se encuentran las representaciones que estructuran, explícita e implícitamente, las creencias en torno de las “nuevas tecnologías”. De manera que los medios son vistos como productores de realidad social y, por lo tanto, como fuente de legitimación e identidad. El conjunto discursivo será considerado una red compleja, organizada y reorganizable, de múltiples referencias y reenvíos. La interpretación que aquí se realiza no es una “exégesis” de textos sino una comprensión de acuerdo con el *imaginario tecnocomunicacional* contemporáneo. Por ello, no definiré un corpus<sup>11</sup> en un sentido estricto porque esta noción no da cuenta de la transversalidad de las “nuevas tecnologías” en el panorama discursivo.

La década de los 90 constituye un espacio privilegiado para el análisis de cómo una sociedad construye su propio imaginario instituyendo nuevas significaciones desde el magma histórico-social. Aunque desde cuatro décadas antes ya se hablaba de “nuevas tecnologías”, es en la de los 90 cuando explota su presencia en la sociedad. Sea por su “novedad” de objetos técnicos como por su impulso y concreción de un nuevo sector de la economía, las “nuevas tecnologías” se convirtieron en el centro de sueños y esperanzas de la sociedad y de sus individuos. Fue la década donde la figura del *entrepreneur* tomó el relevo del *yuppi* entendido como un individuo destacado, no tanto por su trabajo y disciplina como por su capacidad de observación de la “oportunidad” y de los movimientos bursátiles de la “nueva economía”.

La década de los 90 está delimitada por dos grandes acontecimientos políticos. La caída del muro del Berlín en 1989 y la desaparición de la Unión Soviética en

9. Son consultados por los medios de comunicación y resultan el centro de atención de los eventos de marketing de las empresas.

10. Un ejemplo de interpretación del imaginario de los creadores y promotores para el caso particular de internet es Flichy (2003).

11. Se define “corpus” como el conjunto de textos suficientes en el que una afirmación puede ser explicada. En el análisis estructuralista, requiere la búsqueda de isotopías para la construcción de oposiciones básicas que permitan la construcción del cuadrado semiótico.



1991 marcan su inicio; la caída de los valores tecnológicos en la primavera del Hemisferio Norte en 2000 y los episodios del 11 de septiembre de 2001, su final. En el centro, 1994 y 1995, la explosión comercial de internet y el posterior auge de las empresas "punto com", verdaderos símbolos de la "nueva economía". Los 90 son el período cuando se materializa la confianza en que la sola presencia de los objetos neotecnológicos inaugura una nueva época. En esta interpretación me centraré en textos que circularon y tuvieron amplia difusión en español entre finales de 1994 y 2001, entre lo que se podría llamar el *surgimiento* y la *caída* de las nuevas tecnologías. Además, tendré en cuenta publicaciones en español de 2003 y 2004 con los que verificaré las conclusiones a las que he llegado.

#### *Las "nuevas tecnologías" como nombre propio*

¿Qué hay de nuevo en las "nuevas tecnologías"? Manuel Castells, después de un análisis de tres volúmenes, responde:

Los chips y los ordenadores son nuevos; las telecomunicaciones ubicuas y móviles son nuevas; la ingeniería genética es nueva; los mercados financieros globales, integrados electrónicamente, que operan en tiempo real, son nuevos; y la economía capitalista interconectada que abarca todo el planeta y no sólo algunos de sus segmentos es nueva; la ocupación de la mayoría de la mano de obra urbana en el procesamiento del conocimiento y la información en las economías avanzadas es nueva; una mayoría de población urbana en el planeta es nueva; la desaparición del imperio soviético y del comunismo, así como el fin de la Guerra Fría, son nuevos; el ascenso del Pacífico asiático como socio paritario en la economía global es nuevo; el desafío general del patriarcado es nuevo; la conciencia universal sobre la conservación ecológica es nueva; y el surgimiento de una sociedad red, basada en un espacio de los flujos y en un tiempo atemporal, es nuevo en la historia. (Castells, 1999: 387, nota 1)

Pero, como el propio Castells señala, no es esto lo que se debe destacar, puesto que lo que realmente importa en el análisis es la capacidad simbólica de la "tecnología" para ser invocada como "siempre nueva", dando origen a una "sociedad nueva" (del conocimiento, de la información, digital, etc.). Existe un consenso muy amplio y fundamentado acerca de que "la revolución en la tecnología de la información indujo la aparición del informacionalismo como cimiento material de la nueva sociedad" (Castells, 1999: 388, véase Nora y Minc, 1987; Mercier, Plassard y Scardigli, 1985; Beck, 1998; Queraltó, 1993, 2003; Rifkin, 2000, entre otros). También es cierto que

...la exageración profética y la manipulación ideológica que caracteriza a la mayoría de los discursos sobre la revolución de la tecnología de la información no deben llevarnos a menospreciar su verdadero significado fundamental. (Castells, 2000a: 60)

Sin embargo, lo decisivo del presente análisis no es la verdad o la falsedad ontológica de los acontecimientos<sup>12</sup> sino su funcionamiento significativo social y, por tanto, su verdad pragmática. Lo que se señala en nombre de las "nuevas tecnologías" 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. Permítaseme una comparación: cuando un niño se despierta inquieto de una pesadilla se le acostumbra decir: "Tranquilo, no es nada más que un sueño". Pero ante los "sueños" de la sociedad contemporánea no puede decirse "no es nada más que". Se debe decir: "Es un sueño" y, por eso, nada hay de tranquilidad porque su importancia es vital.

En este sentido, la pregunta por la expresión "nuevas tecnologías" es una interrogación acerca de su funcionamiento discursivo. Por ello lo he utilizado como criterio de lectura del material en el que fundamento mi interpretación. He seleccionado discursos con referencia explícita a las "nuevas tecnologías" como sujeto u objeto de la construcción enunciativa. Y la primera constatación se refiere al nombre-expresión "nuevas tecnologías" como un *nombre vacío aplicable, y en el que caben diferentes objetos y realidades*.

Se habla de "nuevas tecnologías de la comunicación" desde hace varias décadas para hacer referencia sucesiva a aparatos muy distintos como el video, la televisión por cable, los teléfonos móviles, etc. Hoy la expresión "nuevas tecnologías de la información" designa, fundamental pero no exclusivamente, a diferentes ordenadores, chips e internet. En las ferias tecnológicas (por ejemplo, las ferias de nuevas tecnologías de Madrid, SIMO) el sector de las "nuevas tecnologías de la comunicación" muestra teléfonos con múltiples prestaciones, móviles, interconexiones visuales y auditivas por red, internet. En el sector de "nuevas tecnologías de la información" se muestran *hardware*, *software*, computadoras, redes informáticas, cámaras fotográficas. Que la expresión "nuevas tecnologías" se predique de "la comunicación" o de "la información" es una cuestión "pedagógica" para que la industria muestre ("venda") claramente sus productos. Esta distinción no debe ocultar que la base técnica compartida por todos estos aparatos es la digitalización convergente de las tecnologías.

La idea de "lo nuevo" es antigua. En el siglo XVII "el concepto *novus* aparece de forma casi obsesiva en los títulos de cientos de libros científicos" (Rossi, citado por Fischer, 2003: 55). La conciencia de lo nuevo, lo lumínico y lo moderno unía la mentalidad con la que los científicos y filósofos pensaban su quehacer y su sociedad. Esta conciencia se identificó con el progreso como temporalidad propia de la "nueva" y "luminosa" sociedad frente a la "antigüedad" clásica y la medieval "oscuridad".

Como ya destacué, la temporalidad como "lo que es más nuevo no cambia"

12. En este tema hay muchas confusiones. Conviene repetir que "lo que caracteriza a la revolución tecnológica actual no es el carácter central del conocimiento y la información sino la aplicación de ese conocimiento e información a aparatos de generación de conocimiento y procesamiento de la información/comunicación, en un círculo de retroalimentación acumulativo entre la innovación y sus usos" (Castells, 2000a: 62).

conduce a la significación imaginaria de un "tiempo homogéneo y vacío". Una temporalidad cuantitativa de los relojes frente a la cual los calendarios y las fiestas se oponen y dan lugar al "tiempo-ahora" del acontecimiento. Un presente único e irrepetible que no es transición sino "conciencia de estar haciendo saltar el *continuum* de la historia" (Benjamin, 1989: 187-191). El "tiempo-ahora" benjaminiano que, lejos de ser tiempo homogéneo y vacío, es el tiempo-abertura, la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías, el Acontecimiento. La temporalidad del progreso, por el contrario, es para Benjamin el huracán que arrastra irremediablemente al *Angelus Novus* de Paul Klee de espaldas hacia el futuro, con una mirada de horror por lo que ve (ídem: 183). La novedad de la moda como "retorno de lo nuevo en la forma de la producción masiva del «siempre lo mismo»" (Benjamin, citado por Buck-Morss, 1995: 403) es el tiempo moderno de la repetición, lo opuesto del tiempo acontecimiento. Las promesas realizadas en nombre de las "nuevas tecnologías" remiten a la "salvación" de un tiempo cuantificado, vacío y homogéneo en el que el mañana es mejor por ser "más" que el hoy. La separación entre la *novedad* como repetición y lo *nuevo* como acontecimiento permite la aparición de un futuro como promesa. En él experiencia y expectativa aparecen unidas como momentos de un *continuum* temporal garantizados por la tecnología.

Si esto parece verdad en la promoción y circulación de las "nuevas tecnologías", no lo es menos en su aspecto productivo. *Lo nuevo* de los aparatos remite a *lo mismo* de la lógica que utilizan desde sus inicios. De modo que las "nuevas tecnologías", en tanto se refieren a las computadoras, implican una gran "transformación técnica" y una "inmutabilidad lógica":

Mientras que las computadoras de la década de 1950, que eran mas todontes que ocupaban toda una habitación, han ido evolucionando hasta convertirse en las pequeñas y potentes máquinas de hoy día que realizan una apabullante variedad de tareas, la lógica que subyace en ellas ha permanecido inalterada. (Davis, 2002: 11)

Si "lo nuevo" no es lo mismo que la "novedad", la "tecnología" no expresa sólo un "saber acerca de" o "técnica científica" sino también el sentido de la técnica (Sfez, 1995: 36-38). El *logos* de la *tecnología* representa un saber derivado que hace posible la ciencia (tecnociencia) pero, más aún, el *logos* significa el "sentido" de la técnica. Por ello, "tecnología"<sup>13</sup> significa aquí lo que se estudia (la tecnociencia, en tanto presente en los discursos) como materialización del sentido de la técnica actual. El análisis de los significados de las técnicas actuales (tecnociencia) lo muestran como sentido social hecho "realidad material".

"Lo nuevo" de las "nuevas tecnologías" se predica de todo: de las propias tecnologías, de las personas que están cerca de ellas, del momento en que se vive, de las aplicaciones a la empresa e instituciones. "Lo nuevo" fundamenta la novedad del momento histórico calificado como "era" (de la información, digital). Así el momen-

13. Para una definición ponderada y comparada de "técnica", "tecnología" y "tecnociencia" se puede consultar Echeverría (2003: 19-147).

to presente aparece como un período histórico de gran innovación tecnológica (visible en los aparatos que se promociona) y, por ello, se deduce sin más, innovación radical en los ámbitos cultural y social. Por ello, los humanos se definen como pertenecientes a una nueva "generación" ("digital", "wap", etc.) y los sujetos como "nuevos" ("jóvenes", "mujeres"). Estas "novedades" justifican la proliferación de la idea de una sociedad cuyo cambio es tenido en cuenta como "revolución". Los ejemplos de estas ideas de "lo nuevo" son incontables y siempre se refieren a los objetos o las prácticas que sustituyen a las anteriores. Hoy —el presente de los textos— puede mostrar una computadora como nueva, mañana se promocionará el siguiente modelo como otra vez nuevo.

Nuevo IBM PS/1 Media Exploration System. Enciende el nuevo IBM PS/1 Media Exploration System y en cinco minutos descubrirás un nuevo universo. [...]

Características: Procesador i486 DX a 33 MHz. Disco duro de 170 MB. 4MB de RAM. Tarjeta de sonido SoundBlaster de 16 bits.

[...] además de un completo apoyo de Software precargado: DOS 6.0; Windows 3.1; Works; Photo Galery. (Publicidad de IBM en los medios nacionales de España en abril de 1994)<sup>14</sup>

Poco tiempo después estas "nuevas" características pueden ser motivo de risa y, sin embargo, dada la aceleración tecnológica las novedades son cada día más obsoletas en menos tiempo. Otras novedades simplemente desaparecen del mercado sin que nadie lo note:

...nuevos portátiles Olivetti Philos. Para gente que trabaja. En cualquier parte. (Publicidad de Olivetti en medios nacionales españoles en abril de 2000)

En general, todos los productos técnicos, dadas algunas de sus características particulares, se presentan como "el primero". También un "lavarropas inteligente" es "nueva tecnología":

Presentamos la primera lavadora que sabe lo que vale una gota de agua. Las nuevas lavadoras Electrolux ajustan el nivel de agua en función de la carga... (Publicidad de Electrolux en medios nacionales españoles en abril de 2000)

Los suplementos de negocios de los periódicos son un buen lugar donde encontrar afirmaciones sobre lo "nuevo":

14. En este capítulo cito de manera destacada los textos que analizo independientemente de su extensión.

Estamos construyendo la nueva internet. (Publicidad de Nortel Networks, *El País*, 24 de septiembre de 2000, suplemento "Negocios", p. 11)

Al mes siguiente la misma empresa anuncia:

El nuevo internet. Bienvenido al foro más apasionante del mundo para el intercambio de información. Bienvenido a un grupo de millones de personas donde el sol nunca se pone para la innovación. *Nortel Networks* lo está construyendo ahora mismo. (Publicidad de Nortel Networks, *El País*, 24 de septiembre de 2000, suplemento "Negocios", p. 77)

Otra empresa solicita nuevos puestos de trabajo y ofrece:

Nuevos horizontes. Nuevos modelos de gestión. Innovar es la clave del éxito. (Publicidad de Andersen Consulting en diarios nacionales de España en septiembre de 2000)

La novedad y lo nuevo tienen en la "innovación" su imperio que, como el antiguo reino español, es tan inmenso que "el sol nunca se pone" sobre él. Como ya destacué, lejos de ser metafórico constituye el modo de trabajar de múltiples empresas del entretenimiento con las jornadas laborales de veinticuatro horas alternando tres centros de trabajo (Estados Unidos, Reino Unido, Japón).

La referencia de los anuncios laborales a las "nuevas tecnologías" es indudable y omnipresente. En otro de similar características al anterior se solicita

Área de Técnico de Sistemas. Para mantener constante la innovación y aplicar nuestra experiencia tecnológica en grandes organizaciones... (Ibíd.)

Y las titulaciones y las habilidades que se piden no dejan lugar a duda sobre su referencia a las "nuevas tecnologías" informáticas y de gestión.

En esos momentos, primer semestre de 2000, se estaba analizando la crisis de la "nueva economía" y los suplementos de negocios de España se hacían eco de las publicaciones norteamericanas,<sup>15</sup> por ejemplo, citando la revista *Time* del 23 de octubre de 2000:

Y si la Nueva Economía está retrocediendo, ¿qué será de la expansión económica que ya está empezando a desgastarse, tras una década de desarrollo sin precedentes? [...] La Nueva Economía no es más que un término que designa la infraestructura básica que permite a las compañías y los

15. Como se sabe, en épocas de crisis la sociedad depende más de la información de los medios de comunicación. Considero que esta regla puede valer para los medios españoles y latinoamericanos respecto de los norteamericanos cuando la crisis proviene, como en este caso, de Estados Unidos.

consumidores comprar y trabajar a la velocidad de internet alrededor del mundo. (*La Gaceta de los Negocios*, 22 de octubre de 2000, p. 2)

La llamada "nueva economía" ocupa un lugar especial, tiene nombre propio (se escribe con mayúscula) y requiere nuevas actitudes y habilidades. Por ello, en las páginas de las secciones de formación también abundan los ejemplos:

Aprenderás a dominar la nueva economía. (Publicidad de Universidad San Pablo-Ceu en *El País*, 24 de septiembre de 2000, suplemento "Negocios", p. 40)

A pesar de que la crisis de las "nuevas tecnologías" constituyó una auténtica crisis de "lo nuevo", *la novedad siempre tiene posibilidades de seguir siendo nueva*. Como afirma un titular publicitario de un proveedor de "soluciones e-business":

Presentamos las soluciones para la *nueva* "nueva economía" (la rentable).

Y el texto aclara:

La promesa del e-business es tan sólida hoy como lo fue en el momento en que se proclamó la "nueva economía". Algunas cosas se consideraron pasadas de moda, como la planificación, la infraestructura e incluso la rentabilidad, resurgen con fuerza. Bienvenido a la nueva "nueva economía". [...] ¡La "nueva economía" ha muerto! ¡Llegó la nueva "nueva economía"! (Anuncio publicitario de la empresa SAP en los periódicos nacionales españoles del 29 de octubre de 2000)

*Lo nuevo es siempre nuevo*, su "aparente" envejecimiento, crisis, desaparición, etc., es, en realidad, posibilidad de surgimiento de *otra novedad*. "Lo nuevo" es un valor incuestionable que hace bueno, por sí mismo, los objetos, las prácticas, las instituciones. Novedad y bondad son, en este sentido, sinónimos.

*"Lo nuevo" de las "nuevas tecnologías" y el "futuro"*

La importancia de "lo nuevo" conduce a pensar la cuestión de la temporalidad de las "nuevas tecnologías" como "futuro". Ya destacué la relación entre la técnica y el futuro. Afirmé que la técnica aparece indisolublemente articulada a una idea de futuro, tanto para los individuos como para la sociedad. En este sentido, las "nuevas tecnologías" se presentan inextricablemente unidas a la idea de futuro tanto personal –esperanzas, promesas– como social –progreso/desarrollo–. Por ello, desde las significaciones imaginarias, las temporalidades sociales constituyen una encrucijada importante para pensar las "nuevas tecnologías".

Las significaciones del tiempo pueden ser entendidas como producto de la distinción entre las dimensiones funcional y simbólica del tiempo. En relación con

ello, ya señalé los dos sentidos del verbo "contar": "contar números" y "contar historias". La dimensión funcional puede entenderse como "numerar" o "contabilizar" y la dimensión simbólica como "contar" en el sentido de "narrar". En este segundo sentido se constata que el problema del tiempo se entrelaza con el problema de las significaciones y el sentido de la historia. En este contexto, destaqué la temporalidad del "progreso" y sus avatares como "desarrollo".

La temporalidad social es un complejo de significaciones que incluye diferentes maneras de medición del tiempo como calendarios y relojes, distintas vivencias colectivas como fiestas y ritmos, y diferentes concepciones como edades míticas, escatología, decadencia. Es posible hablar, entonces, de diferentes temporalidades en relación con un conjunto de mediciones cuantitativas y cualitativas, diferentes concepciones y distintas vivencias colectivas del habitar. Será necesario tener en cuenta lo ya dicho sobre la "prefiguración de las máquinas" y señalar el papel del calendario en las diferentes culturas a fin de mostrar su relación en la comprensión de las "nuevas tecnologías".

#### A. LAS "NUEVAS TECNOLOGÍAS", EL CALENDARIO Y LA TEMPORALIDAD

En la medición del tiempo existen dos sistemas. El primero es el reloj, que es el más abstracto e instituye "la hora" como medida. Y un segundo sistema, el calendario, ligado a la organización cósmica, cuya unidad mínima es "el día". El calendario está sujeto a los ritmos del universo, pero su tiempo es, sin duda, social. Cada sociedad recibe, mensura y transforma el calendario según sus propias estructuras institucionales y políticas, sus sistemas económico y cultural, y sus instrumentos tecnológicos y científicos. Sin embargo, de todas ellas es la organización religiosa del tiempo la que constituye el corazón de los diferentes calendarios.

Henri Hubert (1992) analiza en su famoso estudio sobre las representaciones del tiempo en la religión algunas de las características del tiempo religioso: "*Las fechas críticas interrumpen la continuidad del tiempo. [...] El tiempo en el que transcurren las cosas mágicas y religiosas es discontinuo: en su transcurso hay bruscas interrupciones*" (ídem: 8). "*Los intervalos comprendidos entre dos fechas críticas asociadas son, cada uno para sí, continuos e indivisibles*" (ídem: 9). "*Las fechas críticas son equivalentes a los intervalos que las limitan*" (ídem: 11). "*Las partes semejantes son equivalentes*" (ídem: 13). "*Duraciones cuantitativamente desiguales son igualadas y duraciones iguales son desigualadas*" (ídem: 15). Estas características del calendario llevan al autor a destacar que para la magia y la religión el tiempo

...no es una cantidad, homogénea en todas sus partes, siempre comparable a sí misma y exactamente medible. [...] Las unidades de tiempo no son unidades de medida sino las unidades de un ritmo en el que la alternancia de las diversidades conduce periódicamente a lo semejante. (Hubert, 1992: 16)

La concepción religiosa del tiempo no se refiere a cantidades definidas por su dimensión y su posición relativa sino a un entorno dotado de cualidades reales y

efectivas en la medida en que irrumpen en la vida colectiva. Para Hubert (1992: 28), las significaciones cualitativas del tiempo están formadas por convenciones que se establecen "entre los fenómenos que en él transcurren y, por abstracción, a mismo tiempo, relaciones de causa y efecto, las cuales son, en última instancia relaciones de identidad". Por ello los calendarios no tienen como única ni principal función medir ("numerar") el paso de un tiempo entendido como cantidad, sino expresar el ritmo de la vida social.

La institución de calendarios no tiene por finalidad única ni, sin duda, por finalidad principal, la medición del paso del tiempo considerado como cantidad. Procede no de la idea de un tiempo puramente cuantitativo sino de la idea de un tiempo cualitativo, compuesto de partes discontinuas, heterogéneas y que vuelve continuamente sobre sí mismo. (Hubert, 1992: 33)

Por ello, para Hubert el tiempo objetivo, cuantitativo y abstracto es el producto de un trabajo de abstracción del tiempo cualitativo religioso. En este sentido, el tiempo, el ritmo y el espacio presentarían una evolución similar entendida como proceso general de abstracción.<sup>16</sup>

El calendario, en tanto institución de la sociedad, supone una relación con el control social del tiempo. Según los diversos sistemas socioeconómicos, permitía el cobro del impuesto (en el poder estatal) y los censos (en el poder feudal). El propio nombre de calendario deriva de *calendarium*, que quiere decir "libro de cuentas", porque los intereses de los préstamos se pagaban en los *calendæ*, el primer día de la semana (Le Goff, 1991: 192). Y, por ello, la historia de los calendarios es también la de sus relaciones con el poder. Piénsese, por ejemplo, en la reforma del calendario romano por Julio César, en la reforma gregoriana para la unificación de los diversos calendarios que convivían en la Edad Media o en la fracasada reforma de los revolucionarios franceses.<sup>17</sup> Cada una de ellas contribuyó a una organización social diferente. Se tiene así el calendario cristiano cuyo "término fijo" (Sorokin y Merton, en Ramos Torre, 1992: 81) es el nacimiento de Cristo y desde el que se cuentan 2.006 años. El calendario judío contabilizado desde la creación del mundo cuenta 5.765 años. El calendario musulmán cuenta 1.425 años desde que Mahoma huyó de La Meca en dirección a Medina. El calendario budista, aunque sin una tradición única, contabiliza 2.548 desde la muerte de Buda. El chino, instituido por el "emperador amarillo", Huang Di, contabiliza 4.703 años. Hay otros muchos calendarios, como el hindú o el maya por ejemplo, pero es el cristiano el más aceptado universalmente por los Estados contemporáneos.

16. Por ejemplo, para el tiempo, véanse Barnett (2000), Ramos Torre (1992); para el espacio, Kula (1980), Alder (2003), entre otros

17. Para un análisis del calendario de la Revolución Francesa puede consultarse el importante estudio de Eviatar Zerubabel (1992: 361 ss.). Entre las funciones simbólicas de ese calendario se destacan la secularización, el racionalismo y el nacionalismo.

Unida al aspecto anterior se encuentra otra función esencial de los calendarios, la de medir las relaciones entre trabajo y tiempo libre: el tiempo regular del trabajo y el circular del tiempo libre. La invención de la semana, por ejemplo, implica el descubrimiento de un ritmo de este tipo, pero también la organización del año con relación a los ritmos de la naturaleza y los trabajos propicios en cada estación.

Los calendarios modernos, basados en el gregoriano,<sup>18</sup> se han cubierto de ritmos relacionados con el sistema productivo. La organización de tiempos de trabajo y tiempo libre es fruto de una lucha social por la liberación progresiva de tiempo a favor del tiempo libre semanal y anual. A su vez, condujo a una mercantilización mayor del tiempo libre como turismo (las empresas turísticas poseen un calendario propio de tiempos libres en el que se adaptan las diferentes épocas del año y de la semanas a distintas edades y niveles económicos) y, sobre todo, como espacio para la industria de la comunicación y el entretenimiento. Las “nuevas tecnologías” se han insertado tanto en los tiempos de trabajo, acelerando los procesos y aumentando notablemente la productividad, como en el tiempo libre, cualificándolo de manera diferente. El impacto en ambos tiempos es fundamental.

Así, en el uso de las “nuevas tecnologías” se consagran algunas significaciones como producto del impacto de las experiencias y prácticas generadas en su utilización.

1. La idea de una “respuesta inmediata” y una “instantaneidad de las comunicaciones” se ha naturalizado como una evidencia en las prácticas de comunicación de las empresas,<sup>19</sup> en la política y entre los individuos. El sistema de telefonía móvil celular y los intercambios a través de internet e intranet, por ejemplo, promueven la conciencia de la necesidad de responder inmediatamente a todo tipo de mensajes. La inmediatez adquiere además la forma de la instantaneidad, y convierte la respuesta en una forma de reacción refleja.

En las estrategias de comunicación empresarial la mediación tecnológica hace más eficiente las relaciones entre los miembros de una empresa y, por ello, los contactos físicos se reservan para momentos determinados. Una experiencia similar ocurre con los medios de comunicación que producen un acercamiento de los lejanos físicamente (los que viven en otras latitudes) y un alejamiento de los cercanos (los que viven en la misma ciudad), con la consecuente redefinición de los lazos sociales.

2. La *aceleración* de los procesos es otro impacto evidente. La aceleración de la vida cotidiana impuesta por los ritmos laborales y urbanos encuentra en las “nuevas tecnologías” un factor a su servicio. Como afirma Charles Wang de Computer Associates:

18. El calendario “gregoriano-europeo” ha sido adoptado “como una cierta forma de facilitar la comunicación internacional y como un símbolo de modernización y occidentalización” (Zerubabel, 1992: 394; mi subrayado).

19. En la distribución el mejor ejemplo es el sistema *just in time*.

Si no puedes moverte a la velocidad Web, estás fuera del negocio. Si empiezas a pensarlo todo... es tarde. (Citado en *Ciberpaís*, Madrid, N° 3, 2000, p. 59)

Las “nuevas tecnologías” aceleran y mejoran el rendimiento y, como consecuencia, la idea y experiencia de *velocidad* lo inunda todo (Virilio, 1997a, 1997b). La aceleración y la velocidad tienen el efecto paradójico de crear *impaciencia* como una característica de la sociedad.

3. Otra tendencia es la de *incorporar* las “nuevas tecnologías”, es decir, hacerlas, literalmente, cuerpo. La *incorporación* de las “nuevas tecnologías” es fruto, entre otras cosas, de la consigna del sector: *más sencillo, más pequeño, más rápido, más barato* (véase Steve Case en *El País Semanal*, 21 de marzo de 1999, pp. 24-36; Negroponte, 1995: 97) que puede observarse en la evolución de todos los artefactos neotecnológicos.

Un ejemplo extremo lo ofrece la nanotecnología<sup>20</sup> con sus investigaciones tecnológicas de la estructura atómica y la molecular. Una de las consecuencias la representa la consigna “más transportable y más pegado al cuerpo como extremidad u órgano vital”. Ya desde la moda de principio de siglo pasado, con la modelación del cuerpo por la presión, de lo que el corsé es el mejor ejemplo, a la moda de comienzo de este siglo que tiende a la inspiración de los cuerpos por la prótesis interna, el ejemplo más explícito son las prótesis de silicona. Otro ejemplo: la “píldora-video” que, a semejanza del film *Viaje fantástico* (1966) basado en la ficción de Otto Clement y Lewis Bixby, puede recorrer el intestino y emitir imágenes de su interior hasta que se le acabe la pila o sea expulsada. Sin embargo, la incorporación de las “nuevas tecnologías” tiene su punto más soñado e imaginado en los llamados *cyborg* (Yehya, 2001), de los que el cine y la realidad ofrecen múltiples ejemplos (véase suplemento “Domingo” de *El País*, 16 de enero de 2000, pp. 1-3; Catherine Arnst en *Business Week* traducido en *Dinero*, año XXV, N° 923, octubre de 2003, pp. 74-75). Un caso famoso es el del cantante Stevie Wonder con su implante para los ojos (véase *El País*, 4 de diciembre de 1999, p. 38).

Junto a los calendarios existe otro instrumento de medición que ya he destacado en el capítulo anterior: el reloj. Su progresiva precisión significó un aumento en la consideración del tiempo como valor medible y calculable, algo que se resume en la consigna “el tiempo es dinero”. Con la medición del tiempo se llegó a su recuento y racionamiento y, a medida que las ideas del universo se mecanizaron, el reloj coordinó los ritmos cotidianos de la sociedad. El crecimiento de la precisión hizo posible la velocidad de la producción y la circulación de personas y cosas.

Los medios de comunicación y la práctica de la “programación” constituyen un instrumento de coordinación social de similar característica que el reloj. En este

20. “Nano” designa la milmillonésima parte de algo. Un “nanómetro” (nm) es la milmillonésima parte de un metro. El “nanosegundo” es la medición temporal fundamental en la que funciona, por ejemplo, la estructura de la computadora (Rifkin, 1989: 23).

caso la precisión significa medición exacta del público-audiencia en un momento dado estableciendo "cuotas de pantallas" y "minutos de oro".

Los medios tradicionales venden "tiempo de medio" (pantalla o antena) que se estima aproximadamente en tiempo del receptor. Las "nuevas tecnologías" han variado sustantivamente el "negocio" del tiempo.<sup>21</sup> En ellas se busca conquistar el tiempo del receptor-abonado, pero ya no desde la organización de una oferta programada que permita combinaciones sino desde una oferta gratuita y totalmente programable. Es el usuario quien puede vender su tiempo aceptando recibir, leer, ver, etc. Las nuevas tecnologías, desde este punto de vista, profundizan la visión del negocio de los medios como negocio del tiempo.

#### B. LAS TEMPORALIDADES DE LAS "NUEVAS TECNOLOGÍAS"

Calendarios y relojes hablan de una medición pero también de una vivencia del tiempo porque son, a la vez, instrumentos técnicos de medición e instrumentos sociales de significación. Como tales participan de las significaciones de la temporalidad social y encarnan una parte de su historia. Pero lo que más interesa son las concepciones del tiempo de la sociedad o, mejor aún, los imaginarios de la temporalidad social. Éstos están representados por las *edades míticas* (paraísos en el origen o en el futuro, terrestres o extraterrestres, ciclos, edades de oro), *escatologías* (religiosas o seculares, milenarismo), *utopías* y *decadencias* (pesimismo, renovación), temporalidades que en relación con las "nuevas tecnologías" y sus "promesas" pueden ser analizadas como y desde lo imaginario.

La *promesa* es el augurio que predispone a la espera de algo bueno, es la señal o indicio de que cabe esperar algún bien. La *prognosis* es el conocimiento anticipado de algún suceso y, en ese sentido, pronostica. *Prolepsis* es la figura por la que el autor anticipa la objeción que pudiera hacerse. De acuerdo con estos significados, puede decirse que en nombre de las "nuevas tecnologías" se hacen pronósticos o prognosis que anticipan aparatos y aplicaciones sobre la base del conocimiento de los avances de la inversión, investigación y fabricación. Hay un contenido calculado de lo que se dice que se fundamenta en datos económicos y planificaciones. Sin embargo, en los discursos públicos (publicidades, notas de promoción, etc.), los anuncios no presentan adelantos tecnológicos sino anticipaciones de uso, cambios en la vida cotidiana, impacto social a la manera de narraciones e historias. El nombrar un futuro nuevo aparato es casi siempre motivo para la especulación sobre sus posibilidades de uso en la vida cotidiana. En este sentido se presenta como pregunta apremiante: "¿Cómo cambiarán nuestras vidas los nuevos medios de comunicación?" (Cebrián, 1998). Interrogación que constituye el centro de reflexión de, por ejemplo, Gates (1995), Negroponte (1995) y Dertouzos (1997) o, también, de Terceiro (1996), entre muchos otros.

Lo urgente de la situación que se describe en los discursos conduce a plantear orientaciones para lo que vendrá. Se tienen aparatos, se definen mercados y, por ello, es necesario estimular la curiosidad para imaginar "necesidades-usos". Se

21. Sobre el tiempo con relación al mercado de la información, véase Alfonso Nieto (2000).

presenta así una interrogación como *la* pregunta para pensar las "nuevas tecnologías" en su relación con la sociedad. *La* pregunta da por hecho que se producen los cambios, que todos estamos implicados en ellos y que el factor determinante de esos cambios son "las nuevas tecnologías de información y comunicación". No se trata sólo de una interrogación omnipresente; también es omnipotente y prepotente, porque afirma que no queda nada por hacer, excepto adaptarse.

Las "nuevas tecnologías" son promesa porque anticipan lo bueno por venir. En ella el enunciador tiene poder de anticipar y de realizar. Hay, además, otro sentido: el enunciador manifiesta un compromiso de trabajo para que lo anunciado sea realidad. Los discursos en primera persona hacen referencia, explícita o implícitamente, al hecho de prometer en el sentido de obligarse a decir y hacer según lo que se anuncia. El enunciador se convierte en un "promesante"<sup>22</sup> obligado a realizar algo por la palabra empeñada.

Los dos sentidos de "promesa" revelan dos figuras para el enunciador: el profeta y el "promesante". El primero habla como *elegido* en nombre de lo "alto" y el segundo se manifiesta en nombre de su voluntad y compromiso. En nombre propio o de *la* tecnología, como promesante o como profeta, las "nuevas tecnologías" son el *bien prometido*. Y uno de sus principales atributos es su novedad, es un *bien nuevo*. Anunciar lo nuevo permite imaginarlo y, por tanto, hacerlo esperable. Imaginado y esperado, lo nuevo se hace *realizable*. Se anuncia lo "nuevo" para, de esa manera, hacerlo real. Se llama con nuevos nombres —como "sociedad de la información"— para traer a la existencia lo que anunciándolo se crea. Las significaciones que se movilizan en nombre de las "nuevas tecnologías" aparecen así como un *discurso* —rumbo y destino— sobre el "mundo" y la sociedad.

El bien nuevo y bien prometido es, ante todo, futuro. Y la frase-estribillo "el futuro ya está aquí"<sup>23</sup> es su materialización discursiva. El "futuro aquí" no presenta incertidumbres ni sorpresas. Su "estar" aquí lo hace asequible; es promesa, pero muy cercana. Las "nuevas tecnologías" como futuro son posibilidades, pero como "están aquí" son reales. La *promesa* tecnológica y el *optimismo* que le es consustancial se convierten entonces en afectos dominantes. Las "nuevas tecnologías" como totalidad significativa imaginaria constituyen fuentes de futuro realizable que cabe esperar. El optimismo, la confianza y la espera son posibles. Ella cumplirá.

Luxel F9000. "Garantía de Futuro" ¡Compruébelo Ud. mismo! (Publicidad de videocámara Fujifilm en *GRÁFICA Revista técnica de la industria de artes gráficas y comunicación*, N° 663, septiembre de 1999)

22. En la zona andina de la Argentina, Chile y Bolivia, "promesante" es el nombre que se da a la persona que cumple una promesa piadosa. El hacer promesas se dice "promesar".

23. Frase omnipresente en publicidad. Véase, por ejemplo, la campaña de "OMC. Equipos informáticos" en *GRÁFICA. Revista técnica de la industria de artes gráficas y comunicación*, N° 663, septiembre de 1999.

## CAPÍTULO 6

### El imaginario neotecnológico

Se ha destacado que el enfoque adoptado desde lo imaginario puede estructurarse para el análisis según los ejes de la *temporalidad* y de la *institucionalización*. El primero se encuentra polarizado por el pasado (memoria) y el futuro (esperanza) y el segundo, por las posibilidades de sostenimiento (ideología) o de cambio social (utopía). Se verá cómo estas polaridades pueden interpretarse en relación con las *significaciones imaginarias sociales* de las “nuevas tecnologías”. Esta exploración conducirá a postular las *matrices imaginarias* que operan como condiciones de posibilidad de tales significaciones imaginarias.

#### 1. Las significaciones imaginarias de las “nuevas tecnologías” en relación con el eje de *temporalidad*: expectativa y anhelo

La significación de la temporalidad que se abre paso desde la temporalidad cuantitativa de las técnicas tiene en el “futuro” y en la “promesa” una dimensión esencial a su condición de “nuevo” y de “tecnología”. La “ausencia” —que para el analista es siempre un modo de presencia— de las representaciones del pasado —la memoria— en los textos referidos a las “nuevas tecnologías” requeriría un apartado especial para su análisis. Esta investigación sigue el camino de la temporalidad predominante, y en ese sentido se concentra en el futuro —la esperanza—. Sin embargo, al analizar las matrices imaginarias se presentará la persistencia del funcionamiento significativo asociado a las significaciones imaginarias de las “nuevas tecnologías”. Por ello, en este punto se interpreta el modo de manifestación de la temporalidad que aparece en relación con las neotecnologías y bajo la forma de la promesa y de lo nuevo.

##### *El futuro y las “nuevas tecnologías” como promesa*

Las “nuevas tecnologías” aparecen en los discursos incentivando y estimulando la imaginación. Se busca que los productos sean indispensables sabiendo que “el éxito alimenta el éxito” y

...que un cambio cuantitativo en el nivel de aceptación de una nueva tecnología puede llevar a un cambio cualitativo en el papel que desempeña la tecnología. (Gates, 1995: 46)

Es lo que muchos artículos nombran como “masa crítica”<sup>24</sup> y que, para Bill Gates, siguiendo el vocabulario del marketing, va unido a una “aplicación asesina o estrella”. Gracias a la aplicación “asesina” un producto pasa “de curiosidad a proporcionador de dinero” (Gates, 1995: 68), porque

...una aplicación estrella es un uso de la tecnología tan atractivo para los consumidores que incentiva las fuerzas del mercado y hace que un invento sea indispensable, incluso aunque el inventor no lo anticipase. (Gates, 1995: 67)

Se trata de estimular la imaginación con promesas y, por ello, puede decirse que “la técnica aparece como superadora de la religión y de la política al cumplir lo que promete: la bombilla, el automóvil, el avión y la máquina de lavar ropa” (Murriesa, en Neusüss, Mannheim *et al.*, 1992: 17). El físico y futurista Dennis Gabor lo expresa así:

No podemos predecir el futuro; todo lo que podemos hacer es inventarlo. (Citado en “El futuro es caprichoso”, *Nueva*, Buenos Aires, 1999, p. 18)

Algo similar sostiene Alan Kaye, de *Xerox Parc*:

La mejor manera de predecir el futuro es crearlo. (Citado en *Ciberpaís*, Madrid, N° 7, 2001, p. 42)

Se promete lo que se está haciendo dentro de las fábricas y laboratorios, de ahí que la promesa de las “nuevas tecnologías” se cumple y, de esta manera, el que lo anunció confirma su autoridad de profeta y la empresa refuerza la potencia de su “marca”. La marca se convierte en depositaria de confianza y en garantía de la buena realización de la promesa. En un informe publicado por el *Financial Times*, traducido en el diario *Clarín* con el título “Nuevas fronteras del marketing: esta fe mueve montañas”, se publica una encuesta internacional realizada por la agencia Young & Rubicam en la que se concluye:

La fe en las marcas de productos de consumo es un sustituto de las creencias religiosas en su posibilidad de dar sentido a la vida humana.

24. “Masa crítica” es un concepto proveniente de la física que ha sido adoptado por las ciencias sociales para referirse “al número de individuos que necesitan estar involucrados en un movimiento social antes de que efectúe una «explosión» que haga que este movimiento social se materialice” (F. Williams, Sh. Strover y A.E. Grant, en Bryant y Zillmann, 1996: 624). La adopción de las tecnologías de la comunicación y de la información constituye un buen ejemplo de proceso de masa crítica.

Las marcas son la nueva religión. [...] Las marcas exitosas son aquellas que transmiten creencias fuertes e ideas originales. Las que poseen la pasión y la energía para cambiar el mundo y convertir a la gente a sus modos de pensar a través de una comunicación sobresaliente. (*Clarín*, Buenos Aires, 4 de marzo de 2001, citado en <http://www.uff.br/mestcii/vizer1.htm>)

No es necesario aquí explayarse sobre el tema de las marcas; sólo hay que señalar el entronque de la cuestión de la marca con el marketing y la comunicación como tecnologías de producción de creencias y colonización de la imaginación. En este sentido, la marca aparece como garante de la promesa, garantía que encuentra en la funcionalidad y eficacia técnica el respaldo definitivo que sustenta la fe en el sistema al que pertenece el aparato. Volveré más adelante sobre el tema de la confianza.

Desde hace mucho tiempo la producción de imágenes públicas no se realiza sólo por la literatura, el arte, la religión o la política. Hoy las imágenes se plasman en nombre de las tecnologías y a través del ejercicio profesional del marketing. En nuestra sociedad contemporánea la producción de imágenes corre, fundamentalmente, por cuenta del mercado y sus gurús empresarios-promotores.

Las imágenes públicas de las “nuevas tecnologías” necesitan, como en toda significación imaginaria social, presentarse sobre el eje temporal de pasado-futuro. La estructura de la promesa en sus mensajes lo hace evidente. Una promesa la hace alguien presente sobre algo que aún no está, sobre lo ausente. La promesa en nombre de la tecnología implica que quien promete se atribuye un poder de cumplimiento. La promesa tecnológica conlleva la pretensión de un dominio sobre el curso de los acontecimientos futuros y esto es posible porque el futuro es convertido en presente: “El futuro ya está aquí”.

En abril de 1994 se anunciaba en los medios españoles la publicidad de computadoras Dell:

Usted ya sabe lo que significa la palabra *Pentium* y posiblemente nuestra competencia también. Se trata del procesador del futuro, el más potente y rápido que usted haya visto nunca [...] para una compañía como *DELL* estar a la vanguardia tecnológica es algo natural, y ofrecer a sus clientes lo más avanzado a un precio razonable es el secreto de su éxito.

La “vanguardia tecnológica es algo natural”; por ello casi todos los aparatos tecnológicos son anunciados como el sujeto al que le corresponde el predicado “del futuro”: “el ordenador del futuro”, “la televisión del futuro”. La promoción de los productos tecnológicos por asociación con el futuro es una constante desde el inicio de la técnica moderna.

Después de la crisis de los valores tecnológicos y de la “nueva economía” en la primavera del Hemisferio Norte de 2000, el futuro se volvió incierto y el mensaje se reforzó haciendo explícita la tematización sobre el futuro tecnológico. Una compañía de comunicaciones e internet anunciaba en octubre de 2000:



Con *Telia* el futuro de su negocio está asegurado.

El logo de la marca:

*Telia*. Ponemos en práctica el futuro.

Mucho más transparente es la campaña publicitaria presentada en los periódicos españoles de septiembre de 2000 por Motorola Aspira, servicio para empresas. Se puede leer en grandes letras:

El camino hacia el futuro se define por aquellos que están a la cabeza.

Luego el texto explica:

Lidere su mercado con *Aspira GPRS* de *Motorola*. [...] Ya puede comenzar a explorar los servicios 3G del mañana.

Y termina afirmando:

Es la diferencia de los que están a la cabeza.

El mismo aviso, en el mes siguiente y en gran tipografía, dice:

Las visiones de futuro surgen cuando el miedo se convierte en aventura.

Y el texto explicita:

Imagina poder pasar a una arquitectura de comunicaciones basada en el Protocolo de Internet (IP) y reforzar a la vez tu actual inversión tecnológica. Estamos hablando de la solución *Aspira*: reduciendo los costes globales de red (local), los costes de gestión y tu miedo al futuro.

En letras más pequeñas continúa:

Da miedo. Es enorme. Se trata del futuro, donde todos los medios de comunicación convergerán en las palmas de las manos de tus clientes. ¿Te preocupan tus actuales inversiones ante el panorama de un mundo dominado por Internet? Tranquilo. No tienes que preocuparte, porque *Motorola*, junto con compañías líderes en la industria, como *Cisco Systems*, están desarrollando la arquitectura de comunicaciones *Aspira*, para reforzar sólidamente tu actual apoyo tecnológico. [...] Así que, sube al carro. No tienes absolutamente nada que temer.

En ambos casos la fotografía tiene como sujetos a niños y el lema del sistema *Aspira* from *Motorola* en color:

Tu imaginación es tu oportunidad.

La educación siempre ha estado asociada al futuro, pero en este contexto los anuncios de los centros formativos superiores no dejan dudas: la institución educativa es el lugar donde se encuentran educando, futuro y tecnología. Por ejemplo, en el mismo mes en medios periodísticos gráficos nacionales de España:

En la tecnología está el futuro: nosotros lo hacemos tuyo. *Centro de Estudios Superiores Casvi*.

Y esto se corresponde con los anuncios de las empresas ofertando empleos. El anunciante: ING Group y Nationale-Nederlanden, el título:

Ya puedes empezar una carrera profesional con futuro.

Y en el texto se explica lo que podría ser la descripción del tipo puro antropológico característico de estas significaciones imaginarias:

Si eres *emprendedor* y tienes *visión de futuro*. Si eres *dinámico* y *quieres desarrollarte* profesionalmente. Si tienes *capacidad de comunicación* y don de gentes. Si sabes *adaptarte e innovar*... Entonces eres la persona que buscamos. (Mi subrayado)

En diciembre de 2002 y con un panorama tecnológico y económico más calmado se anuncia con un imperativo en el título:

Observe.

Y luego el texto comenta:

Descubra una nueva forma de ver las comunicaciones de su empresa. ¿Está deseando que llegue mañana? ¿Y la semana próxima? ¿Y el mes que viene? Si usted es cliente de *NextiraOne*, seguramente la respuesta será afirmativa. Porque simplificamos el futuro. [...] Descubra un mañana mejor en [www.nextiraone.com](http://www.nextiraone.com).

Los bancos y las cajas, asociados al futuro desde que "el tiempo es dinero", anuncian a través de los folletos de sus departamentos de promoción:

Adquiera fácilmente tecnología de futuro. (Caja Madrid)

Ideas para los que sienten el futuro. (BBVA)

Observando las estrategias de comunicación y marketing se puede afirmar que no es posible realizar una campaña publicitaria de las empresas de "nuevas tecnologías" sin que la palabra y la idea de futuro no sean parte de ella. En otros térmi-

nos, no se puede estimular la imaginación si no es por la presencia del futuro en la promesa.

Es indudable que la operación de colonización de la imaginación por parte de las “nuevas tecnologías” tiene un momento fundamental en la identificación de tecnología y futuro. Efectivamente, la argumentación subyacente parece ser “el futuro es tecnología; la tecnología está aquí; entonces, el futuro está aquí o el futuro es hoy”. Esta operación del orden de la “racionalidad subyacente” tiene su fundamento en lo imaginario, donde “futuro” y “tecnología” se identifican en relación con el imaginario moderno del progreso. Este trabajo, aunque está modelado por el marketing, no es sólo obra de él. Ya presenté la importancia y el lugar del progreso en la modernidad y su resemantización en términos de desarrollo después de la Segunda Guerra Mundial. La identidad entre tecnología y futuro se inscribe en esta temporalidad moderna del “futuro como mejor” que “es necesario esperar” y que es obra de lo imaginario social.

El miedo negado en el marketing es presentado en todas sus posibilidades en la ficción. Ya mencioné la literatura antiutópica y de ciencia-ficción, ahora se puede citar el cine. Durante la Guerra Fría el miedo estaba pensado en torno del posible desastre nuclear (Francescutti, 2000) y la posible presencia de vida inteligente extraterrestre. Del contexto de la Guerra Fría quedó otra perspectiva de miedo y amenaza asociada a la “rebelión de las máquinas”. Entre ellas cabe destacar *Blade Runner* de 1982, *Terminator II* de 1999 y *The Matrix* de 2003. En ellas las amenazas provienen de las máquinas que, en tanto obra del ser humano, se independizan y adquieren autonomía volviéndose contra su creador; en líneas generales un argumento conocido desde las historias de los Golem, Frankenstein, etc. La diferencia no es de matiz argumental sino de la tecnología en cuestión. Entre las diferentes películas, *Matrix* ocupa un lugar especial al poner el futuro en manos de máquinas alimentadas por la energía del cuerpo humano y que son capaces de crear un entorno mental informático, entorno que constituye “el paraíso” construido por la sensación de realidad que otorga la estimulación de la imaginación y la creencia. “Crearás lo imposible”, asegura el lema de la primera parte de la trilogía.

En el cine se presenta también la cuestión del “control social” con mucha claridad. *La red* o *Enemigo público*, por ejemplo, imaginan las posibilidades de control que ofrecen las nuevas tecnologías de la información provocando la pregunta por el otro lado de la paranoia: “No es paranoia si de verdad te persiguen”, afirma la promoción de *Enemigo público*. Lo que sucede, reflexionarán los comentarios, es lo opuesto. Si la paranoia es sentirse perseguido cuando en realidad no se lo está, la sociedad contemporánea tiene el síntoma contrario: es vigilada y perseguida y, aunque tiene indicios de que ello es así, no lo siente ni lo sabe. Cuanto mucho puede sospechar, como le sucede al protagonista de *The Truman's show*.

#### Las “nuevas tecnologías” como un advenimiento

Se anuncian las “nuevas tecnologías” como “promesa”, pero una “promesa reallizada”; ello invita al optimismo porque son inevitables. La forma del anuncio es típica: las “nuevas tecnologías”, se dice, “vienen”, “se acercan”, “ya llegan”. Son presentadas como viniendo con voluntad propia y desde otro lugar. Aparecen en el

mercado a la manera de un *advenimiento* que es innegable e imparable. Se trata no sólo de una extraordinaria “fuerza de la naturaleza” como un terremoto o una gran tormenta que pueden ser *pronosticados* y *esperados*, sino del anuncio mesiánico de un acontecimiento necesario.

Lo cierto es que los productos tecnológicos pueden ser “pronosticados” porque ya se encuentran en fase de desarrollo, al final de la cual saldrán a la venta masiva. Entonces el pronóstico es promesa y la espera es imaginación colonizada. Sin embargo, detrás de los productos tecnológicos los discursos apelan a que “ya llegan las nuevas tecnologías”, y esto merece comentarse. Se observa que en los discursos tecnológicos existe una especial *modalidad de nombrar*. La expresión “nuevas tecnologías” se transmuta en nombre común con resonancias de nombre propio y, por ello, lo importante es que la expresión funciona como un *nombre*. Nombre propio que tiende a ser utilizado no sólo como objeto sino también como sujeto de las promesas. El funcionamiento semiótico de la expresión “nuevas tecnologías” como nombre es simbólico, es decir, funciona como signo simbólico en la medida en que representa una clase de seres (aparatos, discursos e instituciones) a los que se refiere y que, más allá de las menciones explícitas (como nombre de empresa, sujeto responsable del discurso, aparatos), *convoca e invoca* una totalidad a la manera de sujeto del discurso. En este sentido, se puede afirmar que “nuevas tecnologías” es un nombre con resonancias de nombre propio porque como ellos tiene “una posibilidad de generación infinita de significaciones” (Peirce, en Marty y Marty, 1995: 181). Posibilidad que hace del *nombre* un espacio y un momento delimitado, rodeado de lo que no se nombra y se deja ilimitado.

Un segundo comentario acerca de la expresión “ya llegan las nuevas tecnologías” y que se refiere a las connotaciones mesiánicas de la espera que promueven. En los discursos comunicacionales aparece constantemente la idea-imagen del venir:

...cuando se trata de telecomunicaciones, lo que viene ya vino, porque este tema avanza a la velocidad de la luz. (Comentario periodístico en *La Nación Revista*, Buenos Aires, 12 de abril de 1998)

La espera de las “nuevas tecnologías” es una expectativa de lo que “viene”, o “adviene”. “Llegan” al sujeto de la espera, el consumidor y usuario, desde el futuro hacia el presente.

Hoy le presentamos el mañana, *lo que sigue a lo más avanzado*; un paso más allá de lo que imaginamos como futuro: FiberTel. [...]

Para que el presente desdibuje sus confines limitantes. Para convencernos de que *el mañana no termina donde nosotros creíamos*.

FiberTel. *El futuro del futuro*. (Anuncio publicitario de una empresa de televisión por cable en *La Nación*, Buenos Aires, 29 de junio de 1997, p. 22; mi subrayado)

El recurso al advenimiento no es exclusivo de la publicidad. El libro que presenta la edición española de una recopilación de artículos sobre internet, publicado en el periódico *Le Monde Diplomatique*, fue titulado en español:

Internet, el mundo que viene. (Ramonet, 1998)<sup>25</sup>

Las "nuevas tecnologías" avanzan indefectiblemente hacia el presente, no vienen de la lejanía o la distancia sino desde el futuro y, en ese sentido, se parecen más a una *promesa mesiánica* que a un pronóstico. El *advenir* de las tecnologías tiene un antecedente inmediato en los discursos referidos a la exploración espacial (Noble, 1999: 143 ss.) y a los satélites de comunicación (Schmucler, 1997: 81 ss.). Desde el lanzamiento del Sputnik en 1957 los habitantes de la tierra se han acostumbrado a dos cosas: a llamar "espacio" a lo que antes se llamaba "cielo" y a no distinguir entre los objetos luminosos de la noche, los planetas y soles naturales de los satélites hechos por el ser humano. De todas maneras, y según la ficción y el cine, sólo puede esperarse dos cosas del "espacio": alguna forma de vida inteligente diferente de la humana y alguna piedra espacial que impacte contra la tierra. Sin cielo, ¿dónde mirar para ver venir lo salvador?

Las "nuevas tecnologías" son el objeto y el sujeto de la espera de lo que vendrá necesariamente. La similitud con el relato mesiánico es explícita: las "nuevas tecnologías" aparecen dotadas de voluntad propia, provienen de otro lugar más allá de la experiencia, son salvadoras y su presencia permite imaginar un tiempo mejor. Como advenimiento desde el futuro, las "nuevas tecnologías" redimen. Los cambios provocados en las rutinas de la vida cotidiana, gracias a las "nuevas tecnologías", hacen que toda promesa sea creíble y todo incumplimiento<sup>26</sup> de expectativa, olvidable.

*Las "nuevas tecnologías" como un destino inevitable*

La *novedad*, la *promesa*, el *advenimiento* tecnológico, adquieren una importancia especial porque las "nuevas tecnologías" se presentan como necesarias, es decir, como un acontecer y acontecimiento irresistible que opera infaliblemente en la sociedad contemporánea. En la portada del libro *Ser digital* de Negroponte, su edición en español pone debajo del título la siguiente frase:

El futuro ya está aquí, y sólo existen dos posibilidades: ser digital o no ser.

Se podría interpretar como que es posible ser o no digital. Pero en el conjunto del libro la interpretación sugiere otra cosa: se es digital o no se es –ni digital ni nada–. El destino es inevitable y así lo afirman también los discursos periodísticos:

25. A pesar del título original: *Internet. L'extase et l'effroi*.

26. El caso más famoso de incumplimiento o, mejor, de no realización es el de las "autopistas de la información" que nunca se convirtieron en una realidad técnica. Este "olvido" hace que muchos confundan la actual internet con la entonces anunciada "autopista", aunque las metáforas ("red" y "autopistas") no dejen lugar a las dudas. Para un estudio de la "utopía de las autopistas de la información", véase Flichy (2003: 25-47).

Se ve que el acceso a la autopista informática es casi obligatorio, sin dejar de lado a nadie, ni siquiera a la abuela que jamás aprendió a usar la videograbadora. (*La Nación Revista*, Buenos Aires, 12 de abril de 1998, p. 27)

Más contundente es Andrew Grove, fundador de Intel, en un artículo publicado en español:

Tengo una regla corroborada por más de treinta años dedicados a la alta tecnología. Es muy simple: "*Lo que puede hacerse se hará*". Igual que ocurre con la fuerza natural, *es imposible detener la tecnología*. Encuentra la manera de abrirse paso independientemente de los obstáculos que la gente ponga en su camino.

*La belleza de esta regla es que puede usarse para analizar el futuro*. Todo lo que necesitamos es recordar lo que ya puede hacerse:

Toda la información puede expresarse digitalmente.

Toda la información puede transmitirse en forma digital.

Toda la información puede almacenarse en forma digital.

Si todo esto puede hacerse, dice la regla, se hará. (*Mercado*, Buenos Aires, febrero de 1998, p. 37; mi subrayado)

Y en el mismo texto, pero más adelante:

Hay muchas razones que sugieren que hemos tomado el rumbo correcto: la información digital estará con nosotros para siempre... La información digital no tiene fronteras y es compatible con la tendencia hacia una única comunidad global. Es instantánea, coherente con el ritmo de la época: veloz, muy veloz, acelerado.

El cambio ha sido el rumbo del mundo, pero lo que estamos enfrentando hoy es un mundo digital que trae un *feedback* positivo el proceso de cambio en sí. (*Mercado*, Buenos Aires, febrero de 1998, p. 38)

Y termina el artículo:

Nada de esto va a ser fácil: la destrucción creativa de Schumpeter, pero en tiempo de internet. Pero no tenemos opción. Debemos enfrentarlo. Porque lo que puede hacerse, se hará. (*Mercado*, Buenos Aires, febrero de 1998, p. 38)

Las "nuevas tecnologías" se presentan como "imposibles de detener", ellas son el *destino de la humanidad*. El futuro se convierte entonces en *predecible* y no cabe la incertidumbre. Sin incertidumbres el futuro deja de ser tal y es posible afirmar que "el futuro ya está aquí"; el destino no puede ser evitado. La idea de la imposibilidad de detener el avance constituye la idea de progreso. Negar es una capacidad única de la libertad humana, su imposibilidad es negación de la libertad.

En una sociedad donde se destaca la iniciativa individual, ¿por qué se dice que “las nuevas tecnologías vienen” y no se habla de llegar a ellas? Y de manera complementaria: ¿por qué se afirma que la pregunta es “cómo cambiarán nuestras vidas” y no “cómo nos adaptaremos a ellas”? La pregunta apunta a la libertad y la responsabilidad. Sin duda que los individuos no tienen nada que hacer para que, en los periódicos y los escaparates, aparezcan nuevos productos tecnológicos. Pero si “vienen y cambiarán nuestra vidas”, es que “hay que hacer algo”.

Cuando se acusa a las tecnologías de efectos negativos, por ejemplo, el control excesivo o la invasión a la vida privada, se dice que ellas son neutras, ni buenas ni malas en sí mismas, y que dependen del uso que se les dé. Es decir, frente a la crítica las “nuevas tecnologías” son instrumentos neutros pero, en su promoción, su potencial es tal que cambiará la empresa, el comercio, la vida profesional, la política, la educación, el tiempo libre, la creatividad, el cuerpo, la salud, etc. Lo bueno —el artefacto tecnológico— viene, sus efectos malos los comete el usuario.

Entonces lo nuevo, lo revolucionario de las “nuevas tecnologías”, estaría en su disponibilidad —inevitable— y buen uso. Con lo cual “lo que hay que hacer” es hacerse con ellos porque si nadie los comprara, desaparecerían. “Vienen” y “cambiarán nuestras vidas”, hay que comprarlos y usarlos de manera tal que se conviertan en una necesidad.<sup>27</sup> Por ello, y en relación con “las nuevas tecnologías” como promesa y advenimiento inevitable, puede decirse que el lema es “confía, compra y usa, y verás como cambiará tu vida”. No hay duda de que el primer problema es la confianza. Pero antes de pasar a su consideración es importante volver a pensar la cuestión de la temporalidad aquí considerada.

#### *El futuro tecnológico como banalización del presente*

En el capítulo 2 propuse una coordenada cartesiana para abordar las significaciones imaginarias sociales. De acuerdo con el eje de la temporalidad he reflexionado sobre la *novedad*, la *promesa*, el *advenimiento inevitable*, como significaciones imaginarias de las “nuevas tecnologías”.

La promesa de un acontecimiento necesario que adviene de un más allá sugiere la idea de un futuro realizado en algún lugar desde el que provienen los bienes tecnológicos. De manera que el futuro es el lugar *realizado* y el presente es el espacio que debe *realizarse*. La llegada de lo que hay que esperar *hace real* el aquí y ahora.

El presente es el lugar para la espera y cuando “el futuro ya está aquí” es necesario hacerse con él, comprar y disfrutar, porque

27. Ya destacué que, según la antropología del consumo, un producto se convierte en una “necesidad básica” cuando es poseído por el 80 por ciento de la población. El proceso de introducción del teléfono celular móvil en las mayorías de las sociedades latinoamericanas y en la española es un buen ejemplo de cómo, en poco tiempo, un objeto tecnológico se naturaliza en la vida cotidiana y se convierte en necesidad.

Sus deseos no pueden esperar. Ahora, con su tarjeta BBVA, sus pagos sí. (Folleto promocional de tarjeta de crédito Visa del banco BBVA, julio de 2003)

Alimentado el deseo, nada puede hacer esperar su realización, ni siquiera la falta de dinero. La satisfacción inmediata es incuestionable, sobre todo si está asociada al deseo de consumir.

El presente desaparece como lugar de la acción para convertirse en *lugar de realización de promesas a través de la compra y el consumo*. Por ello lo importante es que “vivas el instante”:

Atrapa lo mejor de cada día. Comparte el momento. (Folleto promocional de teléfono móvil Sony Ericsson T68i, 2002)

Captura cada instante. La vida es preciosa. No te pierdas ni un momento. (Publicidad de cámara fotográfica Olympus [mju:]300 Digital, 2003)

Vivir el momento, no sólo el significativo, sino todo momento, especialmente el “divertido”. “Vivir” entendido como “atrapar” y “capturar” el instante. Así como el turista japonés de los 80 y los 90 no miraba nada si no era a través del ojo de la cámara, hoy se invita a vivirlo todo instantáneamente registrado. Como entonces, se borran las diferencias entre lo circunstancial y lo que vale la pena. En algún sentido, se trata de la banalización del *carpe diem*, de la intensidad del presente como oportunidad de la acción.

La convergencia entre la cámara fotográfica digital y el teléfono, por ejemplo, convierte a las “nuevas tecnologías” en instrumentos privilegiados de registro del instante: no sólo se toma la fotografía o se filma el instante, sino que también se la envía al momento. La rapidez y la velocidad de la red asegura el resto. El presente de las tecnologías de la comunicación es, como ya he destacado, *conexión continua* a través de las redes.

Ahora, ¿de qué futuro se habla en relación con las “nuevas tecnologías”? ¿Qué es lo que “cabe esperar”? ¿Qué relación guarda este futuro con la categoría de la “esperanza”? Ya señalé el lugar que ocupa la utopía en el *imaginario tecnocomunicacional*. Ahora es necesario ubicar en ella la interpretación de la temporalidad de las “nuevas tecnologías”.

La sociedad contemporánea ha visto los mayores horrores —guerras mundiales, bombas atómicas, campos de concentración, genocidios, destrucción ambiental, etc.— y declarado todos los fines —de Dios, del hombre, de la historia, etc.—. Y, sin embargo, nada parece haberse levantado en su lugar. Pensando en el final del siglo XX, Krishan Kumar se interroga acerca de si se trata de un fin sin principios (Bull, 1998: 233-260). Para el autor, el siglo pasado fue moldeado por el pesimismo del antiutopismo y la posmodernidad. El primero se caracterizó por “dar la espalda al presente” y la posmodernidad, por “la falta de una alternativa” (idem: 247-248). Por ello considera necesario interrogarse:

¿Por qué, en contraste con siglos anteriores, es nuestro sentido de un fin tan exangüe, tan falto de *élan*? ¿Por qué hemos truncado la visión

apocalíptica, de modo que vemos fines sin nuevos principios? (Bull, 1998: 249)

En la dimensión de futuro de la temporalidad de lo imaginario se debe distinguir entre “la sensación intensificada de la expectativa de una crisis verdadera a partir de la cual surgirá un nuevo mundo” y “la imagen del mundo nuevo, pintado con tales colores que [despierten] nuestro deseo de vivir en él” (Bull, 1998: 250). Como afirma Malcom Bull, es necesario “algo que dé apremio y la sensación de avance” (ibídem) y que, por lo tanto, contemple la historia desde el futuro. La apocalíptica cristiana tenía este sentido, y constituye lo que Ernst Bloch llamó el “todavía no” o “sin embargo, no”. Esto

...expresa a la vez el sentido de lo que se espera, de lo que será en el futuro y de lo que falta en el presente, de lo que debe movernos a modificar nuestro estado. En conjunto forman un dinámico proceso de devenir, cuya fuerza motivadora es un futuro siempre presente. (Bull, 1998: 250)

Este elemento es la *espera esperanzada* en un futuro previsto. La estructura apocalíptica provee de la *afección* del futuro como medio y avance hacia el fin. Es la dimensión de *afecto* de lo imaginario.

El futuro es representación ideal del fin. Una imaginación de cómo podría ser ese lugar, sociedad o momento ideal que se hace anhelar. Es el *impulso* del futuro o la dimensión de *deseo* de lo imaginario. Los discursos que se enmarcan en este aspecto del futuro

...lo que intentan hacer es modificar nuestros sentimientos; procurar hacer, en otras palabras, lo mismo que hace una obra de arte. En efecto, desea que nos enamoremos de la sociedad buena para que hagamos todo lo que esté en nuestro poder con objeto de alcanzarla. (Bull, 1998: 252)

La dimensión de *afecto* aporta la expectativa y “nos dice que el cambio es posible” y la dimensión del *deseo* el anhelo, el “por qué necesitamos lograr el cambio, lo que ganaríamos con él” (Bull, 1998: 253).<sup>28</sup>

En el panorama dejado por la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989 y la desaparición de la Unión Soviética en diciembre de 1991, las “nuevas tecnologías” encontraron un lugar propicio para las promesas. Éste fue el contexto del “fin de la historia” de Francis Fukuyama, que interpretó los acontecimientos como

...el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano [...] el liberalismo es el ideal que gobernará el mundo material en el largo plazo. (Fukuyama, 1990: 21)

28. Esta distinción tiene como función destacar ambos aspectos del futuro, pero no debería exagerarse taxativamente.

Pero para él la situación tiene un riesgo, ya que existe “una vaciedad en el corazón del liberalismo” que no puede “remediarse con la política” (Fukuyama, 1990: 24).

Aunque para Fukuyama la democracia liberal es la mejor solución, piensa que no inaugura nada nuevo y creativo. De ahí que termine su famoso artículo<sup>29</sup> de la siguiente manera:

El fin de la historia va a ser un tiempo muy triste. La lucha por el reconocimiento, la disposición a arriesgar la propia vida por un objetivo puramente abstracto, la lucha ideológica mundial que requería audacia, coraje, imaginación e idealismo, serán reemplazadas por los cálculos económicos, la resolución interminable de problemas técnicos, problemas de medio ambiente y la satisfacción de sofisticadas demandas de consumo. En el período poshistórico no habrá arte ni filosofía, sólo la perpetua mascarada del museo de la historia humana. Puedo sentir en mí mismo, y en otros que están cerca de mí, una poderosa nostalgia por la época en que la historia existía. [...] Tal vez esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento en el fin de la historia sirva para que la historia comience de nuevo. (Fukuyama, 1990: 26)

Para Fukuyama la perspectiva es “muy triste”, tanto que tal vez sea el aburrimiento lo único que permita pensar en un nuevo inicio de la historia. En este panorama la explosión de las “nuevas tecnologías” en la década de los 90 no sólo constituye un motor para la economía sino que, además, cubre un vacío mental y cultural de creatividad y novedades. Es lo que podría llamarse “consumismo”, en un sentido económico y moral, y que Fukuyama sintetiza de la siguiente manera:

Podemos sintetizar el contenido del estado homogéneo universal como democracia liberal en la esfera política combinada con acceso fácil a video-cintas y estéreos en lo económico. (Fukuyama, 1990: 22)

El repliegue en lo privado, en el consumo y el disfrute, la distancia pragmática e irónica con el mundo que la sociedad ha fortalecido en esta década son, a mi entender, expresión de un nuevo imaginario donde lo público-público (la política) ha sido conquistado por lo privado-público (el mercado). La década de “las nuevas tecnologías” es el tiempo en el que éstas conquistaron, de una manera muy especial, el futuro, el horizonte de la acción. Desde el final de la Guerra Fría y hasta la

29. El artículo, que ya he citado en el capítulo 2, recogía una conferencia del autor en la Universidad de Chicago y fue publicado originalmente en *The National Interest*, N° 16, verano de 1989. Estas conclusiones en boca de un importante asesor del Departamento de Estado norteamericano provocaron numerosas reacciones y un intenso debate inmediato. En el mismo número había respuestas de I. Kristol, P. Hassner, D.P. Moynihan y G. Himmelfarb y, en el número siguiente, de S. Huntington. A ellas respondió Fukuyama en el N° 18 de invierno de 1989-1990 (“A Reply to my Critics”). Las controversias continuaron fuera de Estados Unidos. Luego Fukuyama dejó su puesto y publicó el libro *The End of History and the Last Man*.

primavera de 2000, con la crisis de la “nueva economía”, la imaginación, de los individuos y de la sociedad, tuvo una fuente de inspiración fundamental en las “nuevas tecnologías”. Los nuevos aparatos, los valores tecnológicos e internet constituyeron una fuente de optimismo festivo donde el futuro pareció acelerarse como nunca antes.

El futuro como *expectativa* de un mundo mejor se dejó moldear por las promesas de la “nuevas tecnologías” y el *constante advenimiento* de los objetos técnicos. El futuro como *anhelo* condujo al consumo de artefactos y valores tecnológicos, y a la creciente *conexión* en las redes e interredes. Entre la expectativa y el impulso o anhelo, entre el *afecto* y el *deseo*, las nuevas tecnologías se convertían en el *siempre nuevo* rostro del optimismo tecnológico.

Hoy a pesar de la crisis de la “nueva economía” y en pleno futuro como “alerta” y “amenaza” (después de los hechos del 11 de septiembre de 2001), las “nuevas tecnologías” siguen siendo las “que traen el futuro”. Un futuro que aparece como “invención” o “creación” del sector neotecnológico.

## 2. Las significaciones imaginarias de las “nuevas tecnologías” en relación con la *institucionalización*

Afirmé que el primer problema para pensar la estructura de las “nuevas tecnologías” como futuro inevitable es la confianza. La reflexión sobre la “confianza” hace necesario profundizar el análisis realizado reconsiderando el eje de coordenadas de la *institucionalización* polarizado por la utopía y la ideología.

### *La confianza y la fe en las “nuevas tecnologías”*

Los textos que abordan las “nuevas tecnologías” pueden agruparse de múltiples maneras. Pero una de las principales es la que distingue textos en función de la reflexión explícita de la actitud frente al tema de las neotecnologías. Un lugar común en los textos “académicos” de las “nuevas tecnologías”<sup>30</sup> consiste en la atención sobre la “actitud” –positiva o negativa– ante la tecnología. En múltiples textos emerge como el primer problema a tratar y determinando la organización de su contenido. Así se habla, por ejemplo, de “tecnofobia” y “tecnofilia” (entre muchos otros, Maldonado, 1998: 9), “tecnorrománticos” y “humanorrománticos” (Dertouzos, en Dennis, Dertouzos *et al.* 1996: 31), etc. El análisis de las actitudes no sólo aparece referido a los propios intelectuales en sus trabajos, también se aplica a las actitudes de los usuarios. Se las ha clasificado, por ejemplo, siguiendo la metáfora de consumo del alcohol de Umberto Eco, como “el borracho, el abstemio y el *catador*”:

El *borracho* es el usuario no profesional que padece el síndrome de

fetichismo tecnológico. Es alguien que ha desarrollado tal relación de dependencia con los instrumentos digitales que ya no concibe la vida fuera de la red... El *abstemio* aún no es usuario. El temor que le produce una tecnología que desconoce y que amenaza su perfil profesional lo hace refugiarse en su confortable tecnofobia... El *catador* es el usuario que no ha sucumbido al vértigo provocado por la velocidad del cambio, que ha superado la fascinación y que no se ha estancado en la perplejidad. Utiliza los nuevos medios en función de sus necesidades reales, con sobriedad y con prudencia. (Orihuela, en *Nueva Revista*, 2000, p. 46)

Los textos donde se menciona explícitamente la “actitud” frente a la tecnología difieren entre sí, sin embargo, todos consideran que pensar “correctamente” implica una cuestión de “distancia”, “equilibrio” o “medida” de esas actitudes, proponiendo siempre una salida intermedia entre los extremos.

Independientemente de cuál sea la *actitud adecuada*, hay que destacar el “problema de la actitud” en sí mismo que, en otras palabras, implica definir el *afecto* que acompaña la significación “nuevas tecnologías”. Desde las significaciones imaginarias se puede decir que antes de considerar las nuevas tecnologías como significación, se debe dar cuenta del propio imaginario del investigador y de la sociedad, fundamentalmente en relación con los deseos y afectos que esas representaciones conllevan.

El problema manifiesto de la distancia entre una “actitud” de “obtusos optimismo” y otra de “euforismo triunfalista” (Maldonado, 1998: 9), no es una dificultad que preocupe a los “gurús” de las “nuevas tecnologías”:

La gente dice que soy demasiado optimista. Pero yo estoy invirtiendo para hacer todas estas cosas. Tengo mucha gente trabajando en ellas. (Bill Gates, en *Mercado*, Buenos Aires, febrero de 1998, p. 35)

Negroponte comienza su famoso libro *Ser digital* explicando la paradoja del hecho y afirmando:

El cambio de los átomos por los bits es irrevocable e imparable. (Negroponte, 1995: 12)

Y al finalizar el libro, afirma:

Estar digitalizados nos da muchos motivos para ser optimistas. Como una fuerza natural, la era digital no puede ser negada ni detenida. (Negroponte, 1995: 230)

Para los “visionarios” y los agentes del marketing las cosas van siempre para mejor y el optimismo es una necesidad porque, como ésta, “no puede ser negada ni detenida”:

Mi optimismo no está alimentado por los inventos o los descubrimientos que preveo para el futuro... No estamos esperando que se concrete un

30. Unos pocos ejemplos, de Kerckhove (1999a, 1999b), Dennis, Dertouzos *et al.* (1996), Maldonado (1998), González Quirós (1998).

invento. Ya está, aquí y ahora. Su naturaleza es casi genética, dado que cada generación estará más digitalizada que la anterior. (Negroponte, 1995: 233)

La potencia del advenimiento digital tiene la fuerza innegable e imparable de la naturaleza frente a la cual sólo queda el *sometimiento* optimista. Para ello son necesarias la confianza y la fe "ciega" en la "omnipotencia" de las tendencias neotecnológicas. La confianza transmutada en fe es fundamental en relación con el conjunto de significaciones de las "nuevas tecnologías", ya que sin ella parece que el propio "sistema se cae".<sup>31</sup> Como lo presenta un analista del *The Washington Post* en el contexto del juicio contra la empresa Microsoft:

¿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, en *El Mundo*, 15 de abril de 2000, p. 52; mi subrayado)

El éxito inicial de la llamada "nueva economía" representa todo lo que puede llegar a ser el mundo digitalizado. Ante todo, "un *estado mental*", "una *convicción*" referida al futuro que su "promesa" encierra. El mundo de las significaciones tecnológicas es el mundo de la "superconfianza". Si esto se refiere al sistema económico, la relación con el funcionamiento concreto de los aparatos neotecnológicos también se presenta como un problema de confianza. Fukuyama dice en un artículo:

La confianza se convierte en un factor primordial en un entorno de alta tecnología. (En *Mercado*, Buenos Aires, febrero de 1998, p. 25)

Entonces aparecen problemas específicos, por ejemplo,

...cómo desarrollar la confianza entre colaboradores, clientes y usuarios —para citar sólo algunos— a los que nunca se verá en persona. (En *Mercado*, Buenos Aires, febrero de 1998, p. 26)

La solución es "contar con el respaldo de la marca" y contar con la posibilidad de "evaluar la calidad" del producto o "dar fe de ella" (véase ídem). El artículo citado se titula "La confianza todavía cuenta"; habría que decir *la confianza es lo*

31. La popular expresión "se cayó el sistema" denota el hecho de que no es posible usar el servidor y, por lo tanto, no es posible realizar el servicio o información. Es una frase realmente muy significativa, que muestra la dependencia de los servicios de las redes de información y materializa —con el impersonal— el anonimato de la sociedad frente al cual "no hay nada que hacer" porque "hay que esperar que vuelva".

que cuenta. Frente a este panorama hay "oficialmente" un único problema grave diagnosticado: *el miedo al cambio*.

Pero, ¿cómo y en qué momento la confianza se transmuta en fe? ¿Cuándo y de qué modo los empresarios y agentes del marketing se convierten en gurús? ¿En qué momento y de qué manera las "nuevas tecnologías" se convierten en una significación imaginaria central de la sociedad?

#### *Las "nuevas tecnologías" y el mercado*

El siglo XIX fue el momento cuando se explotaron los descubrimientos de la ciencia de los dos siglos anteriores. El "científico puro" era visto como una especie de poeta de la industria y, por el contrario, el "inventor" era el verdadero innovador que desarrollaba nuevos aparatos en el taller, que luego el industrial producía masivamente para su beneficio económico. Después de la guerra civil estadounidense cambiaron algunos patrones de la invención, por obra, entre otros, de Thomas Alva Edison:

La mayor invención de Edison no fue de carácter científico sino económico. Se trata de la creación del laboratorio industrial, en el que una amplia plantilla de técnicos trabajaba regularmente en el desarrollo de nuevos inventos con una orientación comercial. (Wiener, 1995: 94)

Después de él vinieron, entre otros, la General Electric Company y los Bell Telephone Laboratories y su consagración en la "megalociencia" o "macrociencia industrializada" como una modalidad de producción de conocimiento a semejanza de una "factoría científica" (Wiener, 1995; Echevarría, 2003). Parte de la industria informática, sobre todo de *hardware*, se organizó sobre esta matriz mientras otra, fundamentalmente la del *software*, renovó la organización social de la producción técnica y científica. El Silicon Valley es un famoso ejemplo de esto, pero son, sobre todo, los Media Lab su mayor símbolo. El puntero y más simbólico es el de Boston, Estados Unidos, perteneciente al Massachusetts Institute of Technology (MIT) construido en 1985 y del que fue director Negroponte. Según un lugar común del periodismo:

Allí se crean los objetos del futuro. (*El País Semanal*, febrero de 2000, pp. 19-21)

Si bien la industria y la investigación son fundamentalmente "talleres de invenciones" o "fábricas de inteligencia", como se los llama, no es necesario el "encierro" en un gran espacio lleno de trabajadores porque, según los mitos fundacionales de las empresas de *software*, un garaje puede ser suficiente. En ese caso se puede vender la patente a la industria o utilizarlo para fundar la propia empresa que en poco tiempo hará ricos a sus dueños.

Más allá de las variaciones, Edison sigue siendo un modelo pero no sólo por su taller sino, también, por su manera de hacer "vendible" la técnica. Así lo entiende y escribe Bill Gates para quien Edison fue el que

...comprendió perfectamente que si quería *vender electricidad* tenía que *demonstrar su valor* a los consumidores: *vender la idea* de que la luz podía iluminar una casa día o noche por el simple hecho de girar el conmutador. *Edison estimuló la imaginación del público con la promesa de que la luz eléctrica llegaría a ser tan barata que sólo los ricos utilizarían las velas.* Vio correctamente que la gente pagaría por traer la electricidad a sus hogares y que con ello podrían disfrutar de una gran aplicación de la tecnología eléctrica, la luz. (Gates, 1995: 68; mi subrayado)<sup>32</sup>

Invencción, producción y mercado se convierten en un sistema donde la “comunicación”, entendida como “circulación”, sigue el modelo de la “venta”. Para “vender electricidad” era necesario “vender una idea”, es decir, “demostrar su valor”. Lo que significa que “demostrar” el valor de algo es “estimular la imaginación con una promesa”. El objetivo: vender electricidad. El medio: estimular la imaginación, prometiendo. Para que eso sea posible el inventor-promotor debe haber “visto” el “negocio”. Sólo un visionario puede *ver* la aplicación tecnológica por la que la gente pagará y, por ello, *ver* la manera de estimular la imaginación.

Michel L. Dertouzos, por ejemplo, estructura la primera parte de su libro *Qué será* alrededor de

...yo mismo y mis experiencias. (Dertouzos, 1997: 9)

Y el primer capítulo se titula “Visión” (Dertouzos, 1997: 13). Bill Gates escribe en las primeras páginas de su libro:

Cuando tenía diecinueve años, tuve una visión de futuro, basé mi carrera en lo que vi, y descubrí que había tenido razón. (Gates, 1995: 3)

Gates materializó su visión en la “misión corporativa” de Microsoft: “Una computadora sobre cada mesa de trabajo y en cada hogar”. En una entrevista de 2002 en un periódico español de tirada nacional declaraba:

Periodista: —¿Usted cómo se ve? Es decir, evidentemente usted es un empresario, ¿pero cómo se considera o se sueña a sí mismo? ¿Como un hombre de negocios? ¿Como un experto en tecnología? ¿Como un visionario de la humanidad?

Bill Gates: —Todo el mundo tiene muchos perfiles distintos. Yo me veo más como un experto en tecnología que como un hombre de negocios. Alguien me dijo una vez: “Usted es un magnífico empresario. ¿Por qué no se dedica al pan, o a los coches, o algo por el estilo?”. “¡Oiga!”, contesté, “pues porque esas cuestiones no me apasionan lo más mínimo”. Cuando tenía entre trece y diecinueve años me apasionaba averiguar qué dirección tomaría el mundo de los ordenadores y qué serían capaces de hacer,

32. Donald A. Norman (2000), en una visión desde el “marketing de nuevas tecnologías”, comparte este juicio pero critica el aspecto empresarial.

y me he pasado mi vida intentando hacer realidad los sueños de entonces. (*El País Semanal*, Madrid, enero de 2002, p. 43)

El recurso, sobre todo en su libro, al relato en primera persona con relación a la biografía, otorgándole la categoría de “visión” desde la cual se actúa, evoca metafóricamente el género bíblico de vocación profética. En este género, Dios se presenta por medio de una visión o signo visible al elegido, interrogándolo sobre su decisión de cumplir con la misión divina solicitada.<sup>33</sup> Luego de expresar algunas dudas e incertidumbres, la respuesta afirmativa da comienzo a su misión. Esta visión o el signo visible se convierte en la garantía de su vocación divina.

En el discurso de Gates hay una intención de transformar el “formato”, entendido como una narrativa inestable y tiempo corto, en un “relato”, es decir, un género con tiempos largos y narrativa mítica. Esto se hace evidente en el paso desde lo biográfico a lo social como si fuera su cumplimiento. Así, por ejemplo, el título del capítulo primero de su libro es:

Comienza una revolución. (Gates, 1995: 1-18),

y da paso al capítulo segundo cuyo título dice:

El comienzo de la edad de la información. (Gates, 1995: 19-33)

y se representa en dos imágenes. En la metáfora del título del libro —*Camino al futuro*— y en la imagen fotográfica de la portada del libro: una fotografía de Gates sonriente sobre un camino que se pierde en el horizonte en medio de un rojizo amanecer (¿o atardecer?). De esta manera lo anecdótico aparece como fundado en lo mítico. Aunque Gates es un caso emblemático, no es el único, basta con revisar las publicaciones periodísticas y publicitarias para percibir este trabajo de “injerito” y “fundamentación” de los formatos periodísticos y publicitarios en el relato de características míticas.<sup>34</sup>

El trabajo de “colonización” o estimulación de la imaginación proviene de la neotecnología en tanto tecnociencia. Ya destaqué la característica empresarial y comercial de ésta con la consecuente consideración de sus productos como bienes de consumo. Las “nuevas tecnologías” son productos comerciales y su gestión responde a la lógica del marketing o mercadotecnia, según la cual

- ...2) La tarea clave de la empresa es crear y mantener clientes.
- 3) Los clientes son *atraídos mediante promesas* y se los retiene mediante satisfacción.

33. Véase, por ejemplo, la vocación de Jeremías 1,4-19; Isaías 6,1-13. En el Nuevo Testamento la estructura del género es similar (véase Lucas 1,26-38).

34. Se han comentado algunos de los atributos míticos de la tecnología de la información como la abundancia, la transparencia, la ubicuidad/globalidad, la instantaneidad y la interactividad (Díaz Nosty, en Dennis, Dertouzos *et al.*, 1996: 47-55).



- 4) La tarea de la mercadotecnia es *definir una promesa apropiada* al cliente y asegurar la entrega de satisfacción. (Kotler, 1990: 26; mi subrayado)

A mi entender, el marketing es una disciplina y una actividad fundamental para interpretar adecuadamente la sociedad contemporánea. Define los perfiles ideológicos de la sociedad actual y por ello su estudio debe hacerse desde una perspectiva política y social.

La promesa es un medio esencial para conseguir clientes y definirla es *la* tarea. Y se sabe que "lo que conduce a las masas populares a la rebelión no es la pobreza *per se*... Las tensiones sociales son una manifestación de esperanzas incumplidas" (Bell, 1964: 35). La promesa genera esperanzas y éstas deben ser satisfechas. De ahí que la mercadotecnia sea

...una actividad humana cuya finalidad consiste en *satisfacer las necesidades y deseos* del hombre por medio de los procesos de intercambio. (Kotler, 1985: 3; mi subrayado)

Donde "necesidad"

...es el estado de privación que siente un individuo (Kotler, 1985: 4),

y los "deseos" son

...las *formas que adoptan las necesidades* al ser moldeadas por la cultura e individualidad del sujeto. (Kotler, 1985: 4; mi subrayado)

Las necesidades son algo propio de la naturaleza humana (pueden ser fisiológicas, sociales, etc.). La demanda es un *deseo* "respaldado por el poder adquisitivo" (Kotler, 1985: 5). Y el *deseo debe realizarse* a través del producto (ídem: 6). Dicho con referencia a las "nuevas tecnologías":

Las herramientas digitales se configuran de acuerdo con los deseos de las personas sobre su uso, no comportan en sí mismas ninguna civilización. (Bill Gates, en *El País Semanal*, Madrid, enero de 2002, p. 36)

En la perspectiva de la actual economía de mercado las necesidades humanas son naturales, no se generan, pero su forma cultural, el deseo, debe estar respaldada por poder adquisitivo. Dicho de otra manera, un producto es lo que satisface la necesidad escondida bajo la máscara del deseo. Es decir que la causa de los deseos es la cultura y la causa del producto es el mercado. Si el mercado existe para la satisfacción de los deseos, el propio mercado es un producto de la cultura, la cultura genera el mercado. De manera que si algo está mal en la actual sociedad de economía de mercado, no es un problema de economía sino de organización de la cultura. Porque, nuevamente en palabras de Bill Gates:

Lo que nosotros damos son *herramientas neutras y en blanco*, y hemos optado por no ser una empresa de medios de comunicación. [...] *Sólo damos a la gente sistemas de comunicación y herramientas de software*. (*El País Semanal*, Madrid, enero de 2002, p. 36; mi subrayado)

Ahora cabe preguntarse ¿por qué la cultura moldea los deseos de una manera determinada y no de otra? ¿Cómo se llega a una situación donde los deseos son satisfechos por un producto y no por otro, más concreto aún, por un marca determinada y no por otra? Con estas explicaciones, lo que parece "natural" es la economía de mercado. La actual economía de mercado es *uno* de los modos posibles del intercambio y no *el* modo, como se lo presenta en los manuales (Kotler, 1990: 39). Los fines de una sociedad y la organización de sus intercambios son una tarea de la política entendida en sentido sustantivo.

Detrás de un tecnicismo —la diferencia entre necesidad y deseo— se esconde el hecho de que la esfera económica es política. O, lo que es lo mismo, que la política es hoy una variable dependiente de la economía. Y las "nuevas tecnologías" constituyen un factor fundamental de declaración, en los hechos, de la inviabilidad de una política incapaz de fijar nuevas metas y objetivos. En esta situación los medios son los fines. En la medida en que los fines están inscriptos en los medios la interrogación sobre la finalidad de la acción social se convierte en lo impensable e inimaginable para la sociedad.

Queda aún otro sentido del marketing que es necesario explorar en relación con las "nuevas tecnologías". Un importante objetivo del marketing es "posicionarse en la mente del consumidor". Se trata de crear una imagen clara y definida del producto y de la marca en la mente del consumidor. Por eso se define como *creencia*

...un *pensamiento descriptivo* relacionado con alguna cosa. [...] Desde luego los fabricantes tienen especial interés en las creencias del público relativas a determinados productos y servicios, pues *son las que forman la imagen de la marca y del producto*. [...] Si algunas de las *creencias están equivocadas* e inhiben la compra, el fabricante seguramente querrá lanzar una campaña para *corregirlas*. (Kotler, 1985: 145; mi subrayado)

Estudiar el mercado es también estudiar el "comportamiento del consumidor", sus creencias "equivocadas" o no, sus gustos, estilo de vida, personalidad, edad, ocupación, sus grupos de referencia, tipo de familia, entre otros factores.

El campo del comportamiento del consumidor abarca una gran cantidad de campos: es el estudio de los procesos que intervienen cuando una persona o grupo selecciona, adquiere, usa o desecha productos, servicios, ideas o experiencias para satisfacer necesidades y deseos [...] incluye aspectos que influyen en el consumidor antes, durante y después de una compra. (Solomon, 1997: 7)

Entre los principales capítulos del análisis de las conductas del consumidor se encuentra la investigación de la psicología de la percepción, del aprendizaje, la memoria, la motivación, los valores, los compromisos, las actitudes, el cambio de

actitud. Para ello se utiliza la psicología, la semiótica, la sociología, la historia, la antropología cultural, entre otras disciplinas (Solomon, 1997: 25). Una de las claves la da el subtítulo del manual de Michale R. Solomon: "Comprar, tener y ser". Su autor explica:

El comportamiento del consumidor es más que *comprar* cosas... también abarca el estudio de cómo el *tener* (o no tener) cosas afecta nuestras vidas y la forma en que nuestras posesiones influyen en nuestra percepción de nosotros mismos y sobre los demás: nuestro estado del *ser*. (Solomon, 1997: XIV)

La sociedad actual es una sociedad de economía de mercado y sus individuos existen, ante todo, como consumidores. Como consecuencia de ello, el estudio del consumidor constituye la interpretación del ser humano en su actual y concreto modo de ser. Y la mercadotecnia, la forma actual que adquiere la comunicación persuasiva de la sociedad actual. Como la religión o la educación, el marketing es, en esencia, una manera de conquistar la imaginación y motivar a la acción. El marketing social, el organizacional, el político o el marketing de ideas, por ejemplo, forman las modalidades que adquieren lo que antes podría llamarse acción política, religiosa o educativa. En este sentido, la lógica de mercado lo inunda todo bajo la forma de una disciplina "objetiva" (el paradigma dominante en la disciplina es el positivismo) que consigue sus objetivos. En otras sociedades históricas los cambios de actitudes de los individuos estaban dados por la acción de la persuasión educativa, la predicación convincente o el valor de la palabra y de la oratoria. Hoy toda creencia y toda actitud y, por lo tanto, todo cambio de creencias o de actitud, tiene un marketing específico.

En este contexto pueden leerse de manera diferente los textos sobre las "nuevas tecnologías". Por ejemplo, la afirmación en la edición española de *Tomorrow's Technology Today*, en grandes letras, en su tapa:

30 objetos de deseo. ¡Peligro! Si los ves, los querrás a todos. (T3, N° 73, Madrid, 2003)

Frente al análisis realizado "no hay de qué preocuparse" porque, "como se sabe":

El mercado funciona, y no tiene ninguna inclinación hacia ningún país en concreto, sino hacia el lugar donde se encuentre el producto más eficaz. (*El País Semanal*, Madrid, enero de 2002, p. 40)

Estas apreciaciones se prestan a la ironía y la discusión podría trasladarse del campo de las representaciones al campo de la economía política. Sin embargo, aquí queremos seguir la pregunta por los fines y objetivos dentro de los cuales se insertan las "nuevas tecnologías".

### *Las significaciones imaginarias y el imperativo tecnológico*

En el esquema propuesto en el capítulo 2, el eje de la institucionalización estaba polarizado por las posibilidades de sostenimiento y cambio social. En este contexto, las "nuevas tecnologías" aparecen como el sujeto del cambio necesario de la sociedad y de la vida de los individuos. En los discursos se destaca un tono utópico por el que se presenta una sociedad mejor gracias a la introducción y el uso de los aparatos tecnológicos. Sin embargo, la utopía se revela como máscara cuando en el proyecto las cuestiones referidas al sostenimiento del orden social permanecen inalterables.

El análisis propuesto muestra la tendencia discursiva al anuncio y la promesa de un cambio "revolucionario" y el nacimiento de una nueva sociedad. El cambio es total pero, habría que agregar, para que todo continúe igual. Dicho de otra manera, la apelación al cambio tecnológico, total y revolucionario es una manera de reforzar la continuidad del mercado y del orden social correspondiente. Se anuncia el cambio, se proponen visiones y se hacen promesas para conquistar la "mente del consumidor" y la imaginación del ciudadano, de manera que los cambios, definidos en el ámbito de las "nuevas tecnologías", sean aceptados tal como se anuncian.

En el anuncio, la visión y la promesa de las "nuevas tecnologías" aparecen como sujeto de semejante advenimiento del futuro. Un advenimiento innegable, imparable e inevitable que exige confianza y postula lo que es bueno y valioso hacer. Así se prefiguran los *afectos* optimistas y tecnófilos, y se ponen en circulación verdades indiscutibles de las neotecnologías. En este punto es necesario preguntar: ¿por qué estamos ante semejante situación de *inevitabilidad* histórica? ¿Cuál es el fundamento último de las significaciones de las "nuevas tecnologías"? ¿Hacia dónde conducen las remisiones de sus significaciones incuestionables?

Uno de los caminos hacia donde conducen es, en realidad, un aparente callejón sin salida. Me refiero al llamado "imperativo tecnológico" que afirma "lo que puede ser hecho, se hará", que tiene su versión mercantil, a pesar de lo que se dice en los manuales de marketing,<sup>35</sup> que sostiene que "para todo producto hay un cliente". Como afirma Jacques Ellul (1960: 97-98), la técnica "se utiliza necesariamente cuando se dispone", "funciona porque existe". El imperativo tecnológico es la manifestación más clara de la "voluntad de poder" del sistema tecnológico, que impone sus criterios en la organización social moldeando la cultura y la mentalidad del ser humano (Queraltó, 2003: 67) ya que, como se dijo, el objetivo de las "nuevas tecnologías" no es el control de la naturaleza sino de la sociedad (Echeverría, 2003).

El imperativo tecnológico postula que la factibilidad es una posibilidad y, más aún, una necesidad. Y lo que de todos modos sucederá —lo necesario— no implica que sea deseable. Sin embargo, se presenta constantemente lo deseable de la necesidad: el cambio tecnológico en tal o cual sentido. ¿Deseo de quién y para quién? Sin duda, de los optimistas, de los que están seguros y aseguran que el cambio es bueno y, sobre todo, indefectible e indeclinable.

35. En la industria tecnológica se obtienen múltiples productos tecnológicos de los que no se sabe inmediatamente su utilidad.

Si lo factible es necesario y lo necesario es lo deseable, éste es el mejor de los mundos posibles!<sup>36</sup> Y todo esfuerzo por cambiar el cambio es una estupidez. Dicho de otro modo, el imperativo tecnológico convertido en imperativo de la acción es el límite de lo pensable. Entonces, la necesidad se hace necesidad. El imperativo se convierte en *pensamiento-límite* imposible de ser cuestionado en la medida en que rige la acción técnica, la ética y política desde un *pensamiento-evidencia*. Así el imperativo tecnológico aparece como el límite de lo cuestionable y hace que toda crítica sea una ingenua pretensión intelectual.

El imperativo pone en evidencia la fundamentación en lo imaginario social de las “nuevas tecnologías”. Saca a superficie “lo imaginario” de las “nuevas tecnologías” como condición de posibilidad de su particular modo de existencia simbólica. El imperativo tecnológico como *pensamiento-límite* y *pensamiento-evidencia* se pretende límite del pensamiento, límite infranqueable para la interrogación racional, y, en este sentido, se asemeja a una muerte del pensar. Sin embargo, es un *aparente* callejón sin salida porque más allá del imperativo se encuentra lo que es necesario *hacer pensable e imaginable*. Porque las significaciones imaginarias de las “nuevas tecnologías” funcionan como *lo que todavía no es, pero que opera inexplicablemente para los individuos y la sociedad, en la realidad* (Queraltó, 2003: 9). Todavía no es pero, anunciándola, se lo crea. Y como dice el célebre teorema de Thomas: “Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias” (Merton, 1979: 419). La explicación de Merton es que “las definiciones públicas de una situación (profecías o predicciones) llegan a ser parte integrante de la situación y, en consecuencia, afectan a los acontecimientos posteriores” (idem: 420). La “profecía que se cumple a sí misma es, en el origen, una definición *falsa* de la situación que suscita una conducta nueva, la cual convierte en *verdadero* el concepto originariamente falso” (idem: 421). El imperativo tecnológico es, en un sentido, “una profecía que se cumple a sí misma” y, por ello, una versión del hado que como una fuerza irresistible conduce a los seres humanos hacia un destino inevitable. O se acepta y hay posibilidades de adaptarse, o no se la acepta y se es arrastrado por ella. En un segundo sentido –como límite de lo pensable– el imperativo tecnológico constituye la abertura por la que se cuela lo infundado de la fundación neotecnológica, es el “cordón umbilical” por el que el sistema neotecnológico permanece unido a la matriz imaginaria de la sociedad contemporánea.

Como ya he destacado, la imposibilidad de la negación es negación de la libertad. La adaptación es una salida cuando la realidad a la que hay que adaptarse es necesaria. Y lo que para el individuo constituye una necesidad, para la sociedad puede ser posibilidad porque el ejercicio de la libertad implica decisión de los fines que, en términos sociales, hacen al ejercicio de la política entendida como la acción por la cual y a través de la cual la sociedad define para sí misma los objetivos que hacen posible los objetivos de sus grupos e individuos. El imperativo tecnológico

36. Recuérdese *Cándido o el optimismo* de Voltaire, quien pone en boca del maestro Pangloss: “Todos los sucesos están encadenados en el mejor de los mundos posibles [...] el mundo es el mejor de los posibles” (Voltaire, *Cuentos escogidos*, Barcelona, Bruguera, 1968, p. 388).

convertido en imperativo de la acción social establece la negación de la negación, o sea, la negación de la política.

Esta situación se hace interpretable si se piensa que “los fines pragmáticos de la investigación racional” desplazan de “su puesto preeminente a los fines teóricos, convirtiéndose en los *finés primarios* de la razón en su relación cognoscitiva con lo real” (Queraltó, 2003: 39). Cuando lo pragmático, es decir, la actitud que resulta de preguntarse cómo se resuelve lo dado inmediatamente, es el imperativo de la sociedad, el pensamiento se convierte en un proceso de medios-fines que declina la capacidad humana de creación (Arendt, 1996: 211 ss.).

### 3. Las “nuevas tecnologías” y las dimensiones de la temporalidad y la institucionalidad

Las significaciones imaginarias de las “nuevas tecnologías” que se han analizado hasta aquí conducen a pensar la temporalidad y la institucionalización como atributos inscriptos en ellas a través de y por medio de los discursos.

#### *La temporalidad de “lo nuevo siempre lo mismo”*

Juzgadas desde la experiencia del usuario de las “nuevas tecnologías” en la vida cotidiana, éstas constituyen una presencia liberadora de la servidumbre de la repetición de las “labores” (en el sentido de Arendt, 1996: 97-156). La posesión de los aparatos tecnológicos automáticos asegura la reducción del tiempo de trabajo doméstico y la liberación de la mujer para otras actividades.<sup>37</sup> Los avanzados receptores de comunicación, los electrodomésticos “inteligentes” en el hogar y la introducción de la informática se han *naturalizado* muy rápidamente en la vida cotidiana. Películas, publicidades, notas periodísticas y otras operaciones de marketing con omnipresencia de las nuevas tecnologías refuerzan esta tendencia.

La consigna es “hay que tenerlos” porque efectivamente liberan de la “labor” y, así, se convierten en artículos de primera necesidad. El “imperativo posesivo” asegura el arribo de la humanidad a un futuro prometido y su presencia en la vida cotidiana parece confirmarlo.

La importancia de la promesa y el futuro reintroduce a las “nuevas tecnologías” en el moderno tiempo del progreso. La idea de “progreso” solicitaba la confianza en el futuro a fin de orientar las fuerzas sociales. El “progreso” estuvo unido a “imágenes” a través de metáforas, narraciones, publicidad, que tenían por objetivo fomentar las imágenes para el “crecimiento de expectativas”. Como ya lo comenté, los avances visibles en las técnicas –ferrocarril, automóvil, electricidad, etc.– se convirtieron en la *garantía* de que el esfuerzo social valía la pena.

En los discursos de las “nuevas tecnologías” se muestra un futuro realizable –parcialmente– en la posesión y el uso de los propios aparatos. Esta realización

37. La mayoría del tiempo liberado se han transformado en trabajo asalariado fuera del hogar.

por el consumo ilumina la confianza y posibilita una espera sensata porque, se podría decir, es *experimentable* que la tecnología cumple lo que promete. Se puede pensar en un ejemplo comparando el tiempo necesario para el lavado de ropa en la generación de las abuelas con el tiempo invertido por sus nietas usuarias de lavadoras automático. Otro ejemplo es la aceleración de las comunicaciones. En estos casos, las “nuevas tecnologías” pueden ser experimentadas como *primicias* de lo que vendrá.

Si la creencia en el *progreso* se refería a un futuro siempre venidero y apelaba a una conciencia generacional (de trabajo y ahorro), el futuro presente en los discursos de las “nuevas tecnologías” aparece como inmediatamente esperable y realizable por el individuo y mediante el consumo. Así, este futuro –del consumo individual– se agota y renace constantemente a medida que los aparatos pasan en pocos días de la novedad absoluta a la decadente obsolescencia del viejo modelo. Los aparatos tecnológicos parecen la “encarnación” de la novedad absoluta sólo relativizados por el *imperativo de renovación* que aparece inscripto en ellos mismos. La industria de la información y de la comunicación se asemeja a una fábrica constante de importantes novedades a las que *hay que estar atentos porque cambiarán nuestras vidas*.

Las significaciones imaginarias sociales pueden entenderse como un campo estructurado por los polos de la *temporalidad* y de la *institucionalización*. La temporalidad de la modernidad fue caracterizada por la creciente diferencia entre el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativas* (Koselleck, 1993: 21 ss.; Habermas, 1989: 23-24). En las “nuevas tecnologías” esta “separación” y esta “diferencia” encuentran una significación particular; aparecen como “punto de intersección y mediación” entre una experiencia de novedad y efectividad, por un lado, y un horizonte de promesa y expectativas, por el otro. En esa intersección es posible la espera en su doble contenido etimológico. La *espera*, entendida como aguardar, culmina en el surgimiento del nuevo aparato; entonces es posible *esperar*, en el sentido de esperanza, haciendo de las “nuevas tecnologías” una entidad social total (a la manera de Durkheim, 1968, y Mauss, 1991). Esa esperanza (en las “nuevas tecnologías”) se presenta como el afecto característico que tiende a hacer posible y realizable el deseo que despierta la promesa. El camino que culmina en las “nuevas tecnologías” como significación total va de la experiencia a la promesa, de la espera a la esperanza y del aparato efectivo a la tecnología como totalidad.

La posición *articular* de las “nuevas tecnologías”, reconocidas como aparatos cotidianos y objetos de esperanza, conlleva la experiencia de la aportación que ellas hacen para solucionar los problemas de la vida cotidiana y, por eso, depositarias de una confianza en el porvenir inmediato. Se produce una relación entre dos de las consecuencias de la creencia en el “progreso”. Por un lado, la constitución de una idea de historia como proceso unitario de significado y sentido. Por el otro, el ritmo de vida social que lleva a una comprensión del tiempo cotidiano “como recurso escaso para la solución de problemas que apremian, es decir, como presión del tiempo” (Habermas, 1989: 17). La visión de la historia como unidad de significado y sentido se convierte en un horizonte más cercano, como expectativa de lo venidero, a la vez que se libera el tiempo cotidiano.

La modernidad puede avizorarse como la época que vive orientada al futuro.

Su convicción temporal es que “el futuro ha empezado ya” (Habermas, 1989: 16). Frente a ello, los discursos tecnológicos afirman que “el futuro está aquí” o, lo que es lo mismo, “hoy es futuro”. Y esta idea implica, a la vez, una pérdida de *significatividad* del futuro como horizonte y una *banalización* del presente como lugar de la acción.

Las expresiones como “el futuro está aquí”, que identifican el aparato tecnológico y el futuro, resignifican el optimismo tecnológico que se muestra en los discursos periodísticos, narrativos y publicitarios. La principal característica consiste en que el juicio sobre el futuro se refiere a un porvenir individual e inmediato y se tiende a la ocultación del futuro social. La temporalidad resultante es, a la vez, de optimismo por el consumo progresista y de incertidumbre por lo social. Los artefactos neotecnológicos envejecen a una velocidad imposible de pensar y así sugieren la necesidad de vivir en *estado de novedad permanente*. Estado que resulta de la temporalidad lineal del avance científico tecnológico y de la temporalidad cíclica del consumo y la moda. Así se consagra la significación moderna del tiempo como *período de transición permanente, siempre en camino hacia lo más nuevo*. Para no confundir habría que decir *lo nuevo banalizado* porque remite a la novedad de la repetición, a la temporalidad cíclica de la “labor”, en el sentido de Arendt, donde se producen bienes de consumo para el sostenimiento de la vida.

Las “nuevas tecnologías”, en tanto significación imaginaria social, tienen una temporalidad donde la novedad proviene de la repetición. A diferencia del ámbito de la “acción”, su novedad no habla de *comienzo* sino de “lo nuevo siempre-lo-mismo”, de lo nuevo que aparece como un reflejo “en el halo de lo siempre-otra-vez-igual” de Benjamin (1999: 186). Entonces “ya están aquí” puede significar que son el regreso de lo ya conocido; bajo sus apariencias se encuentra lo que estaba ido.

Las “nuevas tecnologías” son el rostro del nuevo optimismo contemporáneo<sup>38</sup> que, ante la incertidumbre generalizada, se vale de la evaluación a “corto plazo”. Sobre todo en el nivel individual y grupal, donde la efectividad de los aparatos asegura, como si de nuevos Cándidos se tratara, que vivimos en “el mejor de los mundos posibles”, aquí y ahora. Sobre el mañana no se sabe, pero se confía. En este sentido, las expresiones de futuro con relación a productos tecnológicos son parte de *este avance presente que abre hacia la incertidumbre*. Aunque la temporalidad actual dice más de incertidumbre, contingencia y riesgo que de progreso o desarrollo, las “nuevas tecnologías” se presentan con una eficacia sorprendente que parece garantizar su bondad.

Sin embargo, su eficacia no deja de sorprender y aparecer como ininteligible. Se produce, a la vez, la visibilidad de la eficacia de los resultados y la invisibilidad de sus mecanismos y lógicas. Entonces es necesario pensar las significaciones imaginarias de la “omnipotencia” y de la “facilidad”.

38. Ni siquiera la crisis de los valores y de las empresas tecnológicas de marzo-abril de 2000 modificó el optimismo de los discursos. Se comenzaron a utilizar palabras como “realismo”, “calma” y “equilibrio”, pero el fondo de optimismo discursivo ha seguido intacto.

*Las "nuevas tecnologías" entre el "don de la omnipotencia" y la facilidad de sus usos*

En el proceso de introducción de "nuevas tecnologías", sobre todo, la informática, la estrategia de comunicación de las empresas puede expresarse como "si es tecnología, que no se note". El objetivo de la empresas es mayor sencillez y menor precio porque, a pesar de la simplificación de los usos, se sigue percibiendo "lo tecnológico" como "lo difícil de utilizar".<sup>39</sup> De ahí la estrategia de comunicación, por ejemplo:

Arnet. Es Internet, pero fácil.

En boca de un directivo:

*DirectTV* vende entretenimiento. Pensamos que el secreto no está en comunicar los avances tecnológicos de un producto, sino su contenido. Queremos contarle a la gente que va a poder ver las películas que quiera cuando quiera. Esto es más importante que decirle que las recibirá desde un satélite a través de una señal cuando accione su control remoto.

Y termina:

Nuestra estrategia es decir *Llegó DirectTV...* La idea es despertar curiosidad, para que el espectador se acerque a los puntos de venta. Allí [en los puntos de venta] el objetivo es que la gente vea cómo funciona. (*Mercado*, Buenos Aires, N° 4, septiembre de 1998, p. 153)

Desde este diagnóstico las estrategias de comunicación sobre los productos de nuevas tecnologías incluyen, además de la publicidad, "textos didácticos": manuales atractivos y sencillos con gráficos y proceso desarrollados paso a paso,<sup>40</sup> capacitación específica con una multiplicación de certificados de estudios,<sup>41</sup> resolución de dudas por teléfono,<sup>42</sup> CD y software con interfase interactiva y personalizada con dibujos animados de diferentes personajes que, una vez seleccionado, se convierte en el "guía" virtual del aprendizaje,<sup>43</sup> etcétera.

39. Dos ejemplos de este análisis: *Mercado*, Buenos Aires, N° 4, septiembre de 1998, pp. 152-154; *El País Semanal*, Madrid, enero de 2002, pp.34-44.

40. Estos manuales se entregan, incluso, en fascículos por los grandes periódicos (por ejemplo, *El País* y *El Mundo* de España).

41. Se han publicitado múltiples cursos de diversas academias o universidades con certificados, por ejemplo, de IBM o Microsoft.

42. Existen numerosos servicios de atención telefónica gratuitos o pagos que asesoran sobre la solución de problemas concretos.

43. Pueden verse, por ejemplo, los cambios en la animación de ayuda de Windows 98 o NT con relación al mismo programa de 1995.

No cabe duda que la única posibilidad de avanzar con éxito en el uso de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación se basa en dar pasos lógicos, cortos y fáciles para el usuario. (Suplemento de informática de *El Diario Vasco*, Bilbao, 6 de febrero de 2002, p. 5)<sup>44</sup>

La consigna es "hacer transparente la tecnología", para lo cual el aparato tecnológico no aparece como un "objeto técnico" sino como "maravilla de la técnica" que permite ver películas cuando se quiera, comunicarse a la distancia desde cualquier lugar, obtener información de cualquier parte del mundo al instante, etc. En Microsoft esto se llama "darle poder al usuario" que, para la empresa, quiere decir que el usuario sea "más autónomo" en la utilización de los aparatos.

¿Se imagina un mundo tecnológicamente fácil?,

afirma un titular de periódico, y continúa en el texto:

Antes el hombre esperaba a la tecnología, pero hoy en día es la tecnología quien tiene que esperar al hombre.

En la publicidad de equipamientos informáticos es una característica omnipresente la frase "muy fácil de usar", con "sólo encender", etcétera.

Ya lo sabe; con *Dell* es así de fácil. (*Dell*, publicidad en periódicos nacionales españoles de abril de 1994)

Enciende el nuevo *IBM PS / 1 Media Exploration System* y en cinco minutos descubrirás un nuevo universo.

Todo el poder de la tecnología CD-ROM, combinada con la facilidad de uso del ordenador IBM PS/1. (*IBM*, publicidad de computadoras IBM en periódicos nacionales españoles de abril de 1994, ya citado)

En el anuncio de IBM la primera línea asegura que basta con "encender" la computadora para "descubrir un nuevo universo", y en la segunda se invierte el orden "todo el poder de la tecnología" y la facilidad del uso. Los binomios de la argumentación se presentan con toda claridad. Por un lado, "encender y en cinco minutos..." y "facilidad de uso" y, por el otro, "nuevo universo" y "todo el poder". Se obtienen así las dos caras de las "nuevas tecnologías": la facilidad y la omnipotencia.

La primera imagen de la oferta tecnológica es su "rostro humano": su facilidad. En un tríptico de telefonía móvil, explicativo y didácticamente ilustrado, se titula:

44. Tal vez sea necesario recordar que los suplementos de informática y, en general, la información sobre "nuevas tecnologías" depende de unas pocas fuentes desde las que se escribe para todos los periódicos. En estos temas el periodismo de investigación está reservado para medios muy especializados.

Recargar tu tarjeta *Amena* es así de fácil: donde, cuando y como quieras. (Junio de 2002)

Si con las comunicaciones se busca la "vinculación con el usuario", desde el punto de vista del propio usuario el objeto tecnológico informático y comunicacional aparece como un aparato técnico que, sin saber cómo funciona, le permite hacer lo que le prometieron y de manera sencilla. De ahí la expresión popular "¡parece magia!", con la que se expresa la sorpresa ante la efectividad invisible e inexplicable de los aparatos.

Si la facilidad es el rostro humano de la tecnología, la omnipotencia es su rostro divino. Las "nuevas tecnologías" aparecen otorgando la posibilidad de *hacer lo que se quiera, donde y cuando se quiera*. El título de la tapa del folleto promocional de telefonía móvil:

Todo lo que quieras,

continúa en su interior:

Tú sabes lo que quieres.

Y el texto comenta:

Imagínate que en cada momento fueras tú quien decidiera qué es lo que quieres para estar siempre comunicado. Que cada mes tuvieras el placer de probar cosas nuevas sin que te cueste nada. Y que tuvieras la posibilidad de estrenar el último modelo de móvil cuando quisieras. Que las cosas se adaptasen a ti y no tú a ellas, empezando por tu contrato: *Movistar Plus Elección, Movistar Plus Planes*. Que las cuotas mensuales desaparecieran y que pudieras elegir cuándo hablar más y pagar menos. Y que además tuvieras todo siempre bajo control. Imagínate que no tuvieras que esperar más para disfrutar de lo que siempre has deseado. ¿Te parece bien que ese día sea hoy? (Telefónica Movistar, España, 2002)

La apelación a "tener todo lo que se quiera" se concentra en el "estar siempre comunicado", el "placer de probar cosas nuevas" y el "tener todo bajo control". Concretamente, se trata del tipo de contrato, el régimen de pago y de "estrenar el último modelo de móvil". El producto-servicio neotecnológico garantiza la conexión permanente, la libertad de elección y el disfrute en el instante. En ello, lo fundamental es "que las cosas se adapten a ti" y, así, puedas hacer "todo lo que quieras". Porque

Hoy día los usuarios necesitan y solicitan poder hacer lo que quieren y donde quieren, tanto en su vida social como en la laboral. (Suplemento de informática de *El Diario Vasco*, Bilbao, 6 de febrero de 2002, p. 5)

Elija *Toshiba*. Elija Libertad. (Campaña publicitaria de computadoras Toshiba 2000)

Porque

Las posibilidades son infinitas. *Fujitsu*. (Folleto de promoción de discos duros portátiles Fujitsu, 2002)

Imagine un lugar donde todo es posible... *Pabellón de la Invención*. Ya hay un lugar reservado para su imaginación. (Campaña publicitaria del Pabellón de la Invención de SIMO 2002, Madrid)

Las "nuevas tecnologías" deben adaptarse al usuario haciendo fácil y asequible los productos tecnológicos. El diseño de los productos y servicios es un buen testimonio de ello, las formas y los colores utilizados, las interfases 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 que las tecnologías dan es la continua *movilidad* y la *conexión* permanente.

Las "nuevas tecnologías" tienen un doble rostro que se realiza en el usuario. Las tecnologías permiten el ejercicio de la libertad humana y dan poder a quien las utiliza. Las "nuevas tecnologías" prometen y cumplen: se puede hablar por teléfono desde cualquier lugar, sin utilizar manos, enviando fotos... se puede conectar la computadora e intercambiar información sobre cualquier tema en cualquier parte del mundo, se puede conversar mirando al interlocutor... "las posibilidades son infinitas", realizables y, sobre todo, reales. *Ellas realizan lo que el usuario quiere, y el usuario quiere lo que pueden solucionar las tecnologías*. Si se tiene una computadora para escribir, se quiere escuchar música y ver fotos y conectarse a internet... 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, a un conjunto de habilidades manuales, visuales, auditivas, a una modalidad del lenguaje y vocabulario, a nuevos modos de trabajar, pensar e imaginar<sup>45</sup> y a nuevas relaciones sociales, con la naturaleza, con el tiempo y el espacio.

Entre la facilidad de sus usos y el "don" de la omnipotencia se juega el sistema que sostiene a las "nuevas tecnologías" y por ello citaba algunos de los principios y estrategias del marketing porque constituyen *estrategias de creación y colonización de la imaginación*<sup>46</sup> individual y colectiva, como antes lo fueron la *propagan-*

45. La informática es un formalismo nuevo adicional que es esencial en el desarrollo de la tecnología actual (Echeverría, 2003: 100).

46. Expresión de Serge Gruzinski citada por Augé (1998: 79 ss.).

da política y la religiosa. Y en este sentido, "las nuevas tecnologías" son promesa, advenimiento y destino. Cuando la dimensión de las palabras *con-funden* unos hechos (aparatos) con otros de mayor trascendencia (sistema sociotécnico), pasando los atributos de uno a otro, se tiene la base de una creencia irrefutable, se está ante la magia.

#### 4. Matrices imaginarias: hermética y hermenéutica

*Nuestra adoración moderna de la técnica es una derivación de la adoración ancestral del hombre ante el carácter misterioso y maravilloso de la obra de sus manos.*

JACQUES ELLUL

*En magia sólo hay un dogma y es: lo visible es la manifestación de lo invisible.*

ELIPHAS LÉVI

##### *La matriz mágica*

Me he aplicado a las significaciones imaginarias sociales de las "nuevas tecnologías" desde la comunicación social porque ésta, la comunicación, constituye el espacio clave del imaginario de la sociedad contemporánea. El imaginario tecnocomunicacional es el lugar *en el cual y desde el cual* se instituyen los sentidos de lo que debe ser pensado y *pensable*, deseado y *deseable*, imaginado e *imaginable*. Ahora es necesario considerar el funcionamiento de estas significaciones porque en la novedad de los aparatos se encuentra el eco de "lo mismo". Las "nuevas tecnologías" constituyen una visita del sentido de "lo nuevo y lo mismo". Entre una *temporalidad* de la promesa, el anuncio y el advenimiento, y una *institucionalización* de la eficacia invisible de los aparatos que conduce a la creencia en el sistema que lo sostiene, se juega una matriz imaginaria. Es decir, un espacio donde el imaginario social instituye las condiciones de existencia y representabilidad del sentido social instituido.

##### A. LAS "NUEVAS TECNOLOGÍAS", LA MAGIA, LA ALQUIMIA Y LA ASTROLOGÍA

La relación entre *magia* y *técnica* es, ante todo, histórica. Ellul, siguiendo a Marcel Mauss, reconoce que la técnica moderna tiene dos antecedentes: la técnica material y la técnica mágica. En este sentido, la magia es una técnica. En ella hay una relación entre la fórmula estricta y el ritual preciso con el resultado necesario que determinará la fijeza de la técnica. Por eso, para Ellul en el dominio espiritual la magia y la técnica comparten los mismos caracteres. El primero, la *mediación*, que en la magia se da "entre «las potencias» y el hombre" y en la técnica "entre la materia y el hombre". También comparten la *tendencia a la eficacia*, en la magia porque tiende a subordinar al hombre el poder de los dioses y a obtener un efecto

determinado y en la técnica, porque el resultado lo es todo. Ambas también *afirman el poder del hombre*, en la magia, intentando "subordinar los dioses al hombre" y en la técnica, porque "sirve para someter a la naturaleza" (Ellul, 1960: 29). Sin embargo, hay una importante diferencia:

Mientras que las técnicas materiales funcionan relativamente separadas e independientes unas de otras, las técnicas mágicas son reunidas muy pronto en un sistema en el que todo está ligado, donde todo depende de todo y, por consiguiente, no pueden tocarse ni modificarse nada sin alterar al conjunto de las creencias y las acciones. (Ellul, 1960: 30)

Al poder elegirse entre varias técnicas, las técnicas materiales tienen más posibilidades de sobrevivir en el tiempo que las técnicas mágicas. Esto explicaría, parcialmente, la supervivencia de la técnica en detrimento de la magia. Las relaciones entre ambas son profundas, a juicio de Marcel Mauss:

Posiblemente no hay un solo fin que las artes y las industrias hayan intentado, que no lo haya intentado también la magia. Encaminadas hacia un mismo fin, se asocian naturalmente y es constante su unión. (Mauss, 1991: 51).

Como ha destacado Mumford (1998: 55), la magia fue el puente que unió la fantasía con la técnica. Para este autor la imaginación y la fantasía aportaron amplias posibilidades de realización, pero fueron las prácticas de la magia medieval las que formaron los hábitos de sistematicidad y experimentación necesarios para el desarrollo de la técnica moderna.

La consideración de la magia constituye un elemento fundamental para pensar sobre la técnica. Ambas, magia y técnica, aunque atribuidas a diferentes fuentes de poder y con distintas formas de evidencias, son acciones eficaces. La eficacia técnica consiste en la solución de necesidades sometida a los elementos del entorno; la magia constituía una verdadera actuación de magos, brujos y adivinos con una eficacia auténtica. Técnica y magia son trabajos eficaces del hombre: la técnica, produciendo resultados subordinados a los efectos inmediatos; la magia, actuando conforme a un sistema de creencias.

Ciencia y técnica moderna, desde el punto de vista histórico, tuvieron sus antecedentes en *la alquimia y la astrología*.<sup>47</sup> Ambas constituían un saber adquirido por la observación y la experimentación sistemática. Y "por extraño que pueda parecer, el acervo ideológico de la alquimia constituye una parte importante de la ciencia moderna" (Fischer, 2003: 91).

Aunque popularizada como el intento de fabricación de oro a través de la piedra filosofal, la alquimia estaba en la búsqueda de algo más trascendente y profundo:

47. La astrología y el saber alquímico tuvieron una amplia influencia entre los científicos modernos, por ejemplo, en Issac Newton, Johannes Kepler, Gregor Mendel o Francis Bacon.

El aspecto físico de la transmutación de los metales viles en oro no era más que la apoyatura de la propia transmutación interior del adepto o iniciado en la alquimia: el acceso de su alma a un estado superior de conocimiento y percepción, su aproximación a la sabiduría divina, un ennoblecimiento esencial de su espíritu que se operaba paralelamente al de la materia que estaba manipulando en el crisol. (Eslava Galán, 1987: 14)

La alquimia era una ciencia y una filosofía que se transmitía, oralmente y a través de oscuros símbolos, desde los maestros a sus discípulos de mayor confianza. Una de sus principales creencias era la unidad de la materia de todo el universo. Un panteísmo convencido de la unidad esencial del Ser: "Todo lo que existe en el universo que nos rodea, tanto en el plano físico como en el psíquico, no es sino el cambiante aspecto de una sustancia original y única que podemos denominar Dios" (Eslava Galán, 1987: 34). Dios es la luz y perfección y el hombre tiende a él por la purificación de su alma:

...el oro es la luz, la perfección absoluta de la materia. Los metales tienden a la luz y a la perfección por medio de sucesivas purificaciones. El hombre, representación central del espíritu divino, tiende a la purificación de su alma con la apoyatura externa de la purificación de la materia. (Eslava Galán, 1987: 35)

El trabajo con los metales, manifestaciones impuras de la materia, empezaba con su reducción a la materia prima buscando su tendencia a la perfección que es el oro. El alma puede ser tratada como una materia susceptible de manipulación a la manera como se hace con "el contenido del crisol: disolviéndose, purificándose y cristalizándose de nuevo en un estado superior" (Eslava Galán, 1987: 36). La transmutación alquímica no perseguía tanto crear algo nuevo como liberar algo existente. Los alquimistas buscaban perfeccionar la naturaleza para liberarla<sup>48</sup> (Fischer, 2003: 105).

El mismo principio rige la astrología: "Todo el universo es lo que indica la palabra, una unidad; y cualquier ley que se encuentre en funcionamiento en una parte del universo debe ser igualmente operativa en el todo" (Leo, 2003: 9). De lo que se deriva un segundo principio:

Por un estudio de los movimientos y posiciones relativas de los planetas, las operaciones de estas leyes pueden ser observadas, medidas y determinadas. (Leo, 2003: 9)

A través de la observación "de los cielos" y de "los cuerpos celestes" la astrología se propone como un modo de examinar el "carácter" y como medio para mejorarlo. Además estudia los momentos más propicios para determinadas actividades como

48. Mientras que la ciencia moderna bajo la dirección de Bacon busca *someter* a la naturaleza para *dominarla*.

la realización de trabajos, toma de decisiones, etc. Sólo en último lugar, ofrece una posibilidad de averiguar acontecimientos futuros (Leo, 2003: 9-11). Todo esto se hace a través de un horóscopo:

Un diagrama o un mapa de los cielos para cualquier momento dado, en el sentido en que lo estamos utilizando, es el momento del nacimiento. Este mapa de los cielos en el momento del nacimiento, o de la "natividad", constituye un mapa, por así decirlo, del viaje de la vida de la persona nacida en ese momento, y, si se interpreta adecuadamente, es tan indispensable para el viajero en esta tierra como las cartas de navegación lo son para el hombre de mar que desea hacer un viaje tranquilo y seguro. (Alan, 2003: 7)

"El carácter es el destino" y su estudio se realiza a través del estudio de los astros. Hacer un horóscopo es, en cierto sentido, "juzgar una natividad" (Alan, 2003: 7-11; véase Leo, 2003: 11). Por ello, en la antigua astrología creían que

...existía una afinidad entre las estrellas y las almas de los hombres; que la esencia etérea es divina, que las almas de los hombres son tomadas de esta reserva, y que vuelven a ella después de la muerte; y que las almas de las personas más eminentes de la humanidad se convierten en estrellas. [...] El alma es una chispa de la esencia estelar. (Leo, 2003: 15)

En la astrología se busca el sentido espiritual que hay en las estrellas, a diferencia de la actual astronomía que observa el espacio y persigue la formulación de las leyes que rigen el universo. "Los astrónomos quieren contar y los astrólogos, narrar" (Fischer, 2003: 110). Por ello, la astrología reconoce sus relaciones con la mitología: "La mitología sería, en cierto modo, la madre de la astrología" (Halbronn, 1981: 77).

La alquimia y la astrología gravitan "sobre la fe en un universo homocéntrico en que la criatura humana es un microcosmos que refleja el orden de todo el universo, que, a su vez, es una proyección del hombre" (Romanello, en Cardini, 1982: 12). Como lo afirma el mítico fundador de la alquimia, Hermes Trismegisto, en *Tabla Esmeraldina* del siglo II:

Aquello que está abajo es como lo que está arriba, y aquello que está arriba es como lo que está abajo, para cumplimiento del milagro de una sola cosa. [...] El microcosmos se crea de este modo a imagen del macrocosmos. (Citado por Romanello, en Cardini, 1982: 12)<sup>49</sup>

Algunos de los principios alquímicos y astrológicos han sido revalorizados en la ciencia contemporánea. El saber alquímico, por ejemplo, propone una realidad

49. Siguiendo este principio alquímico Newton relacionó las leyes que regían "abajo", en la "manzana", con las leyes que regían "arriba", en los movimientos de la luna (Fischer, 2003: 99).



compuesta por cuatro elementos llamados fuego, tierra, agua y aire que son las formas concretas de la materia primigenia (*prima materia*). Y de ahí la idea de liberar el oro que ya existía en la imperfección de los metales a través de la transmutación. Este modelo ha sido comparado con el de la ciencia que explica el origen del universo a partir de una explosión original (big bang) y el surgimiento de una realidad única compuesta por cuatro cualidades: espacio, tiempo, energía y masa (Fischer, 2003: 106-108).

Otro ejemplo es la interpretación de la economía como un proceso alquímico. El camino para este análisis comienza con la lectura del *Fausto* de Goethe como un drama alquímico. Fischer, siguiendo las tesis de Hans Christoph Binswanger, comenta cómo

...Goethe se da cuenta de que lo esencial para un alquimista no es convertir el plomo en oro, sino transformar una sustancia sin valor como el papel en algo tan valioso como el dinero. En otras palabras, los intentos de fabricar oro artificial no se abandonaron por resultar infructuosos sino porque el laborioso trabajo en laboratorios apestosos dejó de ser necesario después de que se lograsen crear riqueza con mucho más éxito por otra vía. (Fischer, 2003: 94)

La sociedad a través de la economía instituye –transmuta– el papel como valor y fuente de riqueza. Desde entonces el bienestar de la sociedad no se debe sólo al trabajo sino a plusvalías que no pueden ser explicadas por el trabajo. La interpretación alquímica de la economía concuerda con la interpretación que he realizado del marketing como centro ideológico del imaginario contemporáneo. Y no es por casualidad.

El estudio de lo imaginario de la astrología constituye un valioso aporte al estudio del funcionamiento de las significaciones y el sentido. Las ideas de los signos del zodiaco como espacios y no como cuerpos, el imperativo de conocer la totalidad, la centralidad del Sol en el sistema de interpretación, la lógica de la semejanza como forma de conocimiento de lo aparentemente distinto y distante, las distinciones entre triplicidades (actividad, poder, sabiduría, o cuerpo, espíritu, alma, o cardinales, fijos, mudables) o entre naturalezas como manifestaciones materiales o cuatricidades (fuego, tierra, aire y agua), la riqueza de su simbolismo, etc.; cada una de estas ideas representa una importante aproximación a una metafórica con la que puede dilucidarse el funcionamiento del sentido y las significaciones de una manera profundamente creativa.

El ejercicio de interpretación realizado desde lo imaginario y en relación con la semiótica parte de postulados que concuerdan con los de la hermética de la magia, la alquimia y la astrología. Lo imaginario supone un infinito e indefinido ontológico que se expresa en la idea de una metamorfosis continua. El hermetismo “busca una verdad que no conoce, y posee sólo libros. Por ello imagina, o espera, que cada libro contenga un destello de la verdad, y que todos los destellos se confirmen entre sí” (Eco, 1992: 51). La visión sincrética de la hermética es contraria a la lógica racional que está en la base de la matemática, la lógica, la ciencia, la técnica y, por lo tanto, rige el modo de funcionamiento de la industria de las “nuevas tecno-

logías” y sus productos neotecnológicos. Sin embargo, la interpretación de las significaciones imaginarias de las “nuevas tecnologías” desde lo imaginario implica el reconocimiento de un funcionamiento social que no responde a la lógica de la “producción industrial racional”.<sup>50</sup> El espacio de la circulación y el consumo de las “nuevas tecnologías” es posible gracias a lo imaginario hermético: ambigüedades, metáforas, polivalencias, coincidencias de contrarios, remisiones al secreto, etc. Entrar en las “nuevas tecnologías” como significaciones imaginarias lleva a postular la posibilidad de descubrir nuevos nexos y relaciones que dibujan el mundo de las representaciones, afectos y deseos de la sociedad actual. Se plantea así una semiosis ilimitada (Peirce, Verón, Eco) que no es una deriva absoluta (posestructuralista o posmoderna, Eco, 1992: 49-64). Siempre hay una contextualidad que limita el universo discursivo y una cierta descripción, aunque la interpretación no agote las potencialidades infinitas del objeto (Eco, 1992: 357-370).

En *La Nueva Ciudad de Dios* Andoni Alonso e Iñaki Arzoz (2002) sostienen que el *saber hermético* es el corazón de la cibercultura y el cibernundo engendrado por las “nuevas tecnologías”. Para ellos “las nuevas tecnologías en su conjunto y especialmente las cibertecnologías han hecho posible en este siglo, al menos a un cierto nivel hipotético, el real cumplimiento de los mitos herméticos” (ídem: 70). Siguiendo a los historiadores de la ciencia, y en una opinión similar a la expresada por Ellul, piensan:

Los científicos, provenientes de la tradición hermética, despreciaron por ineficaz la práctica de la magia, sustituyéndola por la experimentación de la técnica, pero conservaron sus mitos religiosos, tal y como mantiene Francis Bacon [...] en su propuesta de una nueva ciencia. (Alonso y Arzoz, 2002: 68)

De manera que la ciencia y la tecnología del siglo XX son herederas cifradas del antiguo hermetismo judeo-cristiano (Alonso y Arzoz, 2002: 69): “En este sentido, la ciencia moderna ha utilizado la tecnología [...] para reproducir artificialmente los mitos herméticos más importantes que demuestren la eficacia de sus promesas religiosas” (Alonso y Arzoz, 2002: 71). Por lo que sostienen, como lo hace también Noble (1999), que la “tecnología es una nueva forma de religión” (Alonso y Arzoz, 2002: 73).

## B. EL HERMETISMO DEL APARATO NEOTECNOLÓGICO

Relacionado con lo anterior quisiera destacar otro aspecto fundamental: “Constituye un hecho que la existencia del hombre contemporáneo está llena de actividades en las que solamente se requiere utilizar el objeto sin comprender para nada su porqué, su estructura interna” (Queraltó, 2003: 38). Este hecho hace de las tecnociencias en general y de las “nuevas tecnologías” en particular una obra

50. Aunque se pueda interpretar, como lo hace la sociología del conocimiento, que en los propios aparatos y en sus lógicas productivas se inscribe lo imaginario (Bloor, 1998; Lizcano, 1993).

humana más *admirable*. Hasta la aparición de las técnicas eléctricas, las mecánicas mostraban la eficacia física de sus acciones, a través de la fijeza de sus remaches y tornillos y del movimiento de sus palancas y engranajes. La efectividad física de su obra *dejaba ver algo* de su potencial; aun el más ignorante veía movimientos de empuje, acoples, tracción, etc. La coordinación de los gestos corporales de los “maquinistas” y “mecánicos” y el movimiento de las máquinas hacían visibles las relaciones causa-efecto de la eficacia técnica. Los productos de la acción eran homogéneos a los medios empleados.

En las técnicas eléctricas, como en la magia, la relación entre las acciones y los resultados es, como afirma Mauss, *sui géneris*. La eficacia aparece en sus efectos, en el objetivo logrado. Se presentan como fruto de un conjunto de operaciones literalmente invisibles y lógicas de abstracción impracticable. Asimismo, su eficacia y efectividad invitan a digitar –los botones, el mando a distancia, el panel de control– y descansar. Porque sus efectos no necesitan de la visión ni del entendimiento, estimulan a aflojar la actitud de observación y pensamiento sobre ellos. Se convierten en auténticos medios que desaparecen del umbral de la preocupación y la mirada o vigilancia para aparecer en el espacio de la ocupación y la admiración. El cuidado, en sus dos sentidos de preocupación y asistencia, de las tecnologías sigue el imperativo de “cada vez más fácil” o, como se escribió hace siglo y medio, al usuario “sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje” (Marx y Engels, 2001: 30). También es cierto que la monotonía de uso es distinta en los electrodomésticos y en los aparatos de entretenimiento.

Las “nuevas tecnologías” presentan una eficacia que, para el usuario, implican la percepción de una incomprensión de sus “mecanismos”. La metáfora se convierte, entonces, en la única manera de salvar esta distancia y el “problema” de la homogeneidad entre acción y resultado queda reservado al ámbito de la creencia tecnológica. En este sentido, las técnicas actuales siguen conservando la distancia mágica entre el mago, trabajador sistemático en la oscuridad, y el creyente beneficiario de los lumínicos resultados de sus acciones rituales mágicas.

La creencia tecnológica en los aparatos ocupa un lugar especial, ya que cubre la brecha, cada vez más profunda, entre la *complejidad del saber de la producción* tecnológica y la *simplicidad del saber de uso y consumo*. Entre la complejidad de los saberes productivos y la simplificación de los saberes de uso, sólo es posible el puente de la confianza y la colonización de la imaginación. La eficacia invisible de las “nuevas tecnologías” la convierte en magia y a sus aparatos, en *maravillas* dignas de admiración. Un ejemplo en la informática es la “interfase gráfica”, que ha jugado un papel fundamental en la aceptación masiva de la computadora personal (Negroponte, 1995: 106-107). También en la informática y, desde el punto de vista editorial, existe lo que se puede llamar un “esfuerzo pedagógico” generalizado que se muestra en la cantidad de “guías prácticas” sobre diferentes usos de distintos programas de *software* (además de secciones de revistas de informática y de interés general, folletos, libros sobre direcciones y dominios de internet, etc.). En la comunicación abunda el imperativo “hay que facilitar y guiar” al visitante, al navegante, al profesional, al usuario, a las empresas.

### *La matriz profético-apocalíptica*

En relación con la magia queda aún otra dimensión por explorar: el antiguo profetismo. El discurso profético judeo-cristiano tiene sus antecedentes en la “adivinación” y la “magia” en tanto prácticas muy extendidas en gran parte de los pueblos antiguos (Sicré, 1996: 25-65; Mauss, 1991: 45-152). La adivinación era muy común en la Antigüedad y para sus fines se utilizaban la observación de los astros, el movimiento de las aves o los árboles y el sacrificio de animales. También se recurría a la oniromancia, la necromancia y los oráculos. En este sentido, la adivinación era saber sobre el desarrollo del futuro (a modo de certeza y predicción) solicitado por el/los interesados al adivino. Éste consultaba a la divinidad por diversos medios y obtenía una respuesta, favorable o no, al que la solicitaba. Conocido el destino, se intentaba hacer algo para cambiar la suerte o aprovecharla. Allí intervenía la “magia” como una manera de realizar acciones eficaces para cambiar o reforzar lo que sucedería de acuerdo con los pronósticos.

Adivinación y magia son dos de los aspectos que se relacionan en el profetismo judío. Es cierto que “el judaísmo tuvo también una importancia decisiva para el capitalismo racional moderno, en cuanto legó al cristianismo su hostilidad hacia la magia”. La relevancia de las “grandes profecías racionales” fue la de “impregnar la vida con el racionalismo. [...] Las profecías han roto el encanto mágico del mundo creando el fundamento para nuestra ciencia moderna, para la técnica y el capitalismo” (Weber, 1956: 295-309). El Antiguo Testamento ataca expresamente a la magia:

A la hechicera no la dejarás con vida. (Éxodo 22,17)

El hombre o la mujer que haya espíritu de nigromante o adivino, morirá sin remedio: los lapidarán. Caerá su sangre sobre ellos. (Levítico 20,27)

No ha de haber en ti nadie que haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, que practique adivinación, astrología, hechicería o magia, ningún encantador ni consultor de espectros o adivinos, ni evocador de muertos. Porque todo el que hace estas cosas es una abominación para Yahvé tu Dios. (Deuteronomio 18, 10-12)

Sin embargo, el profetismo, a pesar de su decisiva actitud contraria, guarda una cierta relación con la magia y la adivinación:

Aunque el milagro del profeta sea, tipológicamente, bastante parecido a los prodigios de los magos (piénsese en el enfrentamiento entre Moisés y los sacerdotes del faraón), se trata de algo que sigue siendo signo de la voluntad de Dios omnipotente que –a diferencia de los dioses de los gentiles– puede, ciertamente, ser implorado, pero no obligado por ninguna fuerza humana. (Cardini, 1982: 15)

En la fe del pueblo de Israel había una manera de distinguir al auténtico profeta

de Dios: el que pudiera demostrar con acciones milagrosas que el verdadero Dios estaba con él. Este tipo de demostración servirá también en el Nuevo Testamento para mostrar el envío de parte de Dios. Los milagros de Cristo en los evangelios son acciones que certifican la autenticidad de su persona como mesías verdadero.

Tanto profecía como adivinación presentan un saber sobre el futuro. Sin embargo, la diferencia consiste en que el profeta habla en nombre de Dios, mientras que la adivinación es obra del adivino realizada por la consulta recibida. Frente a la mentalidad mágica que pretende someter las fuerzas superiores o el fatal curso de los acontecimientos a los programas humanos, la mentalidad judeo-cristiana se somete a la voluntad de Dios cuyos designios son inescrutables. En la mentalidad mágica toda manifestación de los dioses debe ser creída por el pueblo para prevenir o cambiar a través de acciones pertinentes. Es cierto que el "destino", en el sentido griego, se realiza aún en contra de la voluntad del hombre, la tragedia lo sabe. Pero en la tradición judeocristiana Dios siempre brinda una oportunidad de cambio. Desde la creación, él mismo se inhibe frente a la libertad otorgada al hombre. Así, muchas de las intervenciones de los profetas tienen la misión de corregir la conducta del pueblo elegido, a fin de no ser objeto del castigo divino. Cuando las conductas no se reconducen, el castigo divino se hace realidad. La presencia del castigo confirma la existencia de Dios, la culpa del pueblo y la necesidad de "volver" hacia el verdadero camino. Siempre hay un espacio de libertad y la fe-confianza en Dios permiten a los justos tener esperanza.

Magia, adivinación y su prohibición judeocristiana convivieron durante siglos, pero a los fines de este trabajo no interesa la historia de esta relación.<sup>51</sup> Sí interesa pensar los cambios del imaginario de la temporalidad del futuro, entendidos como transformación de la idea de progreso, en relación con el estudio de las variaciones experimentadas en el relato escatológico apocalíptico judeocristiano (Schmithals, 1994; Le Goff, 1991: 46-86). Las transformaciones del género apocalíptico servirán de metafórica para la comprensión de las transformaciones actuales.

La apocalíptica es un fenómeno escatológico que presenta una visión de la historia como totalidad de significado y sentido. El apocalíptico *sabe* cuál es el final de la historia y, desde ella, interpreta su desarrollo. El final estará marcado por el triunfo de Dios sobre el mal y esta certeza justifica que las tribulaciones del presente puedan ser "soportadas" por la "espera" y la "esperanza".

La apocalíptica (fundamentalmente entre los siglos II a.C. hasta el III d.C.) es una visión de la historia como tiempo de salvación. La revelación divina tiene lugar en la historia del pueblo elegido, los designios divinos se hacen visibles en la historia de los hombres. Sólo en la historia, abordada y vivida como sentido, y no fuera de ella, es posible la salvación. En segundo lugar, es una esperanza que tiene como sujeto al *pueblo elegido* como totalidad, no son los individuos —en calidad de tales— los que esperan sino el pueblo como totalidad creyente. Finalmente, el apocalíptico considera que el acontecimiento salvador final está *próximo*, que ocurrirá durante la vida del creyente o, en todo caso, dentro de la próxima generación.

51. Para conocer su evolución entre los siglos V y XV, puede consultarse Cardini (1982).

El *esquema temporal* de la apocalíptica es del tipo:

"ahora" → "entonces"

"Ahora" experimentamos sufrimiento, pero "entonces" veremos la salvación. La temporalidad es vivida como espera, como *tensión hacia*. Este esquema sufrió transformaciones en el contexto del pensamiento escatológico judeo-cristiano después del primer siglo de nuestra era, y adquirió connotaciones espaciales más cercanas al helenismo. Se trataba entonces de un *esquema espacial* escatológico del tipo

"más acá" → "más allá"

"Aquí tenemos injusticias y dolor, en el *más allá* todo será felicidad." Si el primer esquema tenía como sujeto de la espera al pueblo elegido y el acontecimiento final estaba próximo, en el segundo momento escatológico señalado, la espera se centraba en el individuo cuya salvación comenzaba con la propia muerte y se realizaba plenamente al "fin de los tiempos". Esta convicción acentúa la idea de un alma individual e inmortal y la fe en la resurrección de los muertos. Cuando el transcurso del tiempo mostró que el acontecimiento final no sucedería pronto llevó a la creencia de un horizonte futuro lejano e incierto.

Estas transformaciones implicaban un cambio en la comprensión del sentido efectivo de la historia y del "futuro que cabe esperar". Ésta es, en líneas generales, la convicción que acompaña a toda la Edad Media (Le Goff, 1991: 60-75) y que toma forma nueva con la idea de progreso. Como dice Habermas y comentaba antes:

El concepto de progreso no solo sirvió para mundanizar las esperanzas escatológicas y para abrir un horizonte utópico de expectativas, sino también para, con ayuda de construcciones de la historia, volver a obtener el futuro como fuente de *desasosiego*. (Habermas, 1989: 24)

Desde estos cambios es posible pensar las transformaciones del *optimismo temporal* como imaginario de la idea de "progreso", a través de las "nuevas tecnologías" como significaciones imaginarias sociales. En la creencia del progreso, como en la apocalíptica, surge un cambio hacia una *individualización del sujeto de la espera* y de los *afectos* que lo acompañan. De la idea de progreso, cuyo sujeto era una abstracta humanidad, se ha llegado al individuo consumidor, pasando por las generaciones familiares.

En la actualidad, la espera (en el sentido de aguardar) se realiza —parcialmente— en la acción de la posesión y uso del objeto neotecnológico. Todo esperar se despeja en la aparición del artefacto y, con él, la "salvación" se realiza en el "aquí y ahora" del consumo. Si desde la fe en el progreso la espera justificaba el sacrificio personal o generacional, desde los objetos neotecnológicos la espera culmina en el consumo inmediato y compulsivo de moda y novedad permanente.

El futuro se hace presente en el consumo, termina la espera y se alimenta la

esperanza. Y, entre espera y esperanza, se reinicia el ciclo hacia la novedad: de modelo, prestación o simplemente de color. Y así mientras la historia “progresas” y avanza lineal y rápidamente en los nuevos aparatos, creando una nueva sociedad, la vida cotidiana del *neotecnoconsumidor* se convierte en un ciclo de esperas y esperanzas, de objetos técnicos poseídos y otros prometidos. Ciclos de pertenencias y de carencias, satisfacción y promesa. Así la espera no comporta el sacrificio del esfuerzo presente por el mañana de felicidad sino el consumo de lo venido por la tensión expectante de lo que vendrá.

El progreso sigue hablando de futuro, pero no un futuro abierto sino inmediato. Y la vida cotidiana es señalada como espera-expectante para un mañana inmediato de consumo. Linealidad positiva del futuro de la historia y circularidad del futuro de la vida cotidiana que *degusta* la realidad de la esperanza. Así, el objeto neotecnológico aparece como el resultado de una promesa que se cumple y, con ello, el propio objeto se convierte en garantía de la próxima promesa y de la “autoridad” del prometedo. Ya no es necesaria una fe ciega; el artefacto neotecnológico está allí para ser visto y así creído. En el discurso de las nuevas tecnologías, literalmente, hay que “ver para creer”: *ver los objetos tecnológicos para creer en la tecnología como totalidad social*.

Estas significaciones imaginarias entrañan una doble promesa. La explícita, que se refiere a los aparatos posibles en un tiempo determinado; y la implícita, referida a las “nuevas tecnologías”. La promesa explícita es la imagen de la promesa implícita y ésta abre el espacio de representabilidad y funcionamiento para que los aparatos sean posibles socialmente.

La promesa estimula la imaginación y da forma a la espera, la esperanza y el optimismo pero, sobre todo, constituye una *regla de funcionamiento y una condición de posibilidad* que hace que las “nuevas tecnologías” aparezcan como *representables y pensables* y, con ello, posibles socialmente. En este sentido, no considero la apocalíptica como un antecedente histórico sino una matriz antropológica imaginaria de las “nuevas tecnologías”, matriz que permite pensar las significaciones imaginarias de las “nuevas tecnologías” como *condiciones de existencia social* de los aparatos tecnológicos.

##### 5. “Nuevas tecnologías” e “imaginario social”

He definido las “nuevas tecnologías” como el *conjunto heterogéneo de aparatos, instituciones y discursos*. Describí la nota de la “heterogeneidad” en dos niveles, destacando la pertenencia a lo imaginario de las significaciones sociales que las constituyen. En la interpretación me he dejado guiar por la idea-imagen del significado y el sentido como *emergencia*, por condensación, solidificación y sedimentación, que debe ser *sumergida* en las significaciones vigentes para hacer *resurgir* nuevos sentidos. De modo que la interpretación es una nueva emergencia de significados y sentidos. Por ello se realizó la interpretación de lo imaginario –las significaciones imaginarias sociales– y desde o a partir de lo imaginario. Las “nuevas tecnologías” aparecen así caracterizadas por las dimensiones de la *temporalidad* de “lo nuevo siempre lo mismo”, de la promesa, el advenimiento y

el destino inevitable, y la *institucionalización* de la “omnipotencia accesible” de la confianza, la fe, el mercado y el imperativo tecnológico.

Las “nuevas tecnologías” son posibles y funcionan en el marco de las matrices imaginarias mágica y profética-apocalíptica. De esta manera entiendo lo imaginario como la condición de posibilidad y funcionamiento de las significaciones sociales, en tanto constituyen la fuente de las *reglas y condicionamientos* con las que las significaciones de las “nuevas tecnologías” son establecidas y circulan en la sociedad instituyéndola como un “verse como” (Ricœur, 1980: 288 y 343; Sánchez Capdequí, 1999a: 150 ss.), un “imaginarse o pensarse como” (Anderson, 2005: 6). En este sentido, la sociedad actual parece verse a sí misma como “sociedad de la información”.

El *verse como* precede a todo ver esto o “aquello”, es decir, al *ver identitario*, a todo nuevo e incipiente principio de realidad, del mismo modo que la intención prerreflexiva precede a las representaciones colectivas y clasificaciones sociales (Durkheim) en las que se pergeña *la foto fija* que la sociedad tiene de sí misma. (Sánchez Capdequí, 1999a: 153)

El fundamento en lo imaginario implica que la dimensión funcional sólo puede ser en “el horizonte de la *posibilidad* y de la *indeterminación*” (Sánchez Capdequí, 1999a: 154). Desde este horizonte se instituyen las significaciones imaginarias que el analista encuentra ante sí. En el caso de las “nuevas tecnologías” lo magmático y lo fontal conducen a *lo mismo*, de la magia, la alquimia, la astrología y la apocalíptica, no por ser sus antecedentes históricos, que lo son, sino porque constituyen fenómenos de creencia materializados por la institución social.

En primer lugar la eficacia que en la Antigüedad garantizaba la veracidad de la adivinación o los milagros como “intervención de Dios” a favor del verdadero profeta, en el profetismo judío o el verdadero Mesías en los evangelios. Hoy, la eficacia del *aparato neotecnológico* para resolver situaciones concretas muestra la verdad y el poder de la *tecnociencia* como sistema social. Las “nuevas tecnologías”, consideradas como imaginario, son un fenómeno de creencia que funcionan porque se confía y se cree en ellas. Las representaciones, los afectos y los deseos que le dan armonía constituyen el trabajo histórico-social que los modela desde *lo mismo* magmático fontal. En este trabajo los condicionamientos sociales (consecuencias, armonías, coherencias, compatibilidades, expresión simbólica, identidades estructurales, etc.) entran en *conjunción* con solidificaciones desde el magma de lo imaginario. Para seguir con la metáfora astronómica de la “conjunción”, las significaciones imaginarias son la aparición, desde el punto de vista de la sociedad en cuestión, de una alineación entre sus significaciones y símbolos con los núcleos imaginarios ahistóricos. Esta alineación es trabajo de lo imaginario que obra a través del ser humano y la sociedad. Se puede entonces reinterpretar la etimología de “persona”, lo que resuena detrás de la máscara, diciendo que lo que se escucha a través de los individuos y la sociedad es la voz de lo imaginario. Una voz que en relación con las “nuevas tecnologías” habla de las representaciones que provocan expectativas y anhelos, miedos y esperanzas e inhibiciones, que no pueden ser explicadas como un simple producto de una es-

trategia de difusión de tecnologías. El marketing neotecnológico muestra la dimensión ideológica de las significaciones imaginarias pero no agota, ni mucho menos, la melodía que atraviesa las significaciones. Por ello, la única manera de no confundir lo factible con lo deseable y “el rumbo con el destino” (Mumford) es liberar las significaciones instituidas de su pura funcionalidad para remitirlo al magma donde toda acción, que merezca el nombre de tal, encuentra su fuente. Porque la acción no puede ser confundida con la actividad instrumental de medios y fines.

La acción tiene en sí la marca de la indeterminación: “El acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación” (Arendt, 1996: 214). Por ello, Arendt habla de la “triple frustración de la acción”: no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso y el carácter anónimo de sus autores (ídem: 241). La acción es la capacidad para comenzar nuevos y espontáneos procesos que el actor nunca está seguro de conducir, y por lo cual el sentido de la acción es una reconstrucción a posteriori.

Los seres humanos

...tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace “culpable” de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no pueden deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa. (Arendt, 1996: 253)

El ser humano es instrumento a través del cual resuena la melodía de lo ilimitado y lo indeterminado. La voz de lo imaginario se escucha en las significaciones establecidas pero no se agota en ellas.

Las “nuevas tecnologías” en tanto obra de lo imaginario pueden ser comprendidas a través del camino señalado por la interpretación desde la matriz antropológica imaginaria que relaciona el *hacer eficaz* de la magia con el *decir adivinatorio* del profeta. En la encrucijada del presente de la acción y del futuro pronunciado en la adivinación se encuentran el beneficiario agradecido y el esperanzado creyente. Cuando la eficacia inmediata de los aparatos neotecnológicos aparece como incuestionable,<sup>52</sup> la espera en las promesas entraña una esperanza garantizada. Espera y esperanza se confunden en torno de los aparatos técnicos y la espera del aparato prometido posibilita la esperanza en la *tecnosociedad* que lo genera. Si lo

52. Otra consideración merecería la evaluación de la eficacia global-social de las tecnologías. Sólo un ejemplo, los satélites de los nuevos teléfonos móviles sembrarán las órbitas de “chatarra espacial” según un informe de la Subcomisión de Asuntos Científicos y Técnicos de la ONU (*El País*, 27 de febrero de 1999, p. 25; en el momento del informe había 8.500 objetos de más de diez centímetros). También la Unión Astronómica Internacional ha realizado sus advertencias sobre el “progresivo aislamiento de la Tierra del resto del universo” (*El País*, Madrid, 17 de julio de 1999).

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 la consideración de la matriz mágica y escatológica que las hacen posibles. 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). Dadas estas significaciones y matrices, las “nuevas tecnologías” son lo que son para la sociedad.

## CONCLUSIÓN

### Mirada, teoría, crítica

*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.*

CORNELIUS CASTORIADIS

*El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable.*

HANNAH ARENDT

Este libro pide terminar sin concluir. Llegar a término para seguir trabajando. A lo largo de la escritura se han ido eligiendo caminos en medio de las posibilidades de interpretación que se iban abriendo. El sendero trazado intenta vertebrar ese espacio de comprensión pero de ninguna manera cerrarlo. Sin duda, lo más interesante del recorrido es el horizonte que aparece sobre el texto como un límite que muestra y oculta, estimula y desalienta. Un horizonte donde puede esperarse una estrella polar que guíe los pasos en medio de la navegación. Sin embargo, ésta es una metáfora del Hemisferio Norte. El otro polo tiene la Cruz del Sur que indica, no una estrella puntual, sino un espacio vacío de luces en medio de las cuales se imagina el punto de orientación. A semejanza de la Cruz del Sur este libro, si se me permite la metáfora, señala un espacio donde es necesario imaginar otras constelaciones invisibles pero operantes.

Decía al comienzo que el origen de este texto es la inquietud. La inquietud exige teoría, es decir, postulación de nuevos espacios para pensar creativamente. Tal como lo entiendo, la *teoría* es el espacio que se abre entre la *miopía* y la *utopía*. En la *miopía* los rayos luminosos de los objetos lejanos hacen foco en un punto anterior al ojo. La mirada se queda corta, no llega a estar en el lugar del foco de la luz del objeto. La *utopía*, en un sentido óptico, es la proyección de luz que hace el ojo sobre los objetos haciendo foco más allá de ellos. La luz no procede de los objetos y el foco se proyecta superando su espacio. En uno y otro caso luz y mirada no

se encuentran, se quedan cortos o se alargan. En su sentido óptico *la teoría* es el foco donde se encuentran la mirada y lo que se enfrenta a ella. Teorizar es proyectar ese espacio donde se hace foco, donde el ver se transforma en mirar, la mirada se convierte en pensamiento y donde el “algo ahí enfrente” adviene objeto. El pensar resulta así una emergencia del objeto en el espacio lumínico abierto en medio de la sombra y de la oscuridad.

Ese encuentro de luz y mirada es provocado, es reacción y respuesta. Porque la teoría es *re-flexión*, es decir, una “vuelta atrás de la mirada” y por ello, también, *reflejo*, es decir, devolución de la vista. Pensar, en este sentido, constituye *percibir como nos mira lo que vemos*. Porque somos mirados podemos ver, porque somos pensados podemos pensar. El pensar comienza cuando se siente la mirada y nos damos vuelta para ver lo que nos mira. El pensar no nace de un acto de iluminación del ser humano sino de su respuesta al advenimiento inquietante de la mirada que lo instituye.

La teoría es, entonces, ese encuentro y enfoque de luz y mirada que resulta como respuesta de la provocación que nos hace lo otro con su mirada. El inicio del pensar no es un poder del hombre sino una respuesta a la mirada de lo otro inquietante. Al ser mirados, al sentir la mirada, nos volvemos –reflexionamos– y respondemos a esa inquietud. Pensar y hacer teoría es dejarse intimidar por la mirada, aceptar su estímulo y permitir que las fuerzas de la inquietud indiquen el camino hacia ese espacio oscuro donde se encuentra lo otro.

Lo otro inquietante es lo no pensado aún, lo oculto, lo implícito, lo no visible, lo silencioso, lo que no se percibe... y que, sin embargo, puede ser pensado, explicitado, visto, escuchado y percibido. Lo otro es tanto oscuridad total como exceso de luz porque ambas se imponen a la mirada con su mismo efecto ennegecedor. La oscuridad y el exceso de luz son lo otro provocante de esa mirada enfocada llamada “teoría”.

La vocación y el destino de toda teoría que merezca el nombre de tal no puede ser otra que la crítica, entendiéndolo por “crítica” un modo de referirse a la teoría sin identificarla necesariamente con ninguna escuela específica. Dicho claramente: una teoría es crítica en tanto constituye una respuesta característica a la inquietud que provoca la injusticia en la sociedad. Esta respuesta tiene como punto de partida dos convicciones. La primera es que las cosas no son necesariamente lo que parecen, y la segunda, que el mundo puede ser diferente de lo que es. Como afirma Zygmunt Bauman:

Las teorías críticas pueden diferir ampliamente y así lo hacen. Lo que las une es un tratamiento similar de la vocación sociológica, una preocupación por mantener abierto el inagotable e inabarcable potencial humano, por combatir todo el intento de adelantarse o de anticiparse a la resolución de las posibilidades humanas, por animar a la sociedad humana a que se continúe interrogando a sí misma y por evitar que ese cuestionamiento se estanque o se declare acabado. (Bauman y Tester, 2002: 53)

La interrogación permanente, en la que Castoriadis tanto ha insistido, constituye la característica esencial de la teoría crítica. Frente a un concepto de teoría

como explicación acabada aparece otro que la concibe como fragmentaria y consciente de la transitoriedad del mundo social.

En este sentido, el contenido de la inquietud consiste en mantener abierto el potencial humano a través de la elucidación permanente. De manera que el proyecto de autonomía se presenta como una apuesta confiada en el potencial de la creatividad humana, lo que supone un estar siempre alerta frente al conocimiento naturalizado, a lo que se da por hecho en una sociedad, a las creencias de las que ni se sospechan que lo son y al “sentido común”. Una alerta que se convierte en necesidad constante de cuestionar y reflexionar acerca de los fundamentos de las afirmaciones que sostienen el mundo social como sólido y establecido. La elucidación permanente implica la persistente vuelta a “licuar lo sólido”, es decir, la necesidad de cuestionar y reflexionar acerca de los cimientos y las tramas de las afirmaciones que sostienen la sociedad como algo denso y determinado. La vocación y la tarea de la teoría crítica es avivar el fuego que licua lo sólido social volviéndolo al magma de las posibilidades humanas. Este cuestionamiento tiene como punto de partida la convicción de que la realidad social es un artificio y de que es posible otro mejor.

Esto nos lleva a otra característica común de todo pensamiento crítico: la prioridad de lo que puede ser y aún no existe. La teoría crítica tiene como condición el postulado de la primacía intelectual de lo potencial y lo fontal frente a lo dado, lo actual y lo materializado. Ya en la formulación de Max Horkheimer la teoría crítica aparece preservando el legado de la filosofía –como tal, y no únicamente de una escuela particular– porque “no sólo le interesan los fines tal como están trazados por las formas de vida existentes, sino que le interesan los hombres con todas sus posibilidades” (Bauman y Tester, 2002: 80). O como afirma Castoriadis (1998c 99): “No es lo que existe, sino lo que podría y debería existir, lo que necesita de nosotros”. El pensamiento crítico nace de la prioridad existencial de la posibilidad, de la creatividad, de lo emergente, de “aquello cuyo tiempo ha llegado a ser” (Horkheimer, 2000: 86). Lo contrario es lo que Horkheimer define como “teoría tradicional” que postula: el mundo está ahí y puede y debe ser aprendido (ídem: 34). Un “culto de los hechos” que lleva asociado el conformismo social y hace del conocimiento un elemento más en la adaptación de los hombres y las mujeres a la realidad social dada.

Horkheimer destaca el potencial de *lo posible* como fuente de transformación social que empuja a considerar a la teoría crítica como

...un momento indispensable del esfuerzo histórico por construir un mundo que satisfaga las necesidades y corresponda a las fuerzas de los hombres. [...] La teoría crítica no apunta en modo alguno simplemente a la ampliación del saber en cuanto tal sino a emancipar a los hombres de las relaciones que los esclavizan. (Horkheimer, 2000: 81)

Por ello sostiene que “la actitud crítica, por el contrario, carece de toda confianza hacia las pautas que la vida social, tal cual es, le da a cada uno” (Horkheimer, 2000: 42). Si el objetivo es abrir un espacio intelectual para que lo posible sea realizable, el punto de partida es la desconfianza que brota del saber que “los hombres son el resultado de la historia”. Y, por lo tanto,

...los hechos que los sentidos nos presentan están socialmente preformados de dos modos: a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano percipiente. (Horkheimer, 2000: 35)

La teoría es un espacio pasajero constituido históricamente en la fractura de una realidad que no es necesariamente lo que parece y que, dada sus posibilidades y los anhelos del pensador, podría ser de otro modo. La reflexión social es el lugar que se tiende entre la realidad –lo dado– y la posibilidad. Cada uno de esos polos imprime en la teoría una actitud característica. Cuando la realidad se convierte en un refugio sólo queda la *adaptación* y cuando la posibilidad arrastra hacia su más allá sólo queda la *evasión*. Si el pensar se hace cargo de su transitoriedad, de la historicidad de lo social y de la mortalidad de la condición humana, sólo le queda la inquietud y la interrogación permanente como las únicas actitudes posibles de las que poder nutrirse. De ahí surgen su vocación iconoclasta respecto de toda imagen del mundo que pretenda ser descripción definitiva y su pluralismo politeísta respecto de todo valor supuestamente incuestionable.

A semejanza de los filósofos de la antigüedad clásica que no podían imaginar una sociedad sin esclavos o de los medievales que no podían imaginarla sin reyes, la mayoría de los actuales pensadores parecen inmersos en un mundo cerrado y sin capacidad de imaginar otra cosa radicalmente diferente de la sociedad actual. De manera que el curso de los acontecimientos se defiende como necesario y la experiencia de la vida se interpreta como sino o destino. Sin el ejercicio de la imaginación no hay voluntad posible, sin voluntad de cambio no hay espacio para la imaginación. Cuando todo aparece tan ordenado y obligatorio la pregunta es por lo que el orden deja fuera, por los porcentajes que parecen insignificantes, por las tendencias interpretadas como ambiguas, por las propuestas tachadas de imposibles o aberrantes. Este modo imperante de pensamiento conlleva el confundir el camino con el destino y el derrotero con la derrota.

La sociedad contemporánea ejercita como ninguna otra la libertad de elección pero también experimenta como nunca la impotencia para producir cambios. El conocimiento que se promociona en la actualidad sigue la máxima positivista de “conocer para prever, prever para poder”. Como consecuencia se investiga y se estudia para convertir el conocimiento en mantenimiento de las relaciones de poder. Se conoce para mejorar sin cambios haciendo del saber un instrumento de la adaptación exitosa. Un pensamiento crítico viene a decir que el *para qué* del conocimiento es tan importante como el propio conocimiento y que este *para qué* no depende de él sino de la voluntad de los que conocen. Frente al conocer para mejorar, el pensamiento crítico propone conocer para cambiar.

Es necesario escuchar la invitación al saber que recupera la fuerza de las preguntas y las preguntas de la inquietud. Alentar a la sociedad y a los individuos a la interrogación permanente, a considerar que las cosas no son necesariamente lo que parecen y que el mundo puede ser diferente de lo que es, a radicalizar el horizonte de autonomía, a postular la prioridad de los asuntos comunes a todos y a defender la capacidad infinita de la imaginación humana para crear nuevas posibilidades.

¿Cuál sería, entonces, el lugar del analista social? El sociólogo, el filósofo político, el comunicólogo, el estudioso de las cuestiones sociales, son los encargados de preguntar, y preguntando ayudan a romper la clausura del mundo de significaciones que hacen a la especificidad de su sociedad. El sentido primero de su vocación y de su tarea reside en el hecho de la existencia de la miseria y del sufrimiento humano (el *otro* inquietante) 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 no cambie nada pero que, sin duda, puede aportar una palabra esencial para pensar que el mundo puede ser diferente de lo que es. La teoría social es 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* (Kristeva, 1999).

El cuestionamiento es, de esta manera, el camino del conocimiento que reconduce retrospectivamente al magma 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 una 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 en que se hace cargo de su existencia. Una existencia caracterizada por “ser-con otros” pero también por su “ser-para-la-muerte”.

La presencia de la muerte (el *Otro* inquietante) constituye el recordatorio constante de la transitoriedad de la vida y de la institución social. Da consistencia a la interrogación permanente y a la inquietud constante:

Para cada uno de nosotros, saber que estamos aquí fugazmente y que existe un límite no negociable de nuestro tiempo puede ser un conocimiento necesario como incentivo para *contar nuestros días y hacer que cuenten*. (Hans Jonas, citado por Bauman, 2005: 91)

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 intimidación 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 (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 interpreta-



ción desde lo imaginario significa 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.

## Bibliografía

- AA.VV. (1988), *Thomas Alva Edison*, Barcelona, Urbión-Difusora Cultural.
- AA.VV. (1990), *Videoculturas de fin de siglo* (1989), Madrid, Cátedra.
- AA.VV. (1999), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos.
- ADORNO, Theodor W. (1993), *Consignas* (1969), Buenos Aires, Amorrortu.
- ALAN, Frederick William (2003), *¿Qué es un horóscopo? (s/f)*, Madrid, RBA.
- ALDER, Ken (2003), *La medida de todas las cosas. La odisea de siete años y el error oculto que transformaron el mundo* (2002), Madrid, Taurus.
- ALONSO, Andoni e Iñaki ARZOZ (2002), *La nueva Ciudad de Dios. Un juego cibercultural sobre el tecnohermetismo*, Madrid, Siruela.
- ALTAMIRANO, Carlos (1990), "Lo imaginario como campo de análisis histórico y social", *Punto de Vista*, año XIII, N° 38, Buenos Aires, octubre, pp. 11-14.
- Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura*, Universitat Autònoma de Barcelona, N° 29 "Antropología de la Comunicación", 2002.
- ANDERSON, Benedict (2005) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (1983), México, Fondo de Cultura Económica.
- Anthropos. Huellas del conocimiento*, N° 94-95: "Filosofía de la tecnología. Una filosofía operativa de la tecnología y de la ciencia", marzo-abril de 1989; N° 146-147: "Ernst Bloch. La razón utópica, una enciclopedia de los deseos y los sueños diurnos transfiguradores de la historia", julio-agosto de 1993; N° 173-174: "Niklas Luhmann. Hacia una teoría científica de la sociedad", julio-octubre de 1997; N° 181: "Paul Ricœur. Discurso filosófico y hermeneusis", noviembre-diciembre de 1998; N° 198: "Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad", 2003; N° 206, "Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica", 2005.
- Apuntes filosóficos, Revista de la Facultad de Humanidades y Educación*, N° 17, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000.
- Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 10-11: "Pensar el tiempo, pensar a tiempo", 1992; N° 54: "Cornelius Castoriadis. Imaginación creadora, autonomía, revolución", diciembre de 2002.
- ARENDDT, Hannah (1996), *La condición humana* (1958), Barcelona, Paidós.
- (2001), *El concepto de amor en san Agustín* (1929), Madrid, Encuentro, Madrid.
- ARISTÓTELES (2000a), *Acerca del alma*, Madrid, Gredos.
- (2000b), *Ética nicomaquea*, Madrid, Gredos.
- Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, N° 5, Buenos Aires, verano de 2003-2004.
- ATTAL, Jacques (1985), *Historias del tiempo* (1982), México, Fondo de Cultura Económica.
- et al. (1980), *El mito del desarrollo* (1977), Barcelona, Kairós.
- AUGÉ, Marc (1998), *La guerra de los sueños* (1997), Barcelona, Gedisa.
- AUMONT, Jacques (1990), *La imagen* (1992), Barcelona, Paidós.
- BACHELARD, Gaston (1972), *El aire y los sueños* (1943), México, Fondo de Cultura Económica.
- (1983), *La poética del espacio* (1957), México, Fondo de Cultura Económica.

- (1994), *La tierra y los ensueños de la voluntad* (1947), México, Fondo de Cultura Económica.
- BACON, Francis (1984), *Novum Organum. Aforismo sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre* (1620), Madrid, Sarpe.
- BACZKO, Bronislaw (1991), *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas* (1984), Buenos Aires, Nueva Visión.
- BAJTÍN, Mijaíl M. (1993), *Problemas de la poética de Dostoievski* (1963), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (1990), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais* (1965), Madrid, Alianza.
- BARNETT, Jo Ellen (2000), *El péndulo del tiempo. En pos del tiempo: de los relojes de sol a los atómicos* (1998), Barcelona, Península.
- BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M.M. (1999), “El poder del imaginario: la potencialidad creadora y el poder instituyente de lo simbólico”, tesis doctoral inédita, Universidad de Deusto.
- BAUDES DE MORESCO, Mercedes (1995), *Real, Simbólico, Imaginario. Una introducción*, Buenos Aires, Lugar.
- BAUDRILLARD, Jean (1978), *Cultura y simulacro* (1978), Barcelona, Kairós.
- (1990), *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos* (1990), Barcelona, Anagrama, 1991.
- BAUMAN, Zigmunt (1998), *Modernidad y Holocausto* (1989), Madrid, Sequitur.
- (2002), *En busca de la política* (1999), México, Fondo de Cultura Económica.
- (2003), *La cultura como praxis* (1973), Barcelona, Paidós.
- (2004), *Modernidad líquida* (2000), Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- (2005), *Modernidad y ambivalencia* (1991), Barcelona, Anthropos.
- y Keith TESTER (2002), *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones* (2001), Barcelona, Paidós.
- BECK, Ulrich (1998), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* (1986), Barcelona, Paidós.
- BELL, Daniel (1964), *El fin de las ideologías* (1960), Madrid, Tecnos.
- BENJAMIN, Walter (1981), “El arte en la época de su reproducción mecánica” (1936), en J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacott, *Sociedad y comunicación de masas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1989), “Tesis de la filosofía de la historia” (1940), en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus.
- (1998a), “Onirokítsch” (1925), en Ricardo Ibarlucea, ob. cit.
- (1998b), *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I* (1969), Madrid, Taurus.
- (1998c), *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III* (1972), Madrid, Taurus.
- (1998d), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (1972), Madrid, Taurus.
- (1999), *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II* (1972), Madrid, Taurus.
- (2005), *Libro de los pasajes* (1982), Madrid, Akal.
- BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN (1995), *La construcción social de la realidad* (1966), Amorrortu, Buenos Aires.
- BERIAIN, Josetxo (1996), *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos.
- (1997), “El triunfo del tiempo (representaciones culturales de temporalidades sociales)”, *Política y Sociedad*, N° 25, pp. 101-118.
- (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos.
- (2004), *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos.
- (comp.) (1996), *La consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- BERNERS-LEE, Tim (2000), *Tejiendo la red. El inventor del World Wide Web nos descubre su origen* (1999), Madrid, Siglo Veintiuno.
- BLEICHMAR, Silvia (comp.) (1994), *Temporalidad, determinación, azar. Lo reversible y lo irreversible*, Buenos Aires, Paidós.
- BLOCH, Raymond (2002), *La adivinación en la Antigüedad* (1984), México, Fondo de Cultura Económica.

- BLOOR, David (1998), *Conocimiento e imaginario social* (1971), Barcelona, Gedisa.
- BOLTANSKI, Luc y Eve CHIAPELO (2002), *El nuevo espíritu del capitalismo* (1999), Madrid, Akal.
- BRETTON, Philippe (2000), *La utopía de la comunicación* (1992), Buenos Aires, Nueva Visión.
- BRYANT, Jennings y Dolf ZILLMANN (comps.) (1996), *Los efectos de los medios de comunicación. Investigaciones y teorías* (1994), Barcelona, Paidós.
- BUCK-MORSS, Susan (1995), *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes* (1989), Madrid, Visor.
- BULL, Malcom (comp.) (1998), *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo* (1995), México, Fondo de Cultura Económica.
- BUSTO, Eduardo de (2000), *La metáfora. Ensayos transdisciplinarios*, Madrid, Fondo de Cultura Económica-UNED.
- BURY, John Bagnell (1971), *La idea del progreso*, Madrid, Alianza.
- Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, N° 3, 1979; vol. 4, N° 1, 1980.
- CAPEK, Karen (1996), *La guerra de las salamandras* (1936), Madrid, Hiperión.
- CARDINI, Franco (1982), *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval* (1979), Barcelona, Península.
- CARRETERO PASÍN, Ángel Enrique (2000), “Imaginarios sociales y crítica ideológica”, tesis doctoral inédita, Universidad de Santiago de Compostela.
- CASTELLS, Manuel (1999), *La era de la información*, vol. 3 *Fin de milenio* (1998), Madrid, Alianza.
- (2000a), *La era de la información*, vol. 1: *La sociedad red* (1996), Madrid, Alianza.
- (2000b), *La era de la información*, vol. 2: *El poder de la identidad* (1997), Madrid, Alianza.
- (2001), *La galaxia internet. Reflexiones sobre internet, empresa y sociedad*, Madrid, Areté-Plaza y Janés.
- CASTORIADIS, Cornelius (1973), “Technique”, en *Encyclopaedia Universalis*, París, vol. XV, pp. 803-809.
- (1989), *Les carrefours du labyrinthe* (1978), París, Seuil.
- (1993), *La institución imaginaria de la sociedad* (1975) Buenos Aires, Tusquets, 2 vol.
- (1997a), *El mundo fragmentado* (1990), Montevideo, Caronte.
- (1997b), *El avance de la insignificancia* (1996), Buenos Aires, Eudeba.
- (1998a), *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto* (1986), Barcelona, Gedisa.
- (1998b), *El psicoanálisis, proyecto y elucidación* (1992), Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1998c), *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V* (1997), 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* (1979), Madrid, Acurela.
- (2002), *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. La Création Humaine I*, París, Seuil.
- (2004), *Ce qui fait la Grèce*, t. I: *D’Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, t. II: *La Création humaine*, París, Seuil.
- CASTRO NOGUEIRA, Luis (1997), *La risa del espacio. El imaginario espacio-temporal en la cultura contemporánea. una reflexión sociológica*, Madrid, Tecnos.
- CEBRIÁN, Juan Luis (1998), *La red. Cómo cambiarán nuestras vidas los nuevos medios de comunicación*, Buenos Aires, Taurus.
- CERTEAU, Michel de (1980), *La invención de lo cotidiano*, t. I: *Artes de hacer* (1996), México, Universidad Iberoamericana.
- CIARAMELLI, Fabio (1983), “Una crítica libertaria al marxismo: C. Castoriadis”, *Il tetto*, N° 120, pp. 601-621.
- (1987), “Socialisme ou Barbarie e la questione sovietica”, *Mondoperaio*, N° 1, pp. 100-106.
- CIPOLLA, Carlo M. (1998), *Las máquinas del tiempo* (1981), México, Fondo de Cultura Económica.
- Communication & Langages*, N° 133, París, Armand Colin, septiembre de 2002.
- Comunicación y Sociedad*, vol. IX, N° 1-2, 1996; vol. XIII, N° 1, junio de 2000.
- COOPER, Richard N. y Richard LAYARD (eds.) (2003), *Qué nos depara el futuro. Perspectivas desde las ciencias sociales* (2002), Madrid, Alianza.

- CORIAT, Benjamin (2000), *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa* (1979), México, Siglo Veintiuno.
- DAVIS, Martin (2002), *La computadora universal. De Leibniz a Turing* (2000), Barcelona, Debate.
- DEBRAY, Régis (1998), *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente* (1992), Barcelona, Paidós.
- DELILLO, Don (2003a), *Cosmópolis*, Madrid, Seix Barral.
- (2003b), “La amnesia del futuro”, *Babelia*, suplemento de *El País*, 27 de septiembre, p. 6.
- DENNIS, Everette E., Michael DERTOUZOS et al. (1996), *La sociedad de la información. Amenazas y oportunidades*, Madrid, Universidad Complutense.
- DERY, Mark (1995), *Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo*, Madrid, Siruela, 1998.
- DERTOUZOS, Michael L. (1997), *Qué será. Cómo cambiarán nuestras vidas el nuevo mundo de la informática*, Buenos Aires, Planeta.
- DESCOMBES, Vincent (1989), “Un renouveau philosophique”, *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXVII, N° 86, pp. 69-85.
- Designis*, N° 5: “Corpus Digitalis. Semióticas del mundo digital”, Barcelona, Gedisa, 2004.
- DÍAZ, Esther (ed.) (1998), *La ciencia y el imaginario social* (1996), Buenos Aires, Biblos.
- DI TROCCHIO, Federico (1996), *Las mentiras de la ciencia: ¿por qué y cómo engañan los científicos?* (1993), Madrid, Alianza.
- DODDS, E.R. (1999), *Los griegos y lo irracional* (1951), Madrid, Alianza.
- DOUGLAS, Mary y Baron ISHERWOOD (1990), *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo* (1979), México, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- DURAND, Gilbert (1969), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale* (1960), París, Borda.
- (1971), *La imaginación simbólica* (1964), Buenos Aires, Amorrortu.
- (1993), *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- (2000), *Lo imaginario* (1994), Barcelona, Ediciones del Bronce.
- DURKHEIM, Émile (1951), “Représentations individuelles et représentations collectives”, en *Sociologie et Philosophie* (1898), París, Presses Universitaires de France.
- (1968), *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), Buenos Aires, Shapire, Buenos Aires.
- EAGLETON, Terry (1997), *Ideología. Una introducción* (1995), Barcelona, Paidós.
- ECHEVERRÍA, Javier (1999), *Telópolis* (1994), Barcelona, Destino.
- (1995), *Cosmópolis domésticos*, Barcelona, Anagrama.
- (1999), *Los señores del aire: telópolis y el tercer entorno*, Barcelona, Destino.
- (2000), *Un mundo virtual*, Barcelona, Plaza y Janés.
- (2002), *Ciencia y valores*, Barcelona, Destino.
- (2003), *La revolución tecnocientífica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- ECO, Umberto (1977), *Tratado de semiótica general* (1975), Barcelona, Lumen.
- (1992), *Los límites de la interpretación* (1990), Barcelona, Lumen.
- ELIAS, Norbert (1989), *Sobre el tiempo* (1984), Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- ELLUL, Jacques (1960), *El siglo XX y la técnica. Análisis de las conquistas y peligros de la técnica de nuestro tiempo* (1954), Barcelona, Labor.
- El Peseante*, N° 27-28: “La revolución digital y sus dilemas”, Madrid, Siruela, 1998.
- ESLAVA GALÁN, Juan (1987), *Cinco tratados españoles de alquimia*, Madrid, Tecnos.
- ESTEVA, Gustavo (2000), “Desarrollo” (1992), en Andreu Viola (comp.), ob. cit.
- FERRARIS, Maurizio (1999), *La imaginación* (1996), Madrid, Visor.
- FERRER, Christian (1996), *Mal de ojo. El drama de la mirada*, Buenos Aires, Colihue.
- (comp.) (1999), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, Buenos Aires, Altamira.
- FERRERAS, Juan Ignacio (1972), *La novela de ciencia-ficción. Interpretación de una novela marginal*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- FISCHER, Ernst Peter (2003), *La otra cultura. Lo que se debería saber de las ciencias naturales* (2001), Barcelona, Galaxia Gutenberg.

- FLICHY, Patrice (1991), *Una historia de la comunicación moderna. Espacio público y vida privada*, Barcelona, Gustavo Gilli.
- (2003), *Lo imaginario de internet* (2001), Madrid, Tecnos.
- FOUCAULT, Michel (1985), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966) Barcelona, Planeta-Agostini.
- (1992), *El orden del discurso* (1970), Buenos Aires, Tusquets.
- (1995), *La arqueología del saber* (1969), México, Siglo Veintiuno.
- FRANCESCUTTI, Pablo (2000), “La construcción social del futuro. Escenarios nucleares del cine de ciencia-ficción”, tesis doctoral inédita, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.
- FRANCO, Yago (2003), *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Buenos Aires, Biblos.
- FUKUYAMA, Francis (1990), “¿El fin de la historia?” (1989), *Babel*, año II, N° 14, enero, pp. 20-28.
- GAGNON, Gabriel (1984), “À la recherche de l'autonomie: Cornelius Castoriadis”, *Sociologie et Sociétés*, vol. XIV, N° 2; pp. 113-118.
- GATES, Hill (1995), *Camino al futuro* (1995), Madrid, McGraw Hill.
- GIDDENS, Anthony (1995), *Modernidad e identidad del yo* (1991), Barcelona, Península.
- et al. (1990), *La teoría social, hoy* (1987), México, Alianza-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GARCÍA-NOBLEJAS, Juan José (1996), *Comunicación y mundos posibles*, Pamplona, EUNSA.
- GODINO CABAS, Antonio (1977), *Curso y discurso de la obra de J. Lacan*, Buenos Aires, Helguero Editores.
- GONZÁLEZ, Ángel, Norbert LOHFINK y Gerhard VON RAD (1976), *Profetas verdaderos profetas falsos*, Salamanca, Sígueme.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis (1998), *El porvenir de la razón en la era digital*, Madrid, Síntesis.
- GOZZI, Raymond (1999), *The Power of Metaphor in the Age of Electronic Media*, Nueva Jersey, Hampton Press.
- GRUPO DE ANÁLISIS DE LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN (1996), *España en la sociedad de la información*, Madrid, Colegio Oficial de Ingenieros de Telecomunicación.
- GUIBAL, Francis (1980), “Cornelius Castoriadis. Un appel à une lucidité active”, *Études*, N° 352, junio, pp. 761-778.
- HABERMAS, Jürgen (1989), *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), Madrid, Taurus.
- (1997), *Ciencia y técnica como ideología* (1968), Madrid, Tecnos.
- HALBRONN, Jacques (1981), *Las claves de la astrología* (1976), Madrid, Edaf.
- HEIDEGGER, Martin (1984), *Ciencia y técnica* (1954), Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- (1989), *Serenidad* (1959), Barcelona, Del Serbal.
- (1995), *Camino de bosque* (1984), Madrid, Alianza.
- (2000), *El ser y el tiempo* (1927), Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- HELLER, Agnes (1999), *Una filosofía de la historia en fragmentos* (1993), Barcelona, Gedisa.
- HILLIS, W. Daniel (2000), *Magia en la piedra. Las sencillas ideas que hacen funcionar a los computadores* (1998), Madrid, Debate.
- HIMANEN, Pekka (2002), *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información* (2001), Madrid, Destino.
- HORKHEIMER, Max (2000), *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937), Barcelona, Paidós.
- y Theodor W. ADORNO (1998), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (1947), Valladolid, Trotta.
- HUBERT, Henri (1992), “Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y en la magia” (1909), en Ramón Ramos Torre, ob. cit., pp. 1-33.
- IBARLUICIA, Ricardo (1998), *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires, Manantial.
- Investigación y Ciencia* (edición española de *Scientific American*), N° 278, octubre de 1999; N° 279, diciembre de 1999; N° 291, diciembre de 2000; N° 291, enero de 2001; N° 302, noviembre de 2001; Temas 17, tercer trimestre de 1999.
- JACOB, François (1970), *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, París, Gallimard.
- JACOMY, Bruno (1992), *Historia de las técnicas* (1990), Buenos Aires, Losada.

- JAKOBSON, Roman (1963), *Essais de linguistique général*, París, Minuit.
- JOAS, Hans (1998), *El pragmatismo y la teoría de la sociedad* (1992), Madrid, CIS-Siglo Veintiuno.
- JODELET, Denise (dir.) (1989), *Les représentations sociales*, París, Presses Universitaires de France.
- Journal of Communication Inquiry*, vol. XXVI, N° 4, octubre de 2002: "Social Imagination in Media Research".
- JUNG, Carl Gustav (1957), *Psicología y alquimia*, Buenos Aires, Santiago Rueda.
- (1990), *Símbolos de transformación* (1962), Barcelona, Paidós.
- (1991), *Arquetipos e inconsciente colectivo* (1934), Barcelona, Paidós.
- et al. (1985), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt.
- KAHN, Herman y Anthony WIENER (1968), *Hacia el año 2000* (1967), Barcelona, Kairós.
- (1969), *El año 2000. Un marco para la especulación sobre los próximos treinta y tres años* (1967), Madrid, Revista de Occidente.
- KERCKHOVE, Derrick de (1999a), *La piel de la cultura. Investigando la nueva realidad electrónica* (1995), Barcelona, Gedisa.
- (1999b), *Inteligencias en conexión. Hacia una sociedad de la web* (1997), Barcelona, Gedisa.
- KERMODE, Frank (1983), *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción* (1966-1967), Barcelona, Gedisa.
- KOSSELLECK, Reinhart (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1979), Barcelona, Paidós.
- KOTLER, Philip (1985), *Fundamentos de mercadotecnia* (1984), México, Prentice-Hall.
- (1990), *Dirección de mercadotecnia. Análisis, planeación y control* (1980), México, Diana.
- KRISTEVA, Julia (1978), *Semiótica I y II* (1969), Madrid, Fundamentos.
- (1999), *El porvenir de la revuelta* (1998), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- KULA, Witold (1980), *Las medidas y los hombres* (1970), Madrid, Siglo Veintiuno.
- KUHN, Thomas S. (1978), *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), México, Fondo de Cultura Económica.
- LADRIÈRE, Jean (1978), *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a la cultura* (1977), Salamanca, Sígueme-Unesco.
- LAKOFF, George y Mark JOHNSON (1991), *Metáforas de la vida cotidiana* (1980), Madrid, Cátedra.
- LAPLANCHE, Jean y Jean-Bertrand PONTALIS (1971), *Diccionario de psicoanálisis* (1968), Barcelona, Labor.
- LAPLANTINE, François (1977), *Las voces de la imaginación colectiva* (1974), Barcelona, Granica.
- L'Année sociologique*, vol. LI, marzo de 2002: "Sociologie de la communication", París.
- LASH, Scott (2005), *Crítica de la información* (2002), Buenos Aires, Amorrortu.
- LEFORT, Claude (1998), *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política* (1978), México, Fondo de Cultura Económica.
- LE GOFF, Jacques (1991), *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* (1977), Barcelona, Paidós.
- LEO, Alan (2003), *Los signos del zodiaco (s/f)*, Madrid, RBA.
- LÉVY, Pierre (1999), *¿Qué es lo virtual?* (1995), Barcelona, Paidós.
- LIZCANO, Emmanuel (1993), *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*, Barcelona, Gedisa.
- (2001), "El sueño de la razón aloca o los no-lugares de la globalización", mimeo.
- LLANO, Alejandro (1973), *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, EUNSA.
- LÖWY, Michael (1988), *Redención y utopía* (1988), Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- LUHMANN, Niklas (1997), *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna* (1992), Barcelona, Paidós.
- LUKÁCS, Georg (1985), *Historia y conciencia de clase* (1923), Madrid, Sarpe, 2 vols.
- LYOTARD, Jean-François (1984), *La condición posmoderna. Informe sobre el saber* (1979), Madrid, Cátedra.
- LYPSET, Seymour Martin (1963), *El hombre político. Las bases sociales de la política* (1960), Buenos Aires, Eudeba.
- MAFFESOLI, Michel (2001), *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas* (2000), Buenos Aires, Paidós.

- MALDONADO, Tomás (1998), *Crítica de la razón informática* (1997), Barcelona, Paidós.
- (comp.) (2002), *Técnica y cultura. El debate alemán entre Bismark y Weimar* (1979), Buenos Aires, Infinito.
- MANNHEIM, Karl (1993), *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento* (1929), México, Fondo de Cultura Económica.
- MARCUSE, Herbert (1999), *El hombre unidimensional* (1954), Barcelona, Ariel.
- MARÍ, Enrique (1996), "Ideología", en E. Díaz y A. Ruiz Miguel, *Filosofía política II. Teoría del Estado*, vol. 10 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta-CSIC.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (1998), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía* (1987), Barcelona, Gustavo Gili.
- MARTY, Claude y Robert MARTY (1995), *La semiótica. 99 respuestas* (1992), Buenos Aires, Edicial.
- MARX, Karl (1974), *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente.
- (1991), *La ideología alemana* (1845), Universitat de Valencia.
- (1992), *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852), Madrid, Espasa-Calpe.
- (1995), *Manuscritos: economía y filosofía* (1844), Madrid, Alianza.
- y Friedrich ENGELS (1992), *La ideología alemana* (1845), Universitat de Valencia.
- (2001), *Manifiesto comunista* (1848), Madrid, Akal.
- MATTELART, Armand (1995), *La invención de la comunicación* (1994), Barcelona, Bosch.
- (2000), *Historia de la utopía planetaria* (1999), Barcelona, Paidós.
- (2002), *Historia de la sociedad de la información* (2001), Barcelona, Paidós.
- y Michéle MATTELART (1997), *Historia de las teorías de la comunicación* (1995), Barcelona, Paidós.
- MCLUHAN, Marshall (1972), *La comprensión de los medios como extensiones del hombre* (1964), México, Diana.
- MAUSS, Marcel (1991), *Sociología y antropología* (1968), Madrid, Tecnos.
- MEAD, Margaret (1990), *Cultura y compromiso. El mensaje de la nueva generación* (1970), México, Gedisa.
- MERCIER, Louis Sébastien (1994), *Le Nouveau Paris* (1797), edición establecida bajo la dirección de Jean-Claude Bonnet, París, Mercure de France.
- MERCIER, P.A., F. PLASSARD y V. SCARDIGLI (1985), *La sociedad digital. Las nuevas tecnologías en el futuro cotidiano* (1984), Barcelona, Ariel-Sudamericana-Planeta.
- MERTON, Robert K. (1970), *Teoría y estructura sociales* (1949-1957), México, Fondo de Cultura Económica.
- MIGUEL, Amando de (2001), *Las profecías no se cumplieron*, Oviedo, Nobel.
- MITCHAM, Carl (1989), *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthropos.
- MOSCOVICI, Serge (1993), *Psicología social*, t. II: *Pensamientos sociales. Psicología social y problemas sociales* (1984), Barcelona, Paidós.
- MUMFORD, Lewis (1998), *Técnica y civilización* (1934), Madrid, Alianza.
- NAVARRO, Desiderio (comp.) (1997), *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto* (1996), La Habana, UNEAC-Casa de las Américas-Embajada de Francia en Cuba.
- NEGROPONTE, Nicholas (1995), *Ser digital* (1995), Buenos Aires, Atlántida.
- NEUMANN, John von (2000), *El ordenador y el cerebro* (1958), Barcelona, Bon Ton.
- NEUSÜSS, Amann, Karl MANNHEIM et al. (1992), *Sociología de la utopía*, Barcelona, Hacer.
- NIETO, Alfonso (2000), *Time and the Information Market. The Case of Spain*, Pamplona, EUNSA.
- NISBET, Robert (1981), *Historia de la idea de progreso* (1980), Barcelona, Gedisa.
- NOBLE, David F. (1999), *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención* (1997), Barcelona, Paidós.
- (2000), *Una visión diferente del progreso. En defensa del luddismo* (1993), Barcelona, Alikornio.
- (2001), *La locura de la automatización* (1993), Barcelona, Alikornio.
- NORA, Simon y Alain MINC (1987), *La informatización de la sociedad* (1978), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica-Paidós.
- NORMAN, Donald A. (2000), *El ordenador invisible. Por qué los buenos productos pueden fracasar*,

- los aparatos electrónicos son tan complicados y las aplicaciones informáticas son la solución (1998), Barcelona, Paidós.
- Nueva Revista de Política, Cultura y Arte, N° 70: "La sociedad del conocimiento", julio-agosto de 2000, Madrid.
- ORIHUELA, José Luis y María Luisa SANTOS (1999), *Introducción al diseño digital. Concepción y desarrollo de proyectos de comunicación interactiva*, Madrid, Anaya.
- ORTEGA Y GASSET, José (1997), *Meditación de la técnica* (1933), Madrid, Santillana.
- ORTIZ-OSÉS, A. y P. LANCEROS (dirs.) (1997), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- ORWELL, George (1989), *Rebelión en la granja* (1945), Madrid, Destino.
- (1992), *1984* (1949), Madrid, Destino.
- PARSONS, Talcott (1968), *La estructura de la acción social* (1937), Madrid, Guadarrama.
- PAYNE, Michael (comp.) (2002), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales* (1996-1997), Buenos Aires, Paidós.
- PAZ, Octavio (1990), "La búsqueda del presente", *ABC*, Madrid, 9 de diciembre, pp. 72-75.
- PEIRCE, Charles Sanders (1988a), "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades" (1868), en *El hombre, un signo* (1965), Barcelona, Crítica, pp. 88-122.
- (1988b), "La fijación de la creencia" (1877), en *El hombre, un signo*, pp. 175-199.
- (1988c), "Cómo esclarecer nuestras ideas" (1878), en *El hombre, un signo*, pp. 200-223.
- (1988d), "La ley de la mente" (1892), en *El hombre, un signo*, pp. 251-278.
- (1988e), "Temas de pragmatismo" (1905), en *El hombre, un signo*, pp. 224-250.
- (1996), "La naturaleza de la ciencia" (1905), *Anuario Filosófico*, 29, 1996, pp. 1435-1440.
- PINTOS, Juan Luis (1995a), *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*, Madrid, Sal Terrae.
- (1995b), "Orden social e imaginarios sociales (una propuesta de investigación)", *Papers*, 45 pp. 101-127.
- y Fermín GALINDO (2003), "Comunicación política e imaginarios sociales", en S. Berrocal (coord.), *Comunicación política en televisión y nuevos medios*, Barcelona, Ariel, pp. 111-133.
- PISCITELLI, Alejandro (2005), *Internet, la imprenta del siglo XXI*, Barcelona, Gedisa.
- Política Exterior*, "La sociedad de la información", invierno 2000-2001, número extraordinario.
- QUERALTÓ, Ramón (1993), *Mundo, tecnología y razón en el fin de la modernidad. ¿Hacia el hombre "more técnico"?*, Barcelona, PPU-Universitas.
- (2003), *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*, Madrid, Tecnos.
- RAMONET, Ignacio (ed.) (1998), *Internet, el mundo que llega. Los nuevos caminos de la comunicación*, Madrid, Alianza.
- RAMOS TORRE, Ramón (comp.) (1992), *Tiempo y sociedad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo Veintiuno.
- (1999), "Homo tragicus", *Política y Sociedad*, N° 30, Madrid, pp. 213-240.
- Revista de Occidente*, N° 150, noviembre de 1993; N° 228, mayo de 2000; N° 239, marzo de 2001.
- Revue européenne des sciences sociales*, t. XXVII, N° 85-86, 1989, t. XL, N° 123, 2002.
- RHEINGOLD, Howard (2004), *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social* (2002), Barcelona, Gedisa.
- RIBOT, Theodore (1914), *L'imagination Créatrice* (1901), París, Félix Alcan.
- RICŒUR, Paul (1971), "Mythe", en *Encyclopaedia Universalis*, París, vol. XI.
- (1980), *La metáfora viva* (1975), Madrid, Cristiandad.
- (1994), *Ideología y utopía* (1986), Barcelona, Gedisa.
- (1999), *Historia y narratividad* (1978-1988), Barcelona, Paidós.
- (2002a), *Freud: una interpretación de la cultura* (1970), México, Siglo Veintiuno.
- (2002b), "Ciencia e ideología" (1974), en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 279-305.
- (2002c), "La imaginación en el discurso y en la acción" (1976), en *Del texto a la acción*, pp. 197-218.
- (2002d), "La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social" (1976), en *Del texto a la acción*, pp. 349-360.

- RICŒUR, P. et al. (1979), *Las culturas y el tiempo* (1975), Salamanca, Sígueme-Unesco.
- RICŒUR, P. et al. (1979), *El tiempo y las filosofías* (1978), Salamanca, Sígueme-Unesco.
- RIFKIN, Jeremy (1989), *Las guerras del tiempo* (1987), Buenos Aires, Sudamericana.
- (1996), *El fin del trabajo. El declive de la fuerza de trabajo global y el nacimiento de la era posmercado* (1994), Madrid, Paidós.
- (2000), *La era del acceso. La revolución de la nueva economía* (2000), Barcelona, Paidós.
- RORTY, Richard (1988), "Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future", *Northwestern University Law Review*, 2.
- (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Ensayos filosóficos 2* (1991), Barcelona, Paidós.
- ROSSI, Paolo (1970), *Los filósofos y la máquinas (1400-1700)* (1966), Barcelona, Labor.
- (1990), *Francis Bacon: de la magia a la ciencia* (1974), Madrid, Alianza.
- ROSZAK, Theodore (1986), *The Cult of Information. The Folklore of Computers and the True Art of Thinking*, Pantheon Books, Nueva York.
- ROUDINESCO, E. y M. PLON (1998), *Diccionario de psicoanálisis* (1997), Paidós, Buenos Aires.
- Salamanca, Intervención surrealista, imaginación insurgente, crítica de la vida cotidiana*, N° 11-12, Madrid, 2001-2002.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Celso (1999a), *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Madrid, Tecnos-Universidad Pública de Navarra.
- (1999b), "El pensamiento social de C. Castoriadis", *Ingurak*, 23, pp. 157-181.
- (2004), *Las máscaras del dinero. El simbolismo social de la riqueza*, Barcelona, Anthropos.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, Paloma (2000), "La lógica de la metáfora", *Paideia*, 51, pp. 77-88.
- SARTRE, Jean-Paul (1936), *La imaginación* (1936), Buenos Aires, Sudamericana.
- (1982), *Lo imaginario* (1940), Buenos Aires, Losada.
- SCHMITHALS, W. (1994), *La apocalíptica. Introducción e interpretación*, Bilbao, Ega.
- SCHMUCLER, Héctor (1997), *Memoria de la comunicación*, Buenos Aires, Biblos.
- Sciences de la société, Revue scientifique internationale*, N° 50, París, mayo de 2003; N° 59, mayo de 2004: "Technologies de l'information et de la communication: approches croisées".
- SPEZ, Lucien (1995), *Crítica de la comunicación* (1988-1992), Buenos Aires, Amorrortu.
- (2005), *Técnica e ideología. Un juego de poder* (2002), México, Siglo Veintiuno.
- SHANNON, Claude y Warren WEAVER (1981), *Teoría matemática de la comunicación* (1949), Madrid, Forja.
- SHAPIRO, Andrew L. (2003), *El mundo en un clic* (1999), Barcelona, Debolsillo.
- SICRÉ, José Luis (1996), *Profetismo de Israel*, Navarra, Verbo Divino.
- SINGER, Brian (1979), "The early Castoriadis: socialism, barbarism and the bureaucratic thread", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, N° 3, pp. 35-56.
- (1980), "The later Castoriadis: institution under interrogation", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 4, N° 1, pp. 75-101.
- SOLOMON, Michael R. (1997), *Comportamiento del consumidor. Comprar, tener, ser* (1996), México, Prentice-Hall.
- SPRECHER, Roberto von (ed.) (1996), *Paneoclip. Introducción a la comunicación social*, Universidad Nacional de Córdoba.
- STAROBINSKI, Jean (1974), *La relación crítica. Psicoanálisis y literatura* (1970), Madrid, Taurus.
- TELLO, Nerio (2003), *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*, Madrid, Campo de Ideas.
- TERÁN, Oscar (comp.) (1995), *Michel Foucault. Discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- TERCEIRO, José B. (1996), *Sociedad digital. Del Homo sapiens al Homo digitalis*, Madrid, Alianza.
- TOMLINSON, John (2001), *Globalización y cultura* (1999), México, Oxford University Press, México.
- THOMPSON, John B. (1982), "Ideology and the social imaginary", *Theory and Society*, 11, pp. 617-655.
- (1998), *Los media y la modernidad* (1997), Barcelona, Paidós.
- TROUSSON, Raymond (1995), *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes* (1979), Barcelona, Península.
- URRERO, Guzmán (1994), *El cine de ciencia-ficción*, Madrid, Royal Books.

- VÉDRINE, Hélène (1990), *Les grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*, París, Le Livre de Poche.
- VERA, Juan Manuel (2001), *Castoriadis (1922-1997)*, Madrid, Del Orto.
- VERÓN, Eliseo (1987), *Construir el acontecimiento. Los medios de comunicación masiva y el accidente en la central nuclear de Three Mile Island* (1981), Buenos Aires, Gedisa.
- (1993), *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona, Gedisa.
- VILLORO, Luis (1985), *El concepto de ideología*, México, Fondo de Cultura Económica.
- VIOLA, Andreu (comp.) (2000), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Barcelona, Paidós.
- VIRILIO, Paul (1997a), *La velocidad de liberación. Ensayo* (1995), Buenos Aires, Manantial.
- (1997b), *El cibernundo, la política de lo peor* (1996), Madrid, Cátedra.
- (1998), *La máquina de la visión* (1994), Madrid, Cátedra.
- VITTA, Mauricio (2003), *El sistema de las imágenes. Estética de las representaciones cotidianas* (1999), Barcelona.
- VOLOSHINOV, Valentín N. (1976), *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje* (1930), Buenos Aires.
- VOLPI, Franco (1999), "Rehabilitación de la filosofía práctica y neorristotelismo", *Anuario Filosófico*, vol. XXXII, N° 1, Universidad de Navarra, pp. 315-342.
- WARNOCK, Mary (1981), *La imaginación* (1976), México, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max (1956), *Historia económica general* (1923), México, Fondo de Cultura Económica.
- (1984), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Madrid, Sarpe.
- (1992), *Economía y sociedad* (1922), México, Fondo de Cultura Económica.
- (1996), *El político y el científico* (1919), Madrid, Alianza.
- WEINBERG, Gregorio (1998), *La ciencia y la idea de progreso en América Latina (1860-1930)* (1996), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- WEIZENBAUM, Joseph (1975), *La frontera entre el ordenador y la mente*, Madrid, Pirámide.
- WIENER, Norbert (1988), *Cibernética y sociedad* (1949), Buenos Aires, Sudamericana.
- (1995), *Inventar. Sobre la gestación y el cultivo de las ideas* (1993), Barcelona, Tusquets.
- (1998), *Dios y Golem*, S.A. (1964), México, Siglo Veintiuno.
- WINKIN, Yves (comp.) (1982), *La nueva comunicación* (1981), Barcelona, Kairós.
- WOLFON, Dominique (2000), *Internet. ¿Y después? Una teoría crítica de los nuevos medios de comunicación* (1999), Barcelona, Gedisa.
- WURSTER, Christian (2002), *Computers an illustrated history*, París, Taschen.
- YEHYA, Naief (2001), *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia-ficción*, México, Paidós.
- ZAMIATIN, Eugene (1991), *Nosotros* (1924), Barcelona, Tusquets.
- ZERUBABEL, Eviatar (1992), "El calendario" (1981), en Ramón Ramos Torre, ob. cit., pp. 361-395.
- ZIŽEK, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología* (1989), México, Siglo Veintiuno.
- (2003), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (1994), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Zona Erógena. Revista abierta de psicoanálisis y pensamiento contemporáneo*, N° 35, Buenos Aires, 1997.

### Documentos electrónicos

Fueron consultadas múltiples fuentes *on line*. Sólo enumero algunas de las webs institucionales y sus múltiples enlaces.

- Actividades de la Unión Europea, Sociedad de la Información  
[http://europa.eu.int/pol/infso/index\\_es.htm](http://europa.eu.int/pol/infso/index_es.htm), última consulta en octubre de 2005
- Agora Internacional, sobre Castoriadis  
<http://www.agorainternational.org/>, última consulta en octubre de 2005.
- Asociación Castoriadis  
[www.association-castoriadis.net](http://www.association-castoriadis.net), última consulta en octubre de 2005.

- European Consortium for Communicartions Research  
<http://www.eccr.info> última consulta en octubre de 2005
- Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación  
<http://www.felafacs.org/>
- Grupo Compostela de Estudios de Imaginarios Sociales  
<http://www.gceis.org/>
- Grupos de Estudios Peirceanos  
<http://www.unav.es/gep/>, última consulta octubre de 2005.
- Magma; Castoriadis en español  
[www.magma-net.com.ar](http://www.magma-net.com.ar), última consulta en octubre de 2005.
- MIT media lab  
<http://www.media.mit.edu>, última consulta en octubre de 2005.
- Organización de Estados Iberoamericanos  
<http://www.oei.es>, última consulta en octubre de 2005.
- Portal de la Comunicación  
<http://www.portalcomunicacion.com>, última consulta en octubre de 2005.
- Programa Nacional para la Sociedad de la Información, Argentina.  
<http://www.psi.gov.ar/index.htm>, última consulta en agosto de 2003.
- PURESOC. Publicaciones y Recursos de Sociología y Áreas afines.  
<http://www.unavarra.es/puresoc/index.html>, última consulta en octubre de 2005.
- Revista del Centro Gaston Bachelard  
<http://www.u-bourgogne.fr/PHILO/CENTRE-BACHELARD/bullnumeros.htm>, última consulta en abril de 2003.
- Revista de Tecnologías de la Información y Comunicación Educativa*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte,  
<http://reddigital.cnice.mecd.es/5/index.html>, última consulta en octubre de 2005.
- Revista mensual *Sociedad de la Información*  
<http://www.sociedadelainformacion.com/>, última consulta en octubre de 2005.
- Revista *Telos*  
<http://www.campusred.net/teles/>, última consulta en octubre de 2005.
- Sala de Prensa, Web para Profesionales de la Comunicación Iberoamericanos  
<http://www.saladeprensa.org/> última consulta en octubre de 2005.