

Colección Seminarios y Jornadas



Lo contemporáneo:
Indagaciones sobre el
cambio de época en/desde
América Latina

Mario Carlón (Director)
Proyecto Ubacyt



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

**LO CONTEMPORÁNEO:
INDAGACIONES
SOBRE EL CAMBIO
DE ÉPOCA EN/DESDE
AMÉRICA LATINA**



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Lo contemporáneo: indagaciones sobre el cambio de época en/desde América Latina/ Mario Carlón ... [*et al.*]; dirección de Mario Carlón - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2023. Libro digital, PDF - (Seminarios y Jornadas)

Archivo Digital: descarga y online ISBN 978-950-29-2004-7

1. Sociedad Contemporánea. 2. Medios de Comunicación. 3. Cultura Digital. I. Carlón, Mario.

CDD 306.098

COLECCIÓN SEMINARIOS Y JORNADAS

LO CONTEMPORÁNEO: INDAGACIONES SOBRE EL CAMBIO DE ÉPOCA EN/DESDE AMÉRICA LATINA

Director

Mario Carlón / Proyecto UBACyT

Escriben

**Armando Silva, Florencia Garramuño, Jorge La Ferla,
André Lemos, Geane Alzamora, Antônio Fausto Neto,
Jairo Ferreira, Jorge Baños Orellana, Natalia Romé,
Mario Carlón (Director Proyecto Ubacyt),
Massimo Di Felice, Fernando Andacht**

El presente libro contiene una selección de los trabajos presentados en el Seminario Indagación sobre lo contemporáneo en/desde América Latina, organizado conjuntamente por el Proyecto UBACyT La mediatización en el entretrejado de los vínculos sociales y la Cátedra Semiótica de Redes de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA), realizado entre el 20 de agosto y el 26 de noviembre de 2021, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

COLECCIÓN SEMINARIOS Y JORNADAS

Martín Unzué - Director

Ignacio Mancini - Coordinador del Centro de Documentación e Información

Mario Carlón - Coordinación técnica

Natalia Marcos - Maquetación - Diseño de tapa

Eva Mosso - Corrección de estilo

Comité Académico del Instituto de Investigaciones Gino Germani

INVESTIGADORES

Titulares

Dr. Pablo Dalle (Director alterno)

Dra. Ana Clara Camarotti

Dra. María Carla Rodríguez

Dr. Jorge Daniel Castro Rubel

Suplentes

Dra. Analía Inés Meo

Dr. Marcelo Raffín

Dra. María Gabriela D'Odorico

Dr. Ricardo Jesús Laleff Ilieff

CLAUSTRO DE BECARIOS

Titulares

Lic. María Victoria Imperatore

Lic. Martín Hernán Di Marco

Agustina Trajtemberg

Suplentes

Lic. Luca Zaidan

Lic. Mirna Lucaccini

Lic. Sebastián Lemos

CLAUSTRO DE AUXILIARES

Titulares

Mag. Rosana Abrutzky

Suplentes

Mag. Vanina Inés Simone

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso - C1114AAB

Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.iigg.sociales.uba.ar

ISBN 978-950-29-2004-7



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional.

ÍNDICE

Presentación (Proyecto Ubacyt)	7
Agradecimientos	13
Imaginarios y arte: dos entradas a lo contemporáneo	
<i>Armando Silva</i>	15
Lo contemporáneo y la inespecificidad	
<i>Florencia Garramuño</i>	35
Arte, diseño, medios: memorias contemporáneas en América Latina	
<i>Jorge La Ferla</i>	43
Errores en la cultura digital	
<i>André Lemos</i>	65
Verdad y creencia en la sociedad de la desinformación	
<i>Geane Carvalho Alzamora</i>	91
Cómo hablan los presidentes: de la propaganda a la circulación restringida	
<i>Antônio Fausto Neto</i>	105
Epistemologías de la mediatización. Aproximaciones a partir de encuentros entre el sur y el norte	
<i>Jairo Ferreira</i>	121

¿La industria y la cultura de la felicidad controlan nuestras vidas? <i>Jorge Baños Orellana</i>	135
Multiversos metafísicos, cósmicos, históricos. Notas para una repolitización de lo virtual <i>Natalia Romé</i>	155
¿El fin de la retransmisión de la historia? Hipermediatización y circulación del sentido en los acontecimientos contemporáneos <i>Mario Carlón</i> (Director Proyecto Ubacyt)	179
El protagonismo dataficado de los no humanos y la ciudadanía digital <i>Massimo Di Felice</i>	205
La relevancia de lo irrelevante. El pensamiento intempestivo de Peirce, Goffman y Borges <i>Fernando Andacht</i>	215
Los autores	241

PRESENTACION

1. EL SEMINARIO: LA PROPUESTA, SU REALIZACIÓN, SU CONTEXTO, SUS PARTICIPANTES

Este libro es resultado del Seminario “Indagación sobre Lo Contemporáneo en/desde América Latina” que se realizó de modo virtual en plena pandemia, entre los meses de agosto y noviembre de 2021. Fue organizado por nuestro Proyecto Ubacyt vigente¹ y contó con el auspicio del Instituto Gino Germani, la Maestría en Comunicación y Cultura, y la Carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

El Proyecto se propuso a través de esta iniciativa estimular la reflexión y el debate sobre una serie de cuestiones que a través de esfuerzos anteriores veníamos investigando². Lo novedoso fue que esta vez nos decidimos a invitar a intelectuales latinoamericanos que con-

1 Titulado “La mediatización en el entretejido de los vínculos sociales. Cambios en la circulación del sentido a partir de la nueva mediatización de individuos, colectivos, medios e instituciones en la sociedad contemporánea” (2018-2022). Participamos en él: Mario Carlón, Damián Fraticelli, Gastón Cingolani, Juan Pablo Sokil, Rocío Rovner, Josefina de Mattei, Noelia Manso, Federico Ignacio Fort, David Taraborelli, Andrea Sol Cialdella, Bernardo Saldaña, Cristian Gómez Blanco, Florencia Elizabeth Vega, Brenda Buczaki, Camila Pereyra.

2 Por ejemplo, en el Proyecto Ubacyt “Lo contemporáneo en las artes, los medios y la política” (2014-2017).

sideramos referentes a exponer su pensamiento sobre la dimensión del cambio que caracteriza a la época que estamos viviendo.³ Convencidos de que categorías como moderno o posmoderno se encuentran en crisis o agotadas propusimos a los expositores que cada uno desarrolle una reflexión sobre la situación en su campo de investigación. En otros términos: como el lector puede constatar en el Programa⁴ que dio origen al Seminario nuestra intención al invitar a referentes conocidos de distintas áreas de conocimiento fue compartir con ellos la pregunta acerca de la dimensión del cambio. El título del Seminario brinda una muestra de la diversidad temática y de intereses que caracterizó a la propuesta: “Manifestaciones en el arte, la cibercultura, los derechos, la mediatización, la comunicación y la industria de la felicidad”. El párrafo con el que abre la Fundamentación del Programa da un indicio de las preguntas que nos motivaron y que compartimos con los expositores:

Vivimos en una época de cambio vertiginoso, pero probablemente aún no hemos enfrentado definitivamente la pregunta por su estatuto. ¿Seguimos en la posmodernidad? ¿Hay un más allá de la posmodernidad que se extiende? ¿No tiene nombre? ¿Cómo se llama? ¿Es la contemporaneidad? ¿Podemos seguir hablando de lo contemporáneo sin precisar de qué hablamos?

El Seminario no puede pensarse sin la pandemia y, en la Argentina (aunque no solo en la Argentina), sin el confinamiento decretado en el ASPO. No únicamente porque se desarrolló en ese contexto sino porque las condiciones de incremento de la mediatización que caracterizaron a ese momento histórico estuvieron presentes cuando se escribió el Programa y se pensó el Seminario. Estas condiciones afectaron también el clima que organizadores, expositores y partici-

3 Afortunadamente, también, contó con un importante número de participantes: 564 inscriptos de dieciocho países de América Latina (335 de Argentina, 49 de México, 44 de Brasil, 37 de Colombia, 34 de Bolivia, 12 de Ecuador, 11 de Uruguay, 10 de Venezuela, 9 de Perú y 4 de Chile), de un promedio de dieciocho años, de los cuales 147 eran estudiantes y el resto Profesores e Investigadores – de arte, comunicación, ciencias sociales, etcétera (muchos estudiantes se identificaron también como investigadores). Quienes se inscribieron al Seminario lo hicieron porque deseaban acceder a la bibliografía, se identificaron con él y querían certificar su asistencia, porque no era obligatorio inscribirse para cursarlo: el acceso fue libre y gratuito. Se generó un Canal de *YouTube* a través del cual se transmitieron las conferencias por *streaming*. Aproximadamente una semana después de que fuera emitida cada conferencia fue compartida luego de un trabajo mínimo de edición. El canal actualmente funciona como un Archivo de consulta. <https://www.youtube.com/@seminariolococontemporaneo8595>

4 Puede consultarse aquí: <https://semioticaredes-carlon.com/seminario-internacional/>.

pantes vivimos durante su desarrollo. Porque la pandemia puso sobre la mesa una nueva agenda de discusión e hizo visibles temas que se estaban debatiendo pero que no estaban en el centro de la escena. Es decir, incidió en el pensamiento y aceleró el desarrollo de los acontecimientos históricos.

2. EL LIBRO

El libro que presentamos respeta la organización que tuvo el Seminario, que empezó con exposiciones sobre el “mundo del arte” y luego se ocupó de la mediatización, la política, la desinformación, la “industria de la felicidad”, la construcción contemporánea de los acontecimientos, y la expansión y los efectos del no antropocentrismo en nuestra época. Lamentablemente, por distintos motivos, no hay textos de todos los participantes. Pero se han sumado otros, como Natalia Romé y Massimo Di Felice. Todos los textos que se publican son inéditos.

El libro comienza con un texto de Armando Silva (Universidad del Externado, Colombia), “Imaginarios y arte: dos entradas a lo contemporáneo”, en el que distingue las relaciones que pueden establecerse entre ambos conceptos. Continúa con un trabajo de Florencia Garramuño (UDESA/Conicet, Argentina), “Lo contemporáneo y la inespecificidad”, en el que determina, en la pluralidad de lo contemporáneo, el lugar de la inespecificidad. Y cierra con “Arte, diseño, medios: memorias contemporáneas en América Latina” de Jorge La Ferla (Universidad del Cine, Argentina), dedicado a una serie de muestras e instalaciones en las que pusieron en juego lecturas críticas de “una región en crisis”.

Luego se abre más específicamente la reflexión sobre los medios, que va desde lo digital hasta la mediatización. En primer lugar, André Lemos (Universidad Federal de Bahía, Brasil) nos entrega “Errores en la cultura digital”, que indaga este tema en distintos niveles: como modo de producción colectiva, desde la filosofía de la técnica, atendiendo a su dimensión epistemológica y a sus manifestaciones en la actual cultura digital. A continuación, Geane Carvalho Alzamora (Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil) expone en “Verdad y creencia en la sociedad de la desinformación” por qué este último fenómeno caracteriza a nuestra contemporaneidad. Y Antônio Fausto Neto (Presidente de CISECO),⁵ nos propone en “Cómo hablan los presidentes: de la propaganda a la circulación restringida”, una historia de la mediatización de la figura presidencial en Brasil desde la era de

5 CISECO es el Centro Internacional en Semiótica y Comunicación fundado por Eliseo Verón y Antônio Fausto Neto que realizó su primer Pentálogo en 2009: <http://www.ciseco.org.br/>

los medios masivos hasta la actual entregándonos, debido a que la mediatización es un proceso global, múltiples pistas para pensar otras historias (la argentina, la mejicana, la uruguaya, la peruana, etc.). Cierra esta sección un texto de Jairo Ferreira, “Epistemologías de la mediatización. Aproximaciones a partir de encuentros entre el sur y el norte”, en el que reflexiona sobre las semejanzas y diferencias entre las producciones de las perspectivas “latinoamericana” y “nórdica” a partir de su experiencia como coordinador de cuatro Simposios Internacionales dedicados a este tema.⁶

El libro sigue con un ensayo crítico de Jorge Baños Orellana (Ecole Lacannienne de Psychanalyse), “¿La industria y la cultura de la felicidad controlan nuestras vidas?”, que muestra, ante todo, por qué la “psicología positiva” es uno de los rostros de nuestra contemporaneidad, que se expande no solo como práctica en el campo analítico sino en las universidades y la política. Y continúa con “Multiversos metafísicos, cósmicos, históricos. Notas para una repolitización de lo virtual” de Natalia Romé (Universidad de Buenos Aires), en el que se revisan discusiones actuales sobre la temporalidad imprescindibles para pensar lo contemporáneo.

A continuación se presentan los resultados de una investigación desarrollada por nuestro equipo Ubacyt, “¿El fin de la retransmisión de la historia? Hipermediatización y circulación del sentido en los acontecimientos contemporáneos”, en la que exponemos cómo circulan sentidos en una sociedad hipermediatizada en la construcción de los acontecimientos que, más allá de la posmodernidad, consideramos contemporáneos, estableciendo un análisis acerca de cómo se establecen vínculos entre la mediatización y la ocupación del espacio público e interrogándonos sobre qué valor tienen actualmente las categorías antropocéntricas para pensar periodizaciones.

Luego, en “El protagonismo datafocado de los no humanos y la ciudadanía digital”, Massimo Di Felice (Universidad de São Paulo) explica por qué nos encontramos ante el fin de una idea de mundo, que es el mundo occidental surgido en Grecia, en el que los humanos podíamos pensarnos separados por los muros de la polis de los no humanos (la naturaleza y la tecnología), y por qué debemos desarrollar nuevas formas de gobernanza en un entorno datafocado y digitalizado, en el que, por ejemplo, plantas, personas y clima nos encontramos conectados.

Finalmente, Fernando Andacht (FIC/Udelar, Uruguay), inspirándose en los pasos de Giorgio Agamben, se interroga en “La relevancia

6 Puede consultarse aquí la página del Seminario Internacional de Pesquisas em Mdiatizacao e Processos Sociais : <https://www.midiaticom.org/>

de lo irrelevante. El pensamiento intempestivo de Peirce, Goffman y Borges” sobre los orígenes discursivos de la contemporaneidad. En su análisis y recorrido lo contemporáneo se revela como un proceso ni esencialista ni diádico, en pleno desarrollo.

3. PREGUNTAS, RESPUESTAS Y NUEVAS PREGUNTAS

Quizás una de las cuestiones más interesantes de este libro es que el lector encontrará en él muchas respuestas, pero, también, como no podía ser de otro modo –aunque no era tan obvio cuando realizamos nuestra convocatoria– nuevas preguntas. Algunas surgieron en el desarrollo del Seminario, producto de la profundización de las discusiones. Y otras de los intereses específicos, propios y múltiples de los expositores. Por lo tanto, este libro que consideramos imprescindible porque trata cuestiones “de fondo” que habitualmente no se discuten en los ámbitos disciplinarios en América Latina debido a que las lógicas que imperan en la universidad en los países periféricos responden a necesidades de otro tipo es, por supuesto, resultado no solo de nuestros interrogantes sino, también, del involucramiento de los autores, con quienes nos encontramos infinitamente agradecidos.

Mario Carlón
Director Proyecto Ubacyt

Damián Fraticelli | Gastón Cingolani | Juan Pablo Sokil
Investigadores formados

Rocío Rovner | Josefina de Mattei | Noelia Manso |
Federico Ignacio Fort | David Taraborelli | Andrea Sol Cialdella
Investigadores en formación

Bernando Saldaña | Cristian Gómez Blanco | Florencia Elizabeth
Vega | Brenda Buczaki | Camila Pereyra
Estudiantes

AGRADECIMIENTOS

El proyecto Ubacyt y el Seminario Lo Contemporáneo agradecen especialmente a Martín Unzué (Director IIGG), a Natalia Romé (Directora de la Maestría en Comunicación y Cultura) y a Larisa Kejval (Directora de la Carrera de Ciencias de la Comunicación) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires por el involucramiento personal y el apoyo institucional que nos brindaron para que el Seminario se pudiera llevar a cabo.

Reconocen también a Lucrecia Escudero Chauvel (EHESS) y Guillermo Olivera (Universidad de Stirling), Mariela Yeregui (UNTREF), Mario Guzmán (Hanson Robotics), Ana Longoni (IIGG/UBA), Emilio Bernini (UBA), Roberto Igarza (UNR), Carlos A. Scolari (Universidad Pompeu Fabra) y a Isidoro Cheresky (Universidad de Buenos Aires), que participaron como expositores.

No se olvida de Graciela Ferras (IIGG), Gastón Amén (UDELAR), Eduardo Ruedell (UFSM) y Gastón Cingolani (UNA), que colaboraron en la presentación de los expositores y coordinaron las sesiones en las que se presentaron.

Brinda un súper agradecimiento a Natalia Marcos (diseñadora, responsable de la imagen del Seminario) y a Eva Mosso (editora del texto), encargadas de los méritos visuales y escriturales de este volumen.

Y extiende un cálido abrazo a todos los que en mañanas de viernes pandémicos asistieron a esta aventura intelectual con entusiasmo, nos acompañaron y nos alentaron con sus mensajes y su energía, ayudándonos a que el Seminario fuera mucho más de que lo que imaginamos.

Armando Silva

IMAGINARIOS Y ARTE: DOS ENTRADAS A LO CONTEMPORÁNEO

PRESENTACIÓN

¿Cómo y en qué momento nació el concepto del imaginario urbano, y qué relaciones se pueden establecer entre este y el arte contemporáneo? En primer lugar, debemos asumir que se trata de dos criterios propios de la contemporaneidad que se entrecruzan e interactúan, incluso prestándose herramientas que pueden haber nacido en uno u otro, pero que, también, es preciso admitirlo, entre ellos existen diferencias determinantes que no permiten su equivalencia. Partiendo de este postulado, en el presente ensayo exploratorio propongo asumir en tres apartes los siguientes interrogantes y criterios que justifican su razón de ser: ¿qué son los imaginarios respecto de lo urbano?, ¿qué es el arte contemporáneo, según se delinea en esta perspectiva? y ¿cuáles son los puntos en los que interactúan y se diferencian? Se trata, pues, de un escrito que esboza y viaja por entre estos dos campos para, desde sus periferias, y como respuesta central del seminario que dio origen al escrito, relevar y poner de presente qué es la contemporaneidad.

1. ¿QUÉ SON LOS IMAGINARIOS?

Para responder el interrogante remito a mi libro *Imaginarios, el asombro social*, en el que sostengo que, desde una dimensión estética, aquello que denominamos imaginario posee la condición social de “producir asombro” (Silva, 2015). De ese modo, a la sazón, ubico la producción de imaginarios allí donde se hace dominante una condición estética, pero no como arte sino dentro del proceso de las inte-

racciones sociales que, como hecho afectivo, se desarrolla de modo grupal y, entonces, a manera de interacción de sentimientos.¹ Lo grupal implica lo del común, significa la interacción entre otros cercanos, el “nos-otros” que subrayaba Jean Luc Nancy (2008), es decir, yo y los otros. Se trata de las fuerzas psicológicas de una colectividad, en buena parte emancipadas en su percepción de juicios lógicos comprobables o argumentables que, en tanto toman forma en su circulación social, permiten apreciar cómo se hace dominante una sensación de asombro respecto de la referencialidad al objeto que las desata. De modo específico, mientras en el arte los imaginarios están libres de representar una convivencia social así la obra incluya unos contenidos políticos explícitos, como ocurre en las obras o *performances* del arte público, realizadas o puestas en escena para que los ciudadanos actúen, en los imaginarios urbanos lo estético forma parte del cuerpo vivencial de cada sujeto de la colectividad: son verdades asimiladas como parte de una existencia y, por tanto, se reacciona ante ellos como se hace dentro de una condición de identidad. Es el modo como, desde el sujeto, las palabras o las imágenes constituyen las categorías imaginarias, se vuelven acción y se transforman en programas de vida urbana, que es precisamente de lo que nos ocupamos sus estudiosos. Por ello cabe esta descripción de su objeto: los imaginarios estudian los programas sociales donde la manifestación estética se hace dominante como un modo de percibir y actuar una colectividad. Entonces, partiendo de esa perspectiva, buscamos entender de qué materia están hechos los imaginarios, lo que hace necesario encontrar una justificación desde el sentido estético, que asumimos como su parte constitutiva de la percepción social.

Pongo de relieve tres nociones centrales que me sirven para ofrecer una caracterización de los imaginarios urbanos: la ciudad imaginada, el urbanismo ciudadano y las fantasmagorías ciudadanas.

LAS CIUDADES IMAGINADAS

En la primera edición de *Imaginarios urbanos* (1992) creé el término como denominación y categoría, con lo cual se sentaron las bases para la construcción de un nuevo campo de estudios que hoy es muy amplio y está soportado por varios y juiciosos autores desde múltiples disciplinas y espacios. En realidad, y para mi fortuna, el término “imaginario urbano” ha tenido una fecunda aceptación y hoy vemos que es reconocido en las bases de datos de plataformas como Acade-

1 Parto de algunas reflexiones que expuse en mi ensayo “Imaginaries in Contemporary Aesthetics” (2017), que luego continué en mi escrito “Arte y ciudades imaginadas” (2019).

mia y Google, y en otras diversas redes, además de que lo recogen infinidad de tesis, como lo demuestra Google Académico que las agrupa en esa categoría: imaginarios urbanos. A partir de los criterios que introduje para definirlos, hago lo propio con la *ciudad imaginada* que explico de este modo:

Las ciudades imaginadas son las mismas en las que vivimos todos los días². Para los propósitos de este escrito, sin embargo, enfatizo una cualidad particular: se trata de las ciudades mismas en cuanto son construidas colectivamente por sus ciudadanos, desatadas por sus deseos, sentimientos y memorias y que siguen nuestra metodología. Al estudiarlas, las ciudades imaginadas serán el resultado de proyectos de investigación, bajo el propósito de definir la percepción social del uso y la experiencia de la ciudad, y de evocar los deseos de los ciudadanos hacia una forma de urbanismo conducido y permitido por ellos mismos (Silva, 1992).

Como he anotado en distintas publicaciones (Silva, 2014, 2015, 2019), las ciudades imaginadas nacen y se nutren de la representación y los juicios estéticos de los ciudadanos, de forma que lo sensorial y las distintas sensibilidades operan en su percepción creando nuevas formas de construir espacio público a partir de la imagen de la ciudad y su urbanismo; por ejemplo, un olor imaginado por la colectividad pasa a ser parte del espacio público mientras duran sus efectos³. Incluso podemos ser más específicos: las ciudades imaginadas no son estudios sobre la ciudad, sino más bien sobre el urbanismo de los ciudadanos que determinan cómo la perciben. Debo aclarar que cuando hablo de “imaginación” no me refiero a una (mera) fantasía que podría considerarse de simple exaltación, o que pertenece solo al arte, o a la creación de quimeras como decoración o ficción embellecida. Esa sería la diferencia que subrayo en mi enfoque: la sustancia de la ciudad imaginada está en los ciudadanos porque son ellos quienes llenan su materialidad, la cual está presente en sus sentidos y sentimientos en permanente transformación.

Como paradigma cognitivo la ciudad imaginada aparece en la historia del urbanismo a partir de una circunstancia particular: cuando fue posible distinguir entre la ciudad y lo urbano (entre otros, M.

2 Al respecto, Dean MacCannell (2008) compara las ciudades invisibles de Ítalo Calvino, la ciudad de Disney y mis ciudades imaginadas, llegando a concluir que las únicas que refieren a la realidad referencial son las imaginadas.

3 En mi libro *Imaginarios, el asombro social* (2015) refiero el olor imaginado en la Calle Hidalgo de Ciudad de México que hacía taparse las narices a quienes recibían los efectos de ese imaginario colectivo.

Davis 2001 y Dean MacCannel, 2012) a través de las “ciudades largue-ro” que dieron lugar al llamado “urbanismo sin ciudad” ya que corresponden a ciudadelas, urbanizaciones o suburbios, en fin, cuando el ser urbano excede los límites de la ciudad física. La nueva urbanidad pasó a ser tanto una condición de la civilización contemporánea como una referencia en cuanto a vivir en una urbe donde toman forma sus modos de ser ciudadanos.

EL URBANISMO CIUDADANO

La ciudad imaginada vino a construir de suyo propio el paradigma del *urbanismo ciudadano* (categoría que propuse en 1992 para distinguirlo del arquitectónico) creado por los ciudadanos, por sus pensamientos y sus percepciones colectivas y, en consecuencia, por sus acciones. Se trata de una filosofía de la percepción, como pedía Merleau-Ponty (1945), con otras particularidades.

En mi orientación el urbanismo ciudadano sirve de fundamento para construir una dimensión subjetiva emparentada con la imagen y el arte, asumida para responder a sentidos filosóficos de la formación del pensamiento y de las ciencias sociales, y no delimitada por una experiencia del arte. Las técnicas de investigación utilizadas por las disciplinas tradicionales, y cuyos paradigmas son claros en ciencias sociales como la sociología o la antropología, no son propiamente aplicables a mi enfoque, ya que sus objetivos y epistemologías son distintos, en especial, debido a un principio cognitivo y lógico de estas investigaciones: los estudios de los imaginarios urbanos no buscan la verdad en sus resultados, sino que quieren entender o captar la percepción del mundo y, por ello, no aspiran a constituirse en estudios científicos, si bien usan –y con estricto rigor– técnicas de las ciencias, como las estadísticas o los análisis semióticos de las imágenes y los discursos.

Al no tener como objetivo la realidad en sí sino la percepción de los ciudadanos sobre sus realidades se comprende que, como se verá, no es la ciudad física sino la imaginada la que se busca. Este reconocimiento me ha conducido a una postura aún más expresiva desde la subjetividad ciudadana: la ciudad imaginada precede a la ciudad física, pues desde ella se valora y se decide el uso de la urbe material. De allí que, al ser una teoría de la expresión de los sentimientos sociales, los estados de las emociones, es decir, las inquietudes, los miedos o las esperanzas, constituyen el sustento para ver y vivir la ciudad física. Si percibimos a través de un sentimiento como el miedo, en cuanto imaginario dominante para una urbe en un momento dado, ese acontecer cruzará y afectará todas las percepciones de la ciudad, así en la realidad referencial los indicadores objetivos de peligro sean muy bajos

o casi inexistentes. Una ciudad como Santiago de Chile, con índices claros de seguridad (que en 2008 era de menos de 2 asesinatos por 100.000 habitantes), más bien comparables a los de las ciudades europeas, en nuestro croquis de percepción comparativa del mismo año tenía una escala de temores equivalente a la de las urbes reconocidas por su malestar social, como Caracas, que entonces ya proyectaba 110 crímenes cada 100.000 habitantes.

Entonces, como soporte a una aproximación subjetiva a su objeto, los estudios sobre imaginarios urbanos han de recurrir a algunas disciplinas académicas, entre las cuales vale destacar el psicoanálisis, por ser un campo profundo de reflexión sobre el deseo y sus represiones, la lógica y la semiótica contemporáneas del pensamiento triádico, con su requerimiento de una interpretación de los fenómenos reales como representaciones de la mente humana; la comunicación, ya que se trata de estudios que conciben la ciudad como narración colectiva; los nuevos estudios visuales que plantean otras formas de pensamiento sobre la lógica estética, y, por supuesto, el arte y la literatura, ya que la historia del pensamiento ha demostrado cuán fácilmente una ciudad real convertida en ficción por un creador puede traducirse de nuevo en su imagen real.

EL FANTASMA URBANO Y LA LÓGICA INCONSISTENTE

En mi artículo “Imaginarios urbanos: pautas metodológicas para hacer una ciudad imaginada” (Silva, 2022) sostengo que:

En la perspectiva de estos estudios para abordar lo urbano desde los ciudadanos impera el orden imaginario. Siempre que un “fantasma” ronda por la ciudad hay un orden fantasmioso que marca un comportamiento o una reacción ciudadana. Estos fantasmas se rotan, se transforman y viven el proceso de urbanización, de suerte que los lugares del imaginario son múltiples, tan amplios y variados como la imaginación misma. Lo imaginario se impone inicialmente como un conjunto de imágenes y de signos, de objetos de pensamiento, cuyo alcance, coherencia y eficacia puede variar, y cuyos límites se redefinen sin cesar. Para tratar de acotar el término me refiero a la “pregnancia simbólica del lenguaje” que reúne las otras dos dimensiones que traté desde mis trabajos iniciales (Silva, 1992): lo imaginario como inscripción psíquica y en la perspectiva de una lógica inconsistente y lo imaginario en cuanto construcción social de la realidad.

A la salida de una estación de metro en Ciudad de México los usuarios marcan con su dedo índice sobre un mapa de la ciudad las rutas que van a tomar (foto 1), por lo que ya no se trata de un mapa, sino que se ha convertido en un croquis ciudadano de ramificaciones, se ha hecho

Foto 1. Grupo imaginarios urbanos, México, 2008.

Foto 2. Bruno Giovanneti, San Pablo, Brasil, 2010.



literalmente un “hueco” respecto del mapa original. Los recorridos que podemos desprender de su lectura son los que llamamos la “presencia fantasmal” y, por tanto, los imaginarios no usan los mapas, las líneas corridas que marcan fronteras y límites, sino los croquis, las líneas punteadas, para captar percepciones que señalan guías por la urbe física; en la foto 2 se puede ver que el fotógrafo Bruno Giovannetti captó en una calle de San Pablo esas sombras de la realidad que llamamos el fantasma urbano.

En mi ensayo “Arte y ciudades imaginadas” (2019) expresé algunos de mis argumentos para la comprensión de esta lógica inconsistente a partir de la estética, en especial esa ambivalencia semiótica de la homofonía reveladora entre inconsciente e inconsistente. De modo que la base estética de los imaginarios conllevaría que se nos ha abierto el camino para examinar algo que puede ser una especie de condición estética, como la llaman algunos poskantianos, o sea que la estética, digamos, se “mundaniza”, no pertenece exclusivamente al arte y cada vez anida más en sus exteriores, en las interacciones sociales. Entonces, y esto es lo magnífico de esta conquista, existirán objetos que en un lugar desarrollen funciones estéticas y en otros no. El simple árbol de Navidad, por ejemplo, en realidad en su materia física es un pino que se transforma y se encarna como un objeto de la Navidad, dotándose de una nueva percepción estética, y, una vez que acaba la fiesta navideña, se transforma de nuevo, ahora en un chamizo, quizá sólo útil para la basura. O sea que la estética no está en el árbol, como se pensaría en una estética de lo virtuoso y la forma externa, sino en los sujetos que lo viven (estética navideña) y dentro de unos lugares, en una fecha y en unas situaciones concretas. De ese modo, la estética, como lo explicará Jean Mukarovsky, cumple “su propiedad fundamental de aislar el objeto” (1978: 45); en la foto 3 se aprecia un joven en Buenos Aires que llena de estética su cuerpo tatuado: lo encarna.

En la contemporaneidad la estética ya no será más lo bello como armonía, pues el arte mismo ha evolucionado hasta hacer uso de lo feo, lo monstruoso y lo desafiante, lo intrínseco de una obra. ¿Cómo interpretar, por ejemplo, la obra de Piero Manzoni *Mierda de artista* (1961), si no es por la provocación?, ¿por el desafío y la referencia a lo feo y el asco? O, ¿cómo ver la estética del cineasta Pedro Almodóvar de chicas torcidas con rostros cubistas? ¿O la de algunos estilos urbanos luciendo cuerpos tatuados o peinados estrambóticos con crestas tipo punk? Para decir, entonces, que el valor estético da origen a lo que enseguida llamaré “proceso de encarnación estética de un objeto” y, por tanto, fuente de imaginarios. De este modo el signo se libera de lo que representa referencialmente y pasa a generar otra representación. Signos que no serán traducibles en un determinado sentido

lingüístico-verbal con un código preciso “pero no por misteriosos, sino simplemente porque pertenecen a un área no homogénea al de la significación verbal”, remataría Garroni (1981: 74). Si miramos con profundidad psíquica la fantasía que sostiene la estética, será el soporte de la realidad. La brecha que separa la belleza de la fealdad es la

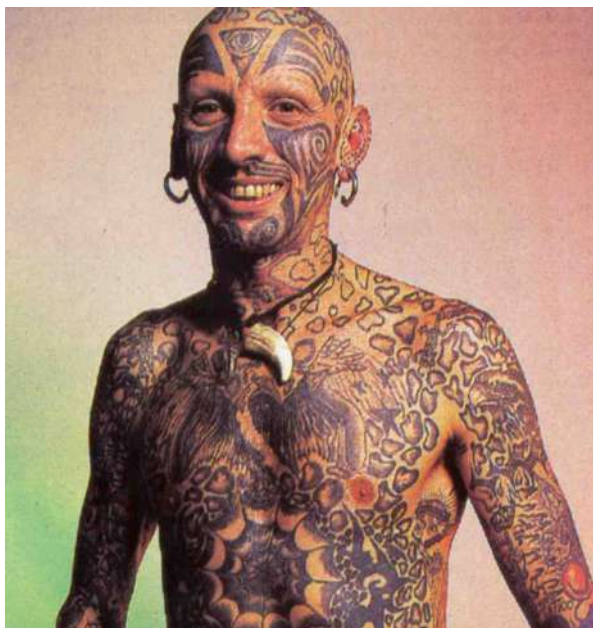


Foto 3. Liliana Alburquerque, del libro *Buenos Aires imaginando*, 2010.

misma que separa la realidad de lo real (dice Slavoj Žižek), la realidad es el mínimo de idealización requerida por el sujeto para poder sobrellevar el horror de la lo real (2021: 30).

2. ARTE CONTEMPORÁNEO

Esas interacciones que describo entre arte e imaginarios se amplían y consolidan en el llamado arte contemporáneo. Precisamente el hecho de darse en las tendencias contemporáneas dominantes una confusión entre arte y vida social estetizada⁴ condujo al observador y crítico Arthur Danto a decir en su momento que la diferencia entre una caja de jabón Brillo, como percepción social, y una obra de arte consiste en que la caja de jabón lleva incluida una teoría del arte: “La caja de jabón

4 Como sostuve en mi ensayo “Circulación de los sentidos estéticos contemporáneos” (2017).

Brillo (de Warhol) no hubiera podido ser obra de arte hace cincuenta años” (2005). El arte en estas condiciones se des-define, o sea, pierde su definición y se “des-estetiza”, es decir, pierde su componente estético de placer y belleza. Ya no se puede definir de ese modo, y lo que se presenta aún como arte no pretende producir experiencias estéticas en el sentido de la experiencia tradicionalmente consagrada de la belleza, lo sublime y la invención. Es así, también, como otro crítico, Yves Michaud, afirma, refiriéndose a una fuerte tendencia del arte contemporáneo: “Son las actitudes (los gestos, las acciones) las que hacen arte y pronto solamente estética: son las actitudes las que hacen experiencia sensitiva” (2009: 139). Si observamos el entorno, la belleza está en todas partes, mientras el arte casi en ninguna; puede ser más bien invisible pues se trata, las más de las veces, no de producir un objeto, como en las bellas artes (una pintura, un filme, una escultura...) sino de hacer significar de otro modo lo que ya existe. O también se puede decir que para el artista de hoy se hizo necesario “ensayar una visión del arte expandida en tantas zonas de la vida social sin obligarlos a representar ‘estrategias de distinción’” (García-Canclini, 2010: 24). Y esa es, en corto, la paradoja contemporánea a la cual apuntan los estudios de imaginarios urbanos: mientras la estética triunfa hasta en los objetos más inesperados, los ritos funerales o el turismo extremo de cercanía con la muerte, el arte se va apartando de las obras objetuales o bellas para ejercerse mejor en *performances*, intervenciones sobre objetos ya existentes, o proyectos donde lo que vale es el proceso y no la obra. Boris Groys es todavía más agudo definiendo la contemporaneidad desde la instalación:

La instalación es un lugar de apertura, de revelación y de ocultamiento, precisamente porque sitúa dentro de su espacio finito imágenes y objetos que también circulan en el espacio exterior (y de ese modo se abre al exterior) [...] Es por eso que la instalación consigue manifestar abiertamente el conflicto entre la presencia de imágenes y objetos dentro del horizonte finito de nuestra propia experiencia y su circulación invisible, virtual, “ausente” en el espacio exterior a ese horizonte, un conflicto que define la práctica cultural contemporánea (2008).

La conclusión es significativa para nuestros propósitos de traer paradigmas del arte a las disciplinas sociales que se ocupan del estudio de los imaginarios: mientras el arte moderno estuvo trabajando en el nivel de las formas individuales, el arte contemporáneo está trabajando en el nivel del contexto, del marco, del fondo de la nueva interpretación teórica. “La pintura como una obra de arte no es el hecho de que haya sido producida por un artista, sino el de haber sido seleccionada por un (otro) artista y presentada como algo escogido. No es el productor sino el que la nombra” (Groys, 2008) el nuevo creador.

Este ejercicio de nombrar y renombrar lo que ya está –o incluso lo que no existe, ver la Guía de la 31ª Bienal de São Paulo (Fundação Bienal de São Paulo, 2014)– le da al artista creador una nueva potestad semiótica de la cual carecía en el pasado. Y, claro, se puede uno preguntar si de este modo el artista ha perdido una capacidad creativa o si, por el contrario, como bien parece, ha ganado otra de mezclar y revolver como un editor o, aún más explícito, como un interventor los imaginarios urbanos de una urbe o una comunidad: la calle misma



Foto 4. Bruno Giovanneti, 2012, San Pablo.

se ha ido transformando en lo que eran los linderos del arte (foto 4) hasta el punto de que hoy existen más de veinte géneros, y ya no son solo los tutelares, tal cual el grafiti contestatario o el arte de galería (Silva, 2014).

En consecuencia, desde los primeros años del nuevo milenio aparecen obras que hablan de proyectos, de estéticas relacionales, de ecologías culturales, de emergencias estéticas, de procesos sociales, todos ellos vistos como grandes obras, según la sensación... de algún teórico, curador o artista (ver Érick, 2011). Las personas –y esto es lo que destaco– por fuera del arte generan formas colectivas de subjetividad, no solo a partir de determinadas demandas, sino también en torno a ciertas *formas* de expresarse.⁵ ¿Acaso esta dimensión estética de la participación ciudadana podría ser considerada como un aspecto de la cultura, o es, de manera un tanto más radical, un medio circunstancialmente adecuado para comunicar los “contenidos” de determinadas demandas afectivas? A esto último corresponde el sentido estético del enfoque de los imaginarios donde, desde las demandas de sus deseos comunes, los ciudadanos cometen hechos políticos produciendo imágenes y formas estéticas que pueden desafiar los poderes instituidos⁶. Giorgio Agamben lo expresaba al hablar de las sensaciones: “Los colores y los sonidos pueden mucho como representaciones y signos, pero poco como simples objetos de los sentidos” (2015: 32). El ser humano es modificado por los sentidos, tanto los del lenguaje como los de las sensaciones. Un saber que se sabe, la ciencia en su significado moderno, y el saber que no se sabe, las artes o los imaginarios; un saber semántico, dice Agamben, que puede dar razón y uno semiótico que solo se puede reconocer. Pero a este último yo prefiero llamarlo estética, un saber que no se sabe.

Así, entonces, la función de las figuraciones percibidas en imágenes en la vida social no es solo instituir distinciones, sino también introducir valores y, por tanto, modelar conductas. Y, como lo expresan Luckmann y Baczko (1984: 30), los imaginarios “forman un campo figurativo donde se articulan las imágenes, las ideas y las acciones”, pero para los imaginarios urbanos, en el sentido de liberar saberes y pensamientos desde las expresiones, se produce también otra cosa, a la par con lo que señala Rancière, en la medida que se trata de “una comunidad emancipada [...] una comunidad de narradores y traduc-

5 Ver mi texto *Atmósferas ciudadanas* (Silva, 2013), donde me ocupo de una estética social como un conjunto de nichos estéticos amarrados a experiencias del grafiti y del arte público.

6 En un estudio en proceso sobre imaginarios urbanos en la ciudad vacía de la pandemia (Silva, 2022) recreo la creatividad ciudadana.

tores” (2010: 28). Las palabras no son solo palabras, y los ciudadanos no son solo eso, sino emancipadores en el mundo, y proyectarse hacia allá es una estrategia del pensamiento social. Es en ese entronque que veo la profunda relación entre imaginarios y arte, y entre imaginarios y política pública.

VACÍO DE LA REPRESENTACIÓN

La revista *DeSignis*, de la Asociación Internacional de Semiótica, publicará (2023) mi idea central para responder a una fuerte tendencia del arte contemporáneo, el vacío en la representación, y quiero acá retomar algunos de mis criterios y trabajar uno de los ejemplos que allí testimonio.

El punto de partida es marcar una línea de pensamiento que ha venido tomando forma desde inicios del siglo XX, que irrumpe contra el logocentrismo e introduce nuevos objetos, como el cuerpo, la visualidad, lo inconsciente, además de otredades y alternancias que avanzan en una tendencia de la teoría del arte sobre bases que no son propias de la historia del arte y que más bien toman como referencia paradigmas filosóficos. Lo dicho se puede explicitar a partir de un eje que se sostiene en el cuestionamiento de la verdad como unidad cognitiva, la cual adquiere entidad, en especial, en una línea reflexiva que va de Nietzsche a Derrida, quienes a su vez desarrollaron de distintos modos juicios no sistemáticos, abordando ellos mismos el arte, la literatura o la escritura como nuevos objetos del discurrir filosófico.

El vacío de una exposición sin obras, que muestro enseguida, quizá para hacer valer más el contexto arquitectónico en la percepción, o para sumirnos en las incertezas de cualquier orden, nos conduce a un abordaje entre representación y ausencia, conflictuando así la vieja cuestión de indagación sobre lenguaje, arte y pensamiento, ahora con nuevos fundamentos filosóficos. Gilles Deleuze es uno de los autores que confrontó directamente el estatuto de la representación y habló del arte para escapar de lo logocéntrico y lo antropocéntrico de la tradición occidental, resaltando en su práctica el “coraje de la experimentación”. Paolo Vignolo puso de presente el desvío de Deleuze (2011: 7): “Qué es el arte, se transforma en qué hace el arte y qué le hace a la filosofía”. El arte piensa, pero no con conceptos: lo hace “por afectos y percepción al articular materiales y sensaciones”. Tal afirmación deleuziana puede ser cierta, mas no del todo en la línea del arte contemporáneo que iré detallando con ejemplos, donde más bien se piensa racionalmente y se hace pensar con otras estrategias de la sensorialidad.

CURADURÍAS DEL VACÍO Y OBRAS EN LAS FISURAS

En la Bienal 28^a de San Pablo (2008), curada por Ivo Mesquita y Ana Paula Cohen, el segundo piso del edificio del Parque Ibirapuera, su sede, se dejó todo en blanco y sin obras. Se llegaba allí literalmente a no ver nada, solo sus muros incoloros, una “Bienal del Vacío”. Sus mismos curadores ya habían informado que la propuesta para esta versión era “la nada”, pero la nada, la no representación, trae consigo algo más inquietante que se puede examinar entre las variaciones de esta nueva filosofía de la incerteza. Encuentro cuatro posibles remisiones: i) llenar el vacío con otras representaciones que emerjan por la provocación; ii) que al no haber nada expuesto aparezca en su reemplazo el mismo lugar de la exhibición, o sea, mostrar el contenedor por el contenido; iii) que se relacione con un real imposible de representar con estrategias de vaciamiento de los objetos, y iv) que el arte se conecte con una mayor espiritualidad, a semejanza de las religiones o incluso del psicoanálisis (Allouch: 70). Se abre así una puerta para otros protagonistas que hacen presencia en los vacíos: duelos, memorias, fantasmas, olvidos o sombras.

La noche de apertura (26 de octubre del 2008) varios jóvenes tomaron los espacios desocupados y grafitearon sus muros llenándolos de extrañas figuras, hasta que fueron desalojados por un pelotón de seguridad y por policías armados. En la foto 5 se puede apreciar la acción de dos guardias sometiendo a uno de los grafiteros (al fondo resaltan las figuras que habían hecho), lo cual introduce la perplejidad de que sea la policía la que venga a ocupar y llenar el espacio del arte.



Foto 5. Helcio Magalhaes, San Pablo, 2008.

El Pabellón Ciccilio Matarazzo, uno de los edificios más reconocidos y emblemáticos del arquitecto Oscar Niemeyer, se tornó, paradójicamente, en el *objeto expuesto* que se puede ver y disfrutar desde sus grandes ventanales rodeado de vegetación, niños jugando en el parque (exterior), lo que hace que este predio actúe como una burbuja ante el tráfico que circula por una de las grandes urbes del planeta. ¿Se trataría entonces de enunciar una nada del arte para hacer ver y sentir el edificio y desde allí la ciudad actuando como la *verdadera exhibición* vista desde una ventana, literalmente, o sea, ver la ciudad infernal llena de ruidos desde la belleza apacible del predio? Una de las posibilidades de esta encarnación desplazada.

3. RELACIONES ENTRE IMAGINARIOS Y ARTE

Si aceptamos que los imaginarios están hechos de estética, debemos subrayar que en esa dimensión caben tanto lo cognitivo como lo afectivo y, por tanto, una visión imaginaria lo es desde los sentimientos. No se parte del conocer en sí, sino desde la percepción que dije antes y ahora subrayo: el conocer donde priman los afectos. Por ello existen ciertos sentimientos en la vida social que construyen imaginarios dominantes, como los miedos, las venganzas, las ilusiones, los odios, o los anhelos futuros o, hablando en el espacio, los sitios de fronteras nacionales, todas ellas situaciones en las que están más comprometidos los afectos y por tanto hay una mayor producción imaginaria. De todas esas emociones quizá sea el miedo el sentimiento de mayor consistencia de arraistre en el urbanismo cultural contemporáneo (como quedó evidenciado durante la pandemia del COVID-19):⁷ los miedos en la ciudad, como residuo de otros sentimientos que conducen a actuar. Si miramos sus modos de actuar quizá se pueda entender mejor la mecánica desencadenante de un imaginario que domina en un momento la percepción social.

He planteado (2015) los imaginarios como una “encarnación de sentimientos”, y esta operación cognitiva ocurrirá en tres situaciones como circunstancias del pensamiento social: cuando domina lo imaginado sobre lo real; cuando domina lo real sobre lo imaginado o cuando se da una relación de equivalencia entre lo imaginado y lo real. La primera, que quiero destacar en esta breve nota por darse en ella el dominio mayor de lo imaginado, ocurre cuando un hecho, un objeto o un relato no existen en la realidad empírica comprobable, pero una colectividad los imagina y los vive como realmente existentes, lo que ocasiona una gestualidad ciudadana. Caben acá las situaciones más

7 Al respecto, ver mi próximo libro *Una novela sin ficción: 471 días con el virus* (2022).

evocativas y más alejadas de la realización empírica y, por tanto, es la situación de mayor capacidad detonante del fantasma urbano. Algo de ello se puede ver en las siguientes imágenes, apenas como ejemplos.



Foto 6. Armando Silva, Buenos Aires, 2012.



Foto 7. María Adelaida López Restrepo, Bogotá, 2010.

En la foto 6 se puede percibir el desgarrón imaginario que intenta el publicista al querer decirnos, casi en un susurro, lo que puede pasar adentro, en esos apartamentos, con la bella modelo incrustada literalmente en la vivienda, en un capítulo que bien podría denominarse “Sexo y arquitectura”. Lo objetual y funcional de la arquitectura en la Avenida 9 Julio de Buenos Aires es, digamos, intervenido por una encarnación erótica y se produce una nueva imagen de percepción social del entorno físico.

La fotógrafa María Adelaida López Restrepo “hace creer” que las grúas de una construcción en Bogotá son pozos de petróleo (foto 7), generando una visión desde un vacío, y agregando un valor crítico a la explotación de la naturaleza. En la foto 8 se capta un momento de secretos quehaceres urbanos, una chica que se oculta (vacío)



Foto 8. Hanni Uesslerer, Bogotá, 2019.

para maquillarse en un sitio de circulación pública, un baño, según Hanni Uessler.

Para concluir diría que la relación entre imaginarios y arte se puede evidenciar en la invitación que me hiciera la Bienal de Viena 2021 y el hecho de que la misma convocatoria tuvo como base mis propias teorías de los imaginarios urbanos, lo que se repetirá en la Bienal de Shenzhen, China.

IMAGINARIOS EN DOS BIENALES DE ARTE CONTEMPORÁNEO

Con el lema “Planet Love. Bienal de Viena para el cambio”, la bienal 2021 convocó a artistas y especialistas en torno al cuidado del mundo, con el fin de “utilizar los recursos de la tierra con consideración en lugar de maximizar su explotación”. El equipo curatorial lo expresó de este modo:

Con una combinación de arte, arquitectura y diseño busca hacer posible una nueva mirada del mundo, con la conciencia de que la creatividad puede mejorarlo en un momento crítico que ha puesto en jaque la vida por el cambio climático, la COVID-19 y en el que las políticas económicas y urbanísticas han tenido gran responsabilidad en la situación compleja actual (Vienna Biennale, 2021).

Y continúa:

A partir de los estudios realizados por Armando Silva y sus equipos en varias ciudades la Bienal propone el concepto de *Care City* que, lejos de poner su esperanza en lo digital la busca en la solidaridad, en relaciones humanas y tejidos sociales que han mostrado su valor en las urbes latinoamericanas –distintas y distantes de las formas de las ciudades europeas y norteamericanas– y que cuestionan también las relaciones económicas. Silva está muy unido al arte popular, a la cultura de la calle, a los grafitis, a las cosas que están transformando de verdad las ciudades, y creando –no solo registrando– un imaginario nuevo a través de los ciudadanos. Traducir ese imaginario en proyectos concretos es, obviamente, un reto grande (Vienna Biennale, 2021).

Del otro lado, la Bienal de Shenzhen, en China, propone en cada ocasión un nuevo dilema sobre el acaecer mundial del urbanismo y sus interacciones con el arte público. La propuesta de la Bienal de Viena 2021, acogida por Shenzhen, y en la que sus curadores, Hubert Klumpner y Christopher Thun-Hohenstein, propusieron mi propio enfoque de los imaginarios, estará presente con la curaduría de Melanie Fessel quien, honrándonos, dedicó el título a *Urban Imaginaries Exhibition*. En esta Bienal, entonces, van a circular varias imágenes de nuestros archivos urbanos internacionales, en colaboración con Urban Think

Tank Next y la ETH Zurich, sobre los modos en que los ciudadanos construyen ciudad desde sus pensamientos y percepciones, para poner el urbanismo al revés: no verlo desde la arquitectura sino desde los ciudadanos, el “urbanismo ciudadano”, donde se alojan sus miedos, sus penas y sus esperanzas como semillas de cambio para imaginar nuevas formas de urbanizar más allá de las ciudades, en medio de una de las mayores crisis para el futuro de la humanidad.

En un último ejemplo registro la obra-video de Carolina Caycedo: *Patrón Mono: Ríos Libres, Pueblos Vivos*, proyectada en noventa vallas de Times Square durante septiembre de 2022, en la que se “imagina las masas de agua como seres vivos que nos invitan a re-evaluar nuestra relación con el medio ambiente”. Esta obra de arte público se muestra en la misma perspectiva de los imaginarios de Viena, cuidar el planeta, y está expuesta en la mejor galería posible, la calle 42 de Nueva York.⁸

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio (2015). *Gusto*. Adriana Hidalgo.
- Alliez, Érick *et al.* (2011). *Aesthetics and Contemporary Art*. Sternberg Press.
- Allouch, Jean (2013). *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. El Cuenco de Plata.
- Caycedo, Carolina (5 de octubre de 2018). *Patrón Mono: Ríos Libres, Pueblos Vivos Patrón Mono: Ríos Libres, Pueblos Vivos* [Video]. <https://vimeo.com/293617407>.
- Danto, Arthur (2005). *El abuso de la belleza*. Paidós.
- Fundação Bienal de São Paulo (2014). *Guia 31ª Bienal De São Paulo: Como Procurar Coisas Que Nao Existem*. Bienal de São Paulo.
- García-Canclini, Néstor (2010). *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. Katz Editores.
- Garroni, Emilio (1986). *Senso e paradosso*. Laterza.
- Groys, Boris (2008). The Topology of Contemporary Art. En Okuwi Enwezor, Nancy Condee y Terry Smith (eds.), *Antinomies of Art and Culture: Modernity, Postmodernity, Contemporaneity*. Duke University Press.
- Instituto De Visión (1 de septiembre de 2022). Estamos emocionadas de anunciar que a lo largo de septiembre el video “Patrón Mono: Ríos Libres, Pueblos Vivos” de Carolina Caycedo. [Video adjunto.] [Publicación de estado.] Facebook. <https://www.facebook.com/watch/?v=742942833467292>

8 El video puede verse en la página de Vimeo Carolina Caycedo (2018) y en el Facebook de Instituto De Visión (2022).

- MacCannel, Dean (2008). *Imagination Versus Imaginering*. En Armando Silva, *Imaginarios urbanos en América Latina: urbanismos ciudadanos (Urban Imaginaries in Latin America: Urbanism of the People)*. Fundación Antoni Tapies.
- Michaud, Yves (2009). *El arte en estado gaseoso*. Fondo de Cultura Económica.
- Mukarovsky, Jean (1971). *La funzione, la norma e il valore estetico come fatti social*. Eunadi.
- Nancy, Jean-Luc (2008). *Las Musas*. Amorrortu.
- Pseudo-Longino (2007). *De lo sublime*. Metales Pesados.
- Rancière, Jacques (2010). *El espectador emancipado*. Manantial.
- Silva, Armando (1992). *Imaginarios urbanos. Bogotá y São Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina*. Tercer Mundo Editores.
- Silva, Armando (2003). *Metodología: imaginarios urbanos, hacia el desarrollo de un urbanismo desde los ciudadanos*. CAB.
- Silva, Armando (2013). *Atmósferas ciudadanas: grafiti, arte público, nichos estéticos*. Universidad Externado.
- Silva, Armando (2014). *Atmosferas urbanas: grafito, arte pública, nichos estéticos*. SESC.
- Silva, Armando (2015). *Imaginarios, el asombro social*. UAS.
- Silva, Armando (2017a). *Circulación de los sentidos estéticos contemporáneos*. En Fausto Neto (ed.) y Paulo César Castro (org.), *A Circulação Discursiva*. Edufal.
- Silva, Armando (2017b). *Imaginaries in Contemporary Aesthetics. Imaginations*. *Revue D'Études interculturelles de l'image. Journal of Cross-Cultural Image Studies*. <http://dx.doi.org/10.17742/IMAGE.VOS.7-2.10>; ISSUE 7-2.
- Silva, Armando (2019). *Arte y ciudades imaginadas*. En Liliana Cortés Garzón (ed.), *Arte y Arquitectura: Estéticas de la arquitectura, imagen y muralismo en la ciudad*. Universidad Piloto.
- Silva, Armando (2022). *Pautas metodológicas para hacer una ciudad imaginada*. En Felipe Aliaga (ed.), *Investigación sensible: metodologías para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*. USTA.
- Silva, Armando (2023a). *Arte del vacío en América Latina*. En Lydia Elizalde (ed.), *Semiótica en la Crítica del Arte Contemporáneo* (en prensa).
- Silva, Armando (2023b). *Una novela sin ficción: 471 días con el virus*. Unal (en prensa).
- Žižek, Slavoj (2021). *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI.
- Vienna Bienale (2021). *Participation of Armando Silva (philosopher and semiotician, creator of the theory of urban imaginaries in*

particular neighborhood with contemporary art). En *Viena Biennale for Change 2021: Planet Love Climate Care in the Digital Age* [Catálogo]. <https://docs.google.com/presentation/d/1WxyGF-qpKNvDD6i4XsBz-K2YzqzBU50Ck/edit?userstoinvite=marpaji@utp.edu.co&actionButton=1#slide=id.p1>.

Vignolo, Paolo (ed.) (2001). *Las artes de Gilles Deleuze: procesos artísticos, creaciones*. Clacso.

Florencia Garramuño

LO CONTEMPORÁNEO Y LA INESPECIFICIDAD

¿Qué relación puede trazarse entre lo contemporáneo y la inespecificidad? La noción de inespecificidad surge en mi trabajo a partir de un análisis y discusión de prácticas artísticas contemporáneas producidas en América Latina (Garramuño, 2015). En esas prácticas de la década de 1990 y de la primera década del siglo XXI, el concepto de inespecificidad nombró el cuestionamiento a la especificidad y a lo propio, no solo de cada práctica artística, de cada lenguaje artístico, sino incluso a la especificidad y propiedad del arte en su sentido más general, en su función y en su lugar en la sociedad.

En la literatura latinoamericana contemporánea, comenzaron a aparecer por esos años cada vez más libros en los que se incorporaban otros lenguajes artísticos como fotografías, imágenes, o incluso documentos de diferentes tipos, o la reproducción de mails o blogs: *Modo linterna* de Sergio Chejfec, *El infarto del alma* de Diamela Eltit y Paz Errázuriz, *História Natural da ditadura* de Teixeira Coelho, o varios de los libros de Mario Bellatin son ejemplos muy claros de esta cuestión. Pero, además, se trataba de textos que cuestionaban la especificidad de la literatura en tanto lenguaje autónomo para exhibir una suerte de gran porosidad de fronteras donde se proponía a veces una suerte de devenir documental del arte y de la literatura, o donde la literatura se proponía o construía como una instalación. Me interesaba pensar esas formas literarias que parecían salirse de la esfera de la literatura e incorporar otro tipo de lenguajes artísticos, pero a medida que empecé a trabajar sobre esos textos percibí que algo semejante estaba ocurriendo en otras artes.

La narración y el relato, por ejemplo, comenzaron a inundar las artes visuales y el cine, aboliendo con contundencia la fuerte antina-

rratividad que no solo signó a ambas disciplinas en varios momentos de su historia durante el siglo XX, sino que además se constituyó en el nodo central sobre el cual algunas de sus poéticas más visibles fundaron su propia “especificidad del medio” (Bazin, 2005; Carrol, 1985). En estas prácticas contemporáneas, en cambio, tanto en instalaciones como en performances en las que emergen historias y lenguajes escritos o hablados, como en filmes o en obras dramáticas en los que la narración en off ocupa un lugar central –como en *Mi vida después*, de Lola Arias, o *Nada del amor me produce envidia*, de Santiago Loza–, la utilización de modos de la narración o “modos de la novela fuera del libro” –como los nombró Sandra Contreras en dos artículos iluminadores– aparece de modo insistente fuera de los límites propios de su soporte tradicional. Fuera del libro, la narración y el relato se independizan de sus modos de pertenencia, encontrando “no solo –o no tanto– un nuevo uso del género novelesco como nuevos dispositivos para su realización y su percepción: para su puesta en acto” (Contreras, 2012). También las instalaciones artísticas trabajaban cada vez más con lenguajes literarios, las performances muchas veces se construyen a partir de ficciones y de narraciones, e incluso algunas de estas prácticas son construidas de modo colectivo, con la participación, además del artista, de escritores, como en el caso de *Espelho diário*, de Rosângela Rennó, realizada a partir de textos del diario que son reescritos, a pedido de Rennó, por la escritora Alicia Duarte Penna. Los textos e instalaciones y performances de Tamara Kamenszain, de João Gilberto Noll, Fernando Vallejo, de Alan Pauls, Mario Bellatin, Rosângela Rennó o Nuno Ramos son otros ejemplos de estas porosidades y combinaciones de lenguajes.

Pero más allá de esta porosidad de fronteras o de esta combinación de lenguajes artísticos heterogéneos, percibí que en muchos textos y prácticas ocurría algo así como una suerte de horadamiento de la especificidad de lo literario o de lo artístico, una suerte de implosión de lo específico al interior de un mismo lenguaje estético que producía el mismo movimiento de cuestionamiento de pertenencia a una especificidad propia y no solamente de pertenencia a una especificidad, a la especificidad del cine, a la especificidad del arte, a la especificidad de la literatura, sino de la noción de especificidad del arte como algo distinto, específico, diferente, separado del mundo. En ese entrecruzamiento de fronteras y esa apuesta por la inespecificidad, estas prácticas ofrecen figuras de la no pertenencia que propician imágenes de comunidades expandidas. Más allá de un cuestionamiento del “medio específico”, al cuestionar también la especificidad del sujeto, del lugar, de la nación, hasta de la lengua, muchas de estas prácticas crean una noción de lo común que permite imaginar una comunidad más

allá de una esencia producida colectivamente, más allá incluso de la identificación homogénea que funda la pertenencia. Esa invención de lo común me parece la gran conquista de la apuesta por la inespecificidad del arte, si común significa, como escribe Jean-Luc Nancy, “la abertura del espacio entre seres y cosas y la posibilidad indefinida, tal vez infinita, de que ese espacio se abra, se reabra, cambie, se modalice” (Nancy, 1998: 152).

En la descripción que hace Jacques Rancière de la actualidad del arte contemporáneo (Rancière, 2010: 27), el pensador francés plantea tres modos diferentes de comprender y practicar esa mezcla de géneros, lenguajes o soportes artísticos. Dice Rancière en relación con esas diferentes maneras de la mezcla:

Está la que reactualiza la forma de la obra de arte total. Se suponía que esta era la apoteosis del arte convertido en vida. Hoy tiende a ser más bien la de algunos egos artísticos sobredimensionados o una forma de hiperactivismo consumista, cuando no ambas a la vez. Luego está la idea de una hibridación de los medios del arte, apropiada a la realidad posmoderna del intercambio incesante de los roles y las identidades, de lo real y de lo virtual, de lo orgánico y las prótesis mecánicas e informáticas. Esta segunda idea no se distingue gran cosa de la primera en sus consecuencias. A menudo conduce a otra forma de embrutecimiento, que utiliza el borramiento de las fronteras y la confusión de roles para acrecentar el efecto de la performance sin cuestionar sus principios.

Queda una tercera manera que ya no apunta a la amplificación de los efectos sino al cuestionamiento de la relación causa-efecto en sí y al juego de los presupuestos que sostienen la lógica del embrutecimiento, [proponiendo] en suma, una nueva escena de la igualdad en la que se traducen, unas a otras, performances heterogéneas (Rancière 2010: 27-28).

En relación con las prácticas latinoamericanas que analicé en *Mundos en común* (Garramuño, 2015), propuse otra posibilidad abierta por esa condición de la estética contemporánea. Se trata de pensar en un arte inespecífico en el cual el cuestionamiento de la especificidad es también –sobre todo– un cuestionamiento de lo propio, de la propiedad, de lo en tanto tal, no solo de cada una de las disciplinas, sino principalmente de la noción de lo propio y de la propiedad sobre la cual se funda tanto la diferencia entre especies, como la definición de una especie en sí misma. Más allá del discurso de lo propio, el cuestionamiento de lo propio y de la pertenencia pone al desnudo la falla del discurso de la especie, coartando la producción de diferencias como base para una distinción excluyente. La exposición de esa falla es, pues, una reflexión sobre lo común.

Vuelvo a *Espelho Diário*, de Rosangela Rennó. Rennó trabaja allí con noticias que aparecen en los diarios sobre distintas mujeres llamadas Ronsangela. Recopila esas historias, llama a Alcía Duarte Penna para que las reescriba, y luego filma una performance en que ella misma hace de todos estos distintos personajes llamados Ronsagela, y titula esta videoinstalación *Espelho Diário*, en una traducción del diario sensacionalista inglés Daily Mirror. Hay una relación fuerte ahí con los medios, una apropiación de fragmentos para resignificar y criticar la visión de esos medios. Este caso es un ejemplo de cómo esa porosidad de fronteras no se da en el arte contemporáneo inespecífico solamente entre los distintos lenguajes artísticos –lo que implicaría una porosidad interna al arte–, sino que se produce también con otros “mundos”, el mundo de los medios de comunicación, en otros casos de la ley, en el caso del bioarte, muchas veces con lenguajes científicos.

Ese arte inespecífico, así, renueva los poderes del arte para intervenir sobre aquello que no es arte. En ese sentido, estas prácticas de la no pertenencia hacen de una zona importante del arte contemporáneo un laboratorio de ideas y de inspiraciones para pensar e imaginar, de modos renovados, como decía el último Roland Barthes (2003), “cómo vivir juntos”.

Otra relación posible entre especificidad y contemporaneidad es la que se puede trazar con lo global. Muchas de estas prácticas no son específicamente de un lugar, sino que trabajan con materiales y con elementos que vienen de distintas partes del mundo y distintos momentos históricos. Héctor Hoyos, en *Beyond Bolaño, the global Latin American novel* (2015), demuestra cómo las obras de este escritor vienen a representar un momento de la literatura latinoamericana que es simultáneamente local y global, ya que no se preocupa necesariamente o exclusivamente por la nación ni el individuo, sino que comienza a emerger en ellas una preocupación por lo que Gayatri Spivak denominó “*planetarity*” [planetariedad] (Spivak 2003). Dice Spivak:

Propongo “planeta” para anular “globo”. La globalización es la imposición del mismo sistema de intercambio en todas partes. En la red electrónica del capital, logramos esa bola abstracta cubierta de latitudes y longitudes, atravesada por líneas virtuales, el ecuador y los trópicos y así sucesivamente, ahora dibujado por los requisitos de los Sistemas de Información Geográfica. Hablar con el discurso del planeta por el camino de un ecologismo no examinado, refiriéndose a un espacio “natural” indivisible en lugar de un espacio político diferenciado, puede funcionar en interés de esta globalización abstracta en tanto tal. (He estado insistiendo en que transmutar las literaturas del Sur global en el lugar indiferenciado del inglés en lugar de en un espacio político diferenciado es un movimiento relacionado). El globo está en nuestras

computadoras. Nadie vive allí. Nos permite pensar que podemos llegar a controlarlo. El planeta está en la especie de alteridad, pertenece a otro sistema; y sin embargo lo habitamos, en préstamo. No es realmente susceptible a un contraste claro con el globo terráqueo. No puedo decir “el planeta, por otro lado”. Cuando invoco el planeta, pienso en el esfuerzo requerido para figurar la (im)posibilidad de esta intuición subyacente (Spivak 2003: 72).¹

En ese sentido, entonces, de reacción contra la noción brutalmente simplista y homogeneizadora de algunos teóricos de la globalización, “planetarity” viene indicar la preocupación por una ampliación de los modos de comprender el mundo y los mundos que lo componen, más allá de la nación, que comienza a ser muy importante no solo en la novela latinoamericana contemporánea, sino también en el arte en un sentido más general.

La inespecificidad así entendida describe estas prácticas en particular; no cubre todo lo contemporáneo, porque por supuesto en el arte contemporáneo hay una gran diversidad de problemas y dispositivos, una gran heterogeneidad de “devenires”. En esa investigación realizada en *Mundos en común. Ensayos sobre la inespecificidad en el arte* (Garramuño, 2015), “contemporáneo” funcionaba como adjetivo para recortar, dentro del arte contemporáneo, una serie de prácticas en las que se podía percibir ese cuestionamiento a la especificidad, pero nunca me propuse definir “lo contemporáneo”, que, de hecho, en tanto sustantivo, solo comienza a aparecer, según lo investigó Lionel Ruffel, a partir de 2004. Como señaló en *Brouhaha. Les mondes du contemporain*, es muy difícil presentar una visión unívoca y coherente de lo contemporáneo (Ruffel 2016: 9). Dice Ruffel:

1 Traducción de la autora. El texto original es el siguiente: “I propose the planet to override the globe. Globalization is the imposition of the same system of exchange everywhere. In the gridwork of electronic capital, we achieve that abstract ball covered with latitudes and longitudes, cut by virtual lines, once the equator and the tropics and so on, now drawn by the requirements of Geographical Information Systems. To talk planet –talk by way of an unexamined environmentalism, referring to an undivided “natural” space rather than a differentiated political space– can work in the interests of this globalization in the mode of the abstract as such. (I have been insisting that to transmute the literatures of the global South into an undifferentiated space of English rather than a differentiated political space is a related move.) The globe is on our computers. No one lives there. It allows us to think that we can aim to control it. The planet is in the species of alterity, belonging to another system; and yet we inhabit it, on loan. It is not really amenable to a neat contrast with the globe. I cannot say ‘the planet, on the other hand.’ When I invoke the planet, I think of the effort required to figure the (im)possibility of this underived intuition”.

Este momento de lo contemporáneo, que nace en la segunda parte del siglo XX, se caracteriza en gran parte, la definición puede parecer deceptiva, por el uso del término “contemporáneo” para designarlo. Este término, lejos de estar vacío de sentido, marca una serie de transformaciones importantes que dialectizan algunos de los principios de la modernidad sin rechazar completamente, al menos en apariencia, los fundamentos de la conciencia moderna (p. 14).²

En esa rigurosa investigación sobre lo que puede significar lo contemporáneo y cómo fue adquiriendo esos significados a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, Ruffel explora la trayectoria de la noción de “lo contemporáneo” a través de cómo aparece en el arte, en los tratados filosóficos, en instituciones como los museos o centros de arte, y cómo comienza a aparecer esta cuestión de “lo contemporáneo” simultáneamente en Argentina, originalmente en la revista *Zum*, publicada por el Centro de Expresiones Contemporáneas en Rosario, o en Italia (en la famosa formulación de Giorgio Agamben), en Francia (tanto de parte de arquitectos como de críticos literarios), pero también en Bélgica, China, los Estados Unidos y Chile.

Como adjetivo, en cambio, “contemporáneo”, en tanto aquello que señala “las multiplicidades de ser en el tiempo al mismo tiempo que otros” (Smith 2015: 156), nombra a partir de la posguerra lo que es de su tiempo, pero no define una característica particular de esta época. En esas primeras manifestaciones del adjetivo, en esas expresiones artísticas, contemporáneo marca una progresiva disolución del horizonte de lo moderno (Smith). En América Latina esa idea alcanza gran fuerza sobre todo en las décadas de 1970 y 1980, en Brasil, Argentina y Chile, cuando la modernización autoritaria llevada a cabo por los gobiernos dictatoriales involucra tortura, desaparición de personas, exclusiones de poblaciones cada vez más violentas (Avelar, 2000; Garramuño, 2007).

Cuando lo contemporáneo comienza a convertirse en sustantivo, según Ruffel, “contemporáneo” marca ese horizonte de pluralidad y heterogeneidad que rechaza la constitución de todo tipo de movimiento estético como ocurría en el pasado y habla de ese fin de los “ismos” (Ruffel, 2016).

2 Traducción de la autora. El texto original es el siguiente: “Ce moment du contemporain, qui naît dans la deuxième partie du XX siècle, se caractérise en grand partie, la définition peut sembler déceptive, par l’usage du terme ‘contemporain’ pour se désigner. Ce terme, loin d’être vide de sens, marque une série de transformations importantes qui dialectisent certains des principes de la modernité tout en ne récusant pas, du moins en apparence, les fondements de la conscience moderne”. En este punto, Ruffel y Terry Smith se oponen, dado que, para Smith, “‘contemporaneity’ is not a synonym for ‘the contemporary.’ On the contrary, ‘the contemporary’ is an adjectival phrase missing its noun. Ask always, ‘The contemporary... what?’” (Smith, 2016: 167).

En *Mundos en común* (Garramuño, 2015), en cambio, la inespecificidad solo definió una serie de prácticas que eran contemporáneas, pero no pretendía definir la contemporaneidad –porque es posible encontrar prácticas inespecíficas en otros momentos de la historia–, sino un tipo de funcionamiento en particular de ese cuestionamiento más extendido a lo propio y la propiedad que en estas prácticas contemporáneas articulaba una reflexión sobre lo común y el vivir en común, sobre los mundos diversos de lo contemporáneo y el modo en que estos podían –o no– intersectarse.

Entonces, la inespecificidad solamente fue planteada como una de las problemáticas del arte contemporáneo, entre varias otras. Pensar que lo contemporáneo es justamente un momento que alberga una gran pluralidad de posiciones y de diferencias ¿qué dice de nosotros?, ¿qué dice de nuestro tiempo? En una reseña del libro de Ruffel, Ninon Chavoz habla de esa “horizontalidad de lo contemporáneo”, para señalar:

De hecho, su definición se confía aquí a una encuesta democrática realizada en una población variada, cada miembro de la cual está llamado a producir una respuesta parcial. La orquestación de un bullicio democrático parece así constitutiva de lo contemporáneo, rechazando tanto el elitismo de una selección cultural como la propia institución del museo a favor de una lógica de clúster o centro donde convergen prácticas y debates, y donde se desdibujan jerarquías y distinciones entre actores y espectadores. El cuestionamiento de lo contemporáneo pasaría pues, en primer lugar, por la concepción de nuevos espacios públicos de exposición que, en lugar de la lógica monolítica asociada al museo y a la comunidad, sustituirían la declinación plural de lo contemporáneo y de la multitud (Chavoz 2016).³

Dentro de esa pluralidad, la inespecificidad en el arte contemporáneo, como una de las muchas formas de la contemporaneidad, parece haber convertido estas prácticas en plataformas para la experimentación, la elaboración, la discusión y la puesta en circulación de debates contemporáneos.

3 Traducción de la autora. El texto original es el siguiente: “De fait, sa définition est ici confiée à une enquête démocratique menée dans une population variée, dont chaque membre est appelé à produire une réponse partielle. L’orchestration d’un brouhaha démocratique apparaît ainsi constitutif du contemporain, refusant aussi bien l’élitisme d’une sélection culturelle que l’institution même du musée au profit d’une logique en cluster ou en centre où convergent les pratiques et les débats, et où s’estompent les hiérarchies et les distinctions entre acteurs et spectateurs. L’interrogation du contemporain passerait donc d’abord par la conception de nouveaux espaces publics d’exposition qui à la logique monolithique associée au musée et à la communauté, substitueraient la déclinaison plurielle du contemporain et de la multitude”.

REFERENCIAS

- Avelar, Idelber (2000). *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*. Cuarto propio.
- Barthes, Roland (2003). *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Siglo XXI.
- Bazin, André (2005). *What is Cinema?* (vol. 1 y 2). University of California Press.
- Chavoz, Ninon (13 de junio de 2013). Lionel Ruffel, Brouhaha. Les mondes du contemporain. *Lectures*. <http://journals.openedition.org/lectures/20984>. <https://doi.org/10.4000/lectures.20984>.
- Carol, Noel (1985). The Specificity of Media in the Arts. *The Journal of Aesthetic Education*, 19(4), 5-20.
- Contreras, Sandra (2012). Estados de la novela. A propósito de *Historias extraordinarias* y *El pasado es un animal grotesco*. *Pensamiento de los confines*, (28-29).
- Espósito, Roberto (2013). Comunidad, inmunidad, biopolítica. *e-misférica*, 10(1).
- Garramuño, Florencia (2009). *La experiencia opaca*. Fondo de Cultura Económica.
- Garramuño, Florencia (2015). *Mundos en común. Ensayos sobre la inespecificidad en el arte*. Fondo de Cultura Económica.
- Nancy, Jean-Luc (1998). *The Inoperative Community*. University of Minnesota Press.
- Rajchman, John (2006). Thinking in Contemporary Art [Conferencia]. Institute for Research Within Contemporary Art FORART. <https://forart.no/lectures/john-rajchman-thinking-contemporary-art/>
- Rancière, Jacques (2010). *El espectador emancipado*. Manantial.
- Rennó, Rosângela y Penna, Alicia Duarte (2008). *Espelho diário*. EdU-FMG; Edusp/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, s.p.
- Ruffel, Lionel (2016). *Brouhaha. Les mondes du contemporain*. Verdier.
- Smith, Terry (2012). *¿Qué es el arte contemporáneo?* Siglo XXI.
- Smith, Terry (11 de marzo de 2016). Defining Contemporaneity: Imagining Planetarity. *The Nordic Journal of Aesthetics*, 24(49-50), 156-174. <https://doi.org/10.7146/nja.v24i49-50.23320>
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). *Death of a Discipline*. Columbia University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (julio de 2015). 'Planetarity' (Box 4, WELT). *Paragraph*, 38(2), 290-292. <https://doi.org/10.3366/para.2015.0166>

Jorge La Ferla

ARTE, DISEÑO, MEDIOS: MEMORIAS CONTEMPORÁNEAS EN AMÉRICA LATINA

Una serie de muestras recientes que tuvieron lugar en América Latina nos remiten a una colección de memorias que tienen en común los procesos de poner en escena lecturas críticas de una región en crisis. Estos recorridos artísticos, que fueron de lo proyectual a su exposición, refieren a vertientes contemporáneas de las artes visuales tecnológicas. La diversidad de nuestra geografía e historia, y la producción audiovisual en su heterogeneidad de estilos, medios y obras vuelven complicada cualquier visión en conjunto de la producción de América Latina. Sin embargo, existen brechas sobre las formas de tratar y representar el continente que exceden las categorías, ejes temáticos o estéticos habituales en el campo del arte y del audiovisual. Por cierto, el cine ha relevado lecturas significativas de problemáticas como el colonialismo, la dependencia, las dictaduras, las civilizaciones originales, los conflictos étnicos, los movimientos revolucionarios, la acción militante, por solo citar algunos. Ahora serían los tiempos el poscolonialismo, la pospandemia, el postindustrialismo, el neoliberalismo, la posverdad en las maneras de nominarlos y tratarlos formalmente, es decir, de politizarlos. En estas líneas taxonómicas, se pensó el cine de nuestra América Latina a través de clasificaciones como la de militante, político, indigenista, tercer cine, así como la remanida entelequia que implica el “nuevo cine”, nacional o latinoamericano, que ya parece no responder a la riqueza de una producción que excede tales categorías. Está latente la necesidad de forjar estudios comparativos del continente que expandan esos rubros focalizados en el cine para considerar otras categorías del audiovisual. En ese panorama analítico se puede incluir

el cine experimental,¹ la televisión, el video arte, el multimedia y el transmedia, pues son parte de un conjunto de prácticas que interpelean y se relacionan críticamente con el cine y el arte contemporáneo como manifestaciones híbridas y expandidas. Estos movimientos heterogéneos implican contaminaciones que trascienden las fronteras de los medios y que podemos considerar bajo el concepto contemporáneo de “extremidades discursivas”.² Estos significativos cambios en las materialidades, dispositivos, circulación y consumo del arte mediático marcan tendencia por las variadas interpretaciones que ofrecen de América Latina. El campo de los estudios visuales nos remite a un paisaje mediático del continente (Machado, 2007), tanto como de las máquinas a través de las cuales se construyen discursos transversales sobre el continente.

Las muestras de una serie de artistas, en las que estuve involucrado en estos últimos años, implican volver a considerar sus propuestas una vez concluidos los tiempos de su exposición. Nos referiremos a las obras de Albertina Carri y Andrés Denegri (Argentina), Gilberto Prado (Brasil), José Alejandro Restrepo (Colombia), Gerardo Suter (México) e Irina Raffo (Uruguay), pues entendemos que ofrecen un muestrario significativo de problemáticas del continente en tensión con el contexto urbano en las cuales se desplegaron, es decir, Buenos Aires, Ciudad de México, Montevideo y Salta. Son exposiciones que proponen memorias personales cuyos dispositivos referencian la materialidad de los medios utilizados agenciados en la práctica de la instalación.

EFEECTO CINE

La realizadora argentina Albertina Carri despliega su trabajo entre el cine, la producción editorial y el arte contemporáneo en proyectos que se concretan en diversos objetos y prácticas artísticas. Carri es realizadora de cine –ficción, documental, animación– y ha incursionado como autora en la performance, el diseño, la literatura, la instalación. Su producción documental plantea una continuidad entre dos

1 Sobre este tema ver el texto de Ángela López Ruiz (2020), *Poéticas del cine experimental en el Cono Sur (1954-1958) (1961-1967)*, o *ISMO ISMO ISMO. Cine experimental en América Latina*, de Jesse Lerner y Luciano Piazza (2017).

2 Nos remitimos a las investigaciones del colectivo brasileño Plataforma Extremidades en relación a concebir diversos cruces de disciplinas para “el estudio crítico de las prácticas artísticas y mediáticas teniendo como principio la noción de extremidades. Es decir, procedimientos de deconstrucción, contaminación e hibridez que conllevan procesos de subjetivación y resignificación de lenguajes” según lo define la estudiosa Christine Mello.



Imagen 1



Imagen 2. Albertina Carri. *Investigación sobre el cuatrerismo*, 2015.

extremos que van desde *Los rubios* (2003) a *Cuatreros* (2016). Su primer largometraje se distancia de cualquiera de los modelos instaurados durante las primeras décadas del retorno a la democracia y de los urgentes relatos que surgieron sobre la dictadura y la sistemática violación de los derechos humanos en Argentina. La combinatoria entre documental y ficción, la variedad de soportes y formatos –fílmicos y electrónicos–, la animación y el uso de la tipografía marcan una escritura que excede los formatos del documental clásico. Estos elementos hicieron de *Los Rubios* un documental con un discurso diferente, que a partir del relato personal rememora los años de plomo en Argentina. Este proceso se continuó con la publicación *Los Rubios. Cartografía de una película* (2007), antológico proyecto editorial que se sitúa entre el libro de artista y el ensayo. Pensado como una crónica que sigue los pasos de la puesta en escena de un film una vez terminado, este texto se refiere a *Los Rubios* como proyecto a partir de ilustraciones, fotos e intervenciones. Así, se propone un hipertexto que excede el film acabado y repasa su proceso creativo, como una forma de escritura que se concentra en la puesta en página editorial y el diseño gráfico que anuncia diversas continuaciones. Entre estas estuvo la muestra *Operación fracaso y el sonido recobrado* (2015b) que tuvo lugar en Buenos Aires en la sala PAYS del Parque de la Memoria,³ articulada en una serie de video instalaciones y obras objetuales en las que la práctica de la instalación vuelve a sus orígenes como escultura expandida. Un eje de la muestra lo constituyó *Investigación del cuatreroismo* (Carri, 2015a), obra de cinco canales de video. El punto de partida de la idea fue el libro de Roberto Carri *Isidro Velázquez. Formas prerrevolucionarias de la violencia* (1968), manifiesto del pensamiento político y la acción revolucionaria, el cual disparó una acción política, un pensamiento militante y numerosos proyectos fílmicos sobre la épica de Isidro Velázquez según la visión del libro,⁴ escrito por el padre de Albertina, desaparecido junto a su mujer durante la dictadura. *Investigación del cuatreroismo* se presentó como un posible guion⁵ sobre esas películas fallidas, es decir, como un ensayo sobre ese film deseado por varios autores, entre los cuales se encuentra la misma Albertina. Un film que no fue, del cual quedan restos y memorias dispersas, y que las cinco

3 Se puede acceder a más información sobre la muestra en: <https://parquedelamemoria.org.ar/operacion-fracaso-y-el-sonido-recobrado/>.

4 Albertina Carri y Mariano Llinás tenían proyectos fílmicos sobre el personaje que nunca se llevaron a cabo. En 1971, Pablo Szir realizó un film que pocos vieron y que se perdió.

5 Guion a la manera de Jean-Luc Godard, que produce varios videos, en forma de ensayo, sobre algunas de sus películas, una vez terminadas.

pantallas de *Investigación del cuatreroismo* despliegan como un panorama visual sobre la operatoria de un film imaginario, cuyo registro y montajes son imposibles. De esta instalación surge la estructura del siguiente film de Carri, *Cuaterros* (2016), en donde el efecto de multi pantalla en cuadro ponía en tensión los diversos archivos de cine y televisión de la época con la voz performática, elocuente y en off de la realizadora. Un largometraje de archivos que se origina en una obra de arte contemporánea. Las imágenes analógicas de la época de los años setenta, se convierten en un archivo digital y este funciona en dos dispositivos, el instalativo y el largometraje, un proceso que va del espacio de arte a la sala oscura del cine.



Imágenes 3 y 4.
Andrés Denegri,
Éramos Esperados.
Plomo y palo,
Aurora, Museo de
Bellas Artes de
Salta, 2015.

Por su parte el artista argentino Andrés Denegri viene operando con el archivo fílmico, el metraje encontrado y la máquina original del cine, los cuales son expuestos en el espacio del museo y la galería. Dos de sus muestras, *Cine de Exposición. Instalaciones fílmicas* (2013-2014)⁶ y *Aurora* (2015),⁷ ofrecieron un relato sobre el cine, sus memorias como aparato y sus archivos. Los proyectores de cine, en sus diversos pasos de 35, 16 y 8 mm, se ponían en marcha a partir del paso de un espectador, quien a la par del celuloide se desplazaba entre las máquinas de cine, sus haces de luz y las proyecciones resultantes. Ambas muestras situaban al cine en el centro de la escena del arte remitiendo a una historia de vínculos y rupturas entre el documental y el museo, proponiendo una mirada retrospectiva sobre la práctica artística con los medios. La recuperación y manipulación del aparato cinematográfico y las imágenes del pasado culminaban en la proyección fílmica y en la exhibición de su maquinaria, bajo la forma de la instalación. El término de puesta en escena remite ahora al efecto-cine operando en el espacio del arte para un espectador que deambulando por el cubo blanco del museo percibía imágenes, máquinas, haces de luz, sonidos y sombras de una fantasmagoría cinematográfica. El rol del espectador de cine había variado, de estar inmóvil en su butaca ahora necesitaba desplazamiento, despertando una percepción basada en el movimiento de su cuerpo y de los mismos archivos fílmicos que viajan por el espacio, planteando una lectura de la historia del cine y su materialidad perdida y las maneras en que el archivo encontrado nos remite a la historia filmada y proyectada. Podemos referirnos a un cine fuera del cine, reformulado por la instalación en el espacio en la galería y el museo. Por eso es emblemática la pieza instalativa *Éramos esperados. Plomo y palo* (2013) pues reformula esa visión de la historia en su memoria audiovisual. El frecuente capítulo de las imágenes de archivo de las represiones de las protestas populares y la defensa del orden establecido por el sistema de poder en Argentina es puesto en otra escena crítica. El recurso al 16 mm no solo opera en este caso como la medida del paso y del fotograma fílmico, sino que a su vez es la película la que hace de pantalla móvil, efímera y latente, de circulación de las imágenes. El sistema de su corrimiento excede la estructura material y narrativa del sinfín pues

6 La muestra se denominó *Cine de Exposición. Instalaciones fílmicas de Andrés Denegri*, con curaduría de Jorge La Ferla, y se realizó en 2013 en el Espacio de Arte de la Fundación OSDE, Buenos Aires. El video de la presentación puede verse en: <https://www.youtube.com/watch?v=Yfi2xz0eOT0>.

7 La muestra se llamó *Aurora. Instalaciones fílmicas. Andrés Denegri*, y se realizó en 2015 en el Museo de Bellas Artes de Salta, con curaduría Andrea Elías y Jorge La Ferla.

es la superficie donde se topa el haz de luz que lo atraviesa. En pocos metros de diferencia, el fotograma leído por el haz de luz del proyector se convierte en la pantalla donde colisiona su propia imagen. De esta manera, la película es la superficie efímera que se proyecta en su trayecto de salida y retorno al proyector. El cine se proyecta sobre sí mismo, literalmente. Las imágenes de represión policial y militar durante las movilizaciones obreras que se repiten a lo largo del tiempo como una constante histórica requieren de un espectador atento y en movimiento. La obra reitera esa cadencia de orden y castigo, en la memoria y la materialidad misma del mecanismo de producción de las imágenes proyectadas que reiteran sin cesar la repetición de la acción y el paso del tiempo. El haz de luz que se encuentra entre la imagen del fotograma original atravesado por la luz sobre el cual se proyecta la otra imagen. La máquina de imágenes se retroalimenta en la película convertida en pantalla, su percepción requiere otra identificación crítica por parte del visitante. Recientemente Denegri ha construido “un obrador”⁸ en el espacio CheLa de Buenos Aires (2022), donde ha armado gran parte de sus instalaciones fílmicas en una sala de mil metros cuadrados, en una acción compilatoria de sus obras expuestas que fueron revisitadas, es decir recorridas y comentadas, por el propio artista en una acción performática que combina su gestualidad y voz con el cuerpo escultórico del cine.

VIDEO INSTALACIONES

El artista mexicano Gerardo Suter, en su exposición *neoTrópico. Caja Negra y otros Microrelatos*, Laboratorio Arte Alameda, Ciudad de México (2017), retomó el tema de las fronteras, los cruces clandestinos y el estatuto que implica ser otro a partir del cruce de límites reales y simbólicos, esta ambigüedad de un estatus que cambia al ser extranjero y que implica la persecución de un desplazado ya sea refugiado, inmigrante, o indocumentado. El *neoTrópico* de Gerardo Suter hace referencia a una región en apariencia cercana, como es el trópico, a partir de representaciones de su espacio físico, temporal, imaginario y mental. Estas inscripciones del conflicto entre locales y extranjeros provienen de una serie de textos sobre conquistas, incursiones, invasiones y apropiaciones que tienen su fundamento en viajes, desplazamientos territoriales y en la condición humana. La aparente estética del viaje se convierte en un concepto que vincula los recorridos físicos por la naturaleza y la representación del otro –que ilusiona y

8 Un *Ouvroir* a la manera de Chris Marker, pero en este caso material y analógico, no digital.



Imagen 5. Gerardo Suter, *neoTrópico. Caja Negra y otros Microrelatos*, Laboratorio Arte Alameda, Ciudad de México, 2017/2018.

enajena al viajante, al narrador, al artista, y, en definitiva, al espectador urbano de la muestra—. *neoTrópico* considera una memoria y un proceso histórico que hace a la condición del hombre en la relación con sus pares, donde la diversidad tribal, económica, nacional, ideológica, racial va determinando diversas formas de representación de estas fronteras desde lo racional e ideológico a la conciencia alterada que construye el relato. Es el acto de contar, ilustrar, documentar a lo largo del tiempo que se inscribe en escrituras y lecturas a través de variadas materialidades tecnológicas, dispositivos y lenguajes en una memoria de archivos. La cordura del pensamiento y la locura creativa sugieren representaciones de traslados entre regiones –continentes, hemisferios, países– sorteando peligros en medio de una naturaleza exuberante que tergiversa cualquier idea de frontera. Sobrevivir a esos viajes implica un estado alterado de conciencia y de visión del mundo, que se inscribe en el relato oral, el diario, el grabado, las crónicas, la ilustración, la fotografía, el cine, la imagen electrónica e informática, los cuales encuentran su forma combinatoria en la práctica de la instalación. La escena principal de *neoTrópico*⁹ es un espacio practicado donde el movimiento del espectador determina una percepción desde su mirada y tiempo en la obra. En la medida en que se desplaza, el

9 El video puede verse en https://www.youtube.com/watch?v=eGnUGRNPYY8&list=PLanL8jQETyU_x6UzjCip8444Zc1mtHP6c&index=8&t=347s

visitante va cargando mentalmente la información sensorial que varía según el trayecto que elija. De esta forma, acompaña el deambular de los veinte personajes del video que se mueven por las imágenes fugadas sobre las paredes, las pantallas propiamente dichas, las sombras resultantes. Las imágenes proyectadas provenían de registros en *night vision* tomados por cámaras clandestinas de caza de migrantes en la frontera de los Estados Unidos, de las cuales no había mayores datos. El archivo estaba en cuestión, aunque ya no era el del prestigioso *found footage* filmico, sino una imagen digital en movimiento subida anónimamente a las redes, la cual era procesada por Suter. Los personajes que en la noche caminan sigilosamente, se detienen, vuelven sobre sus pasos, dudan sobre la dirección, y retoman el movimiento se asocian al diseño de lo que se espera del espectador de la obra. Así es como el espectador es otro clandestino que invade la obra y, en su experiencia de no saber hacia dónde va, tantea el espacio, escucha el entorno sonoro, observa su sombra y por momentos se confunde con las siluetas de las proyecciones. De este modo, inmerso en cuerpo e instinto, el visitante iba generando una imagen mental que variaba según la persona. Era en la medida en que transcurría el tiempo que su conciencia interpretaba el devenir de la imaginación que se disparaba por la pérdida de orientación a partir de estar inmerso en la obra, vuelto un pasante clandestino inmerso en el espacio convertido en un neotrópico.

CIRCUITOS URBANOS

En este mismo espacio emblemático de centro de la Ciudad de México, el Laboratorio de Arte Alameda, se presentó *Circuito Alameda* (2018)¹⁰ de Gilberto Prado y del colectivo *Poéticas Digitais* de la Universidad de San Pablo de Brasil. La muestra contenía una serie de obras nuevas, así como un panorama de creaciones recientes, de uno de los artistas de referencia de las artes y los medios de América Latina. De larga trayectoria, la obra de Prado interviene sobre los medios de comunicación, el video, el bioarte y el arte interactivo, así como también por medio de piezas objetuales que van de la serigrafía al tapiz, entre otras. Otra serie de obras combinan objetos y medios analógicos con las nuevas tecnologías y parte de la propuesta expositiva era reunir y mostrar un panorama de más de tres décadas de la producción del artista. Por su parte las creaciones especialmente concebidas para la exposición establecieron un diálogo con el contexto mexicano

10 En relación con esta muestra, puede verse el siguiente video: https://www.youtube.com/watch?v=nMXr1h5y22k&list=PLanL8jQETyU9x0-MW9X7f4mc_Wg-swN-nZ&index=1

y particularmente la Ciudad de México a partir del entorno espacial, temporal e histórico del Laboratorio Arte Alameda. Así es como la muestra puso en escena la locación y la arquitectura del Laboratorio que funciona en el antiguo Convento de San Diego (1594) y la vecina Alameda Central en el centro de México, buscando rememorar trayectos entre un interior vinculado al claustro religioso y el parque exterior con sus senderos, especies botánicas y el agua de sus fuentes. Con este objetivo, se diseñaron un conjunto de piezas que pusieron en obra especies de árboles y plantas en torno al agua como alegoría de la historia de la Alameda. Las plantas de las obras de *Jardín Alameda* y los frutos locales de *Caja de choque* –maíces, chiles y naranjas– se presentaban en tanto objetos de la naturaleza locales, los cuales fueron dispuestos y conectados entre sí, generando diversos flujos de energía que recordaban en parte a las instalaciones de Víctor Grippo.

La *Caja de Choque*, una pieza clave *site specific*, cuya imponente estructura metálica triangular contenía pimientos, maíces y naranjas que, conectados entre sí por cables, generaban la energía que culminaba en una estructura de acrílico con dos manillas. La obra remitía a los *Toqueros* y sus *cajas de toques*, un fenómeno tradicional en las noches del centro histórico de la Ciudad de México. Estos aparatos son, en el refrán popular, utilizados para aliviar el *stress* y la embriaguez –o probar la valentía– ya que por medio de ellos las personas se auto-inflingen corrientes eléctricas. La caja de acrílico transparente traía el circuito de la Plaza Alameda impreso en la placa electrónica, que se alimentaba de la energía que producían los frutos interconectados. Los elementos, impregnados de historia y cultura, se propusieron asociados para recordar los encuentros culturales a partir de los procesos de la colonización. Al fondo de la capilla de las Almas, en diálogo con la caja de choque, se imponía el fresco *Los informantes de Sahagún*, de Federico Cantú, que representa el encuentro de los indígenas con los evangelizadores.

Como parte de la serie de la muestra compuesta por piezas antológicas de Gilberto Prado, *Encuentros* conforma junto con otras una alegoría de la representación del agua para una obra que se presenta sobre una base de madera tallada de un árbol de la región amazónica. La combinatoria de los elementos mecánicos y objetuales sostienen los dos aparatos móviles encendidos que reciben información en tiempo real. Ambas pantallas están enfrentadas sobre la plataforma y sostenidas sobre una guía y resortes que las alejan y las acercan. La madera, los aparatos, los materiales de metal hacen de la pieza una escultura híbrida, y son elementos diversos que están en la base del pensamiento poético de Prado. El permanente movimiento de la pieza está asociado a las imágenes de las aguas de las pantallas. Este vaivén de los móviles responde al procesamiento de datos provenientes de las



Imagen 6. *Jardín Alameda*, Muestra Circuito Alameda, Gilberto Prado y Grupo Poéticas Digitales, Laboratorio de Arte Alameda, Ciudad de México, 2018.



Imagen 7. *Caja de choque/Toquero*, Muestra Circuito Alameda, Gilberto Prado y Grupo Poéticas Digitales, Laboratorio de Arte Alameda, Ciudad de México, 2018.



Imagen 8. *Encuentros*, Muestra Circuito Alameda, Gilberto Prado y Grupo Poéticas Digitales, Laboratorio de Arte Alameda, Ciudad de México, 2018.



Imagen 9. *Desertesejo* (2000/2018), Muestra Circuito Alameda, Gilberto Prado y Grupo Poéticas Digitales, Laboratorio de Arte Alameda, Ciudad de México, 2018.



Imagen 10. *Materiales para la Misión en China*, Religión Católica, Espacio de Arte de la Fundación OSDE, Buenos Aires, 2017.

redes y también se conecta al registro de las fases lunares y su vínculo con las mareas y con el cauce y cruce entre las aguas de dos vertientes del río Amazonas. Asimismo, hay un juego semántico con las variables tipográficas alrededor del término “encuentro” en sus diversas acepciones idiomáticas. Los resultados obtenidos de su búsqueda en la red determinan la cadencia del movimiento de los móviles y sus imágenes. La palabra “encuentro” remite a un movimiento de aproximación y lejanía, encuentro y separación, espacial y geográficos. Es el resorte que aproxima los móviles el que ofrece la resistencia mecánica que, a su vez, los aleja, impidiendo su contacto físico. *Encuentros* es una pieza que sintetiza, en su materialidad y funcionamiento, la combinatoria de elementos naturales con aparatos de comunicación, y explora su vínculo con las redes informáticas.

Esa memoria sobre la obra de Prado incluyó una nueva versión de *Desertesejo* (2000/2018), una obra multimedia de realidad virtual cuya vigencia es testimonio de la problemática del acervo de obras tecnológicas para un proyecto de referencia en la historia de las artes mediáticas del continente. *Desertesejo*, en sus versiones a lo largo de dos décadas, conforma una meta data que sorteja el síndrome del arte digital de la rápida obsolescencia que caracteriza a las obras interactivas en su hardware, programa operativo, interface, agenciamientos expográficos y repositorio archivístico. Esta muestra desplegada en más de seiscientos metros cuadrados estuvo compuesta por diagramas, serigrafías, espacios lúdicos virtuales, plataformas interactivas, pantallas móviles y variados objetos. Un conjunto articulado bajo la forma de instalaciones sonoras y objetuales, piezas autogenerativas e interactivas de telepresencia, jardines y plantas. El recorrido de cada visitante por la exposición determinaba un circuito propio, el cual era registrado y, luego, cartografiado a través de sensores y traqueos, lo que resultaba en una proyección de su circuito personal a la salida de la exposición. Un circuito personal que representaba la performance de cada visitante por el espacio de la exposición que se traducía en un gráfico híbrido a partir de las líneas imaginarias que conectaban las diversas obras de la muestra. *Circuito Alameda* continuó el extenso proceso de investigación, producción, montaje y documentación de una memoria de obra de tres décadas de creación de Gilberto Prado con las artes y los medios.

RELIGIONES CATÓDICAS

José Alejandro Restrepo ha llevado hasta el paroxismo una visión crítica de Colombia y de la región, a partir de una extensa obra compuesta por performances, objetos varios, serigrafías, grabados, fotografías,

piezas editoriales y biológicas, videoinstalaciones, etc. La muestra *Religión Católica* (2017),¹¹ realizada en Buenos Aires, resumió parte de estos derroteros al confrontar escritos e imágenes de la historia, relatos y recorridos por el discurso de la ciencia y la religión combinados con mitos indígenas, el saber popular y los vestigios de narraciones provenientes de diversas partes de Colombia. Funcionaban como inscripciones para un relato crítico cuestionador del discurso de los aparatos ideológicos del estado asentados en los manuales escolares, los cantos patrios, los evangelios y particularmente los medios masivos de comunicación. *Religión Católica* puso en escena un amplio panorama de la obra de Restrepo basado en investigaciones sobre las elocuciones que conforman la arenga, la encíclica, el manifiesto y los bandos militares. Las invocaciones divinas, que promovían la evangelización del otro –es decir, el enemigo, el extraño, lo diferente, lo divergente–, eran desarmadas por el artista. La reminiscencia de imágenes del pasado y los textos de los medios masivos de comunicación funcionan como una base de datos manifiesta mediante diversas formas y dispositivos. Las imágenes tecnológicas en cuestión procedían de un arte de la memoria sobre un país a partir de la crítica al poder dominante, que se expresa a través de la política, la religión, y la educación y sus instituciones. Pero también se destacaban las manifestaciones de un imaginario popular divergente a ese discurso dogmático. Restrepo propone acciones concentradas en la representación del cuerpo humano y la figura divina a partir del uso de la tecnología desde la apropiación y el manejo del archivo.

Así es como la exposición surgió de una práctica artística que dialoga con la imagen documental. Algunas de las obras contenían la imagen de video que según el caso se combinaba con otros soportes pictóricos, fotográficos e informáticos y escenográficos. Por ejemplo, la nueva obra inaugurada en Buenos Aires, *Materiales para Misión en China* (2017), consistía en un tríptico compuesto por dos grabados y un video. Los grabados correspondían a las históricas ilustraciones de *Evangelicae Historiae Imagines* (1537) de Jerónimo Nadal que provenían de las versiones de Giulio Aleni (1637), quien concibió una edición que fue adaptada para las misiones evangelizadoras en China. Este es un tema mayor, pues se vincula con una historia de la representación, de textos e imágenes que desarrolla la Iglesia a partir de la práctica religiosa de referencia instaurada por San Ignacio de Loyola, cuya influencia se mantiene durante siglos. Creer en Dios se deriva de la fe en los textos y las imágenes técnicas.

11 En relación con esta muestra, puede verse el siguiente video: <https://www.youtube.com/watch?v=gzOmVrvtROs&t=638s>

Estas lecturas de los textos religiosos vinculados a la evangelización se continuaban con la serie *Variaciones sobre el Purgatorio* (2017) cuya versión de Buenos Aires fue concebida para una sala cerrada con un fondo cubierto por grabados. Este escenario empapelado con papel afiche de una misma imagen se complementaba con una proyección en video con la misma imagen, trabajada digitalmente, con variados efectos de luces y sombras que provocaban un efecto alucinatorio. Una obra que se consumaba con el espectador observando en la escena. Este *locus* espacial y temporal remitía a un limbo teatral, donde se amalgamaban una vez más las dos tramas referidas de Restrepo, el grabado y la imagen de video, con el espectador completando la acción con su cuerpo y su mirada en una escena ominosa del purgatorio.



Imagen 11. *Variaciones sobre el purgatorio N. 1*, José Alejandro Restrepo, Espacio de Arte de la Fundación OSDE, 2017.

Imagen 12. José A. Restrepo, *Santo Job*, Espacio de Arte Fundación OSDE, 2017. Foto: Estudio Ledesma Hueyo.

Santo Job (2017), por su parte, combinaba una proyección de video con objetos con gusanos de seda criados para la ocasión. El haz de luz cenital desde un proyector de corto alcance y su lente gran angular se vuelve imagen en una sábana blanca que está sobre el piso. El esmirriado cuerpo del personaje de la imagen que yace acostado contrasta con su máscara de El Santo, el héroe de la lucha libre mexicana. Pero en este *Santo Job*, la fragilidad del personaje inerte contrasta con el antifaz del mediático y poderoso justiciero. Los gusanos de seda sobre la proyección del cuerpo se convierten en capullos y luego en mariposas. *Santo Job* rememoró la legendaria pieza de Restrepo *Musa Paradisiaca* (1996), compuesta por plantas de banano cuyos tallos culminaban en pequeños monitores de video en blanco y negro con imágenes de la región de Urabá, en momentos en que latifundistas del banano generaban situaciones de violencia para expulsar a los campesinos de sus tierras. A lo largo del tiempo de su exposición se van degradando a la par que la situación en esta región de Colombia. Restrepo cuestiona con estas obras la banalidad del género, politizando el bioarte de manera certera. Podemos considerar a Restrepo un comentarista privilegiado que procesa la realidad colombiana y, por extensión, latinoamericana, a través de formas de representación que se concentran en el uso del archivo puesto en obra en la práctica híbrida de la instalación. En esta línea de pensamiento expositivo de la imagen en movimiento, *Santo Job* se constituyó en un nuevo capítulo al complejizarse el dispositivo y los elementos que componen la pieza que se formula en la combinatoria de arte, tecnología y biología. La muestra *Religión Católica* ejercía un arte de la memoria crítico del poder dominante en sus diversas expresiones. El cuerpo humano y la figura divina se manifestaban a partir de la manipulación de los diversos archivos que dialogan con la imagen documental y una propuesta desbordante alrededor de la representación del discurso de la historia, la religión y la resiliencia de una población que se afirma en sus creencias que difieren de la imagen de los medios masivos.

INTERMITENCIAS

La fotógrafa y realizadora uruguaya Irina Raffo viene trabajando hace varios años en su primera exposición personal, un proyecto que comprende referencias textuales, visuales y sonoras. Esta bitácora de apuntes de bocetos y reseñas consiste en un proceso de escritura que reviste un carácter ensayístico pues reflexiona sobre la misma acción proyectual. En esta muestra individual la artista traza un relato de la memoria personal bajo la modalidad de un autorretrato. *Intermiten-*



Imagen 13. *Intermitencias*, Irina Raffo, Centro Cultural de España, Montevideo (2022).

cias (2022)¹² es un proyecto que surge de una investigación de Raffo sobre la historia de su familia, cuyos vestigios convergen en la introspección de la propia artista. Este proceso de puesta en obra del “yo” interpela una genealogía personal asociada a una serie de piezas y objetos mediáticos que confluyen y dialogan entre sí, en el espacio de la instalación. Es lo fotográfico una de las vertientes que opera la reminiscencia de personas y tiempos pasados, entre las cuales se encuentra Eva –la abuela de Irina–, protagonista emblemática de este arte de la memoria de la realizadora, cuya huella se inscribe en la materialidad de las sales de plata de la fotografía analógica de lo que fue su cama. Sigue una serie de imágenes expandidas que provocan un efecto de realismo al armar una narrativa de (no) ficción que va de la materialidad fotoquímica a los soportes digitales, y que se despliegan en la galería de arte como tablas mágicas suspendidas en el aire, ya sea como proyecciones u objetos colgados de las paredes. Los íconos de los espacios familiares son puestos en abismo. La acción de la captura de su origen en el pasado es exhibida en la sala a través de un fantasmagórico juego de espejismos. En estas imágenes aquellos seres queridos y los interiores que habitaban brillan por su ausencia pues ya no hay quien los habite; sin embargo, ocupan un lugar en la memoria de la artista y en sus invenciones. Así es como *Intermitencias* se articula en soportes analógicos y numéricos, proyecciones mono-

12 En relación con esta muestra, puede verse el siguiente video: <https://www.youtube.com/watch?v=793JOZi25Ao&t=15s>

canales, instalaciones. Los pasajes de las imágenes fijas a (la ilusión de) las imágenes en movimiento culminan con la videoinstalación *Un gesto de memoria circular* (2019), una obra que evidencia esta combinación de materialidades y dispositivos (audio) visuales concebidos para las salas expositivas del emblemático Centro Cultural de España en Montevideo. Además de fotógrafa, Raffó es realizadora de cine y video de obras que van del corto al largometraje de ficción, siendo la vertiente documental la que predomina en sus piezas instalativas, algunas de las cuales se (re)convierten en videos monocanales que fueron proyectados en la muestra.

Mamá Golem (2017) rememora el diálogo performativo entre las descendientes de la abuela Eva, es decir su hija, la madre de la artista, con su hija, es decir, la artista. Una pieza cuyo dispositivo original – dos ordenadores enfrentados que en su reverso reproducen las imágenes de madre e hija, entre las cuales circula el cuerpo del espectador – se convierte en *Intermitencias* en una pieza monocanal *multilayered* donde las facciones de ambas mujeres convergen en una sola imagen como resultado de sus sobreimpresiones. Esta versión de *Mamá Golem* mantiene la prueba indicial del efecto *face to face* de la recordada instalación performática, en la que se confrontan ideas y gestos de la intensa línea filial materna. El cortometraje *Eva por Irina* (2017), por su parte, deja de lado lo anecdótico para relevar con elocuencia el sonido directo del video digital y resalta como la obra más emble-



Imagen 14. *Intermitencias: ensayo sobre una película posible.* Documental instalativo. Proyección full HD + monitor LCD de 50 pulgadas, 2018.

mática de estos intercambios entre abuela y nieta. El cortometraje documental *La tormenta es lo que llamamos progreso* (2019) es otro notable ejemplo de cómo la imagen implica una búsqueda –imposible, por cierto– de locaciones reales, aunque dudosas en su función de memoriales si tenemos en consideración la trágica historia europea de mediados del siglo XX y la manera en que el mercado del turismo la usufructúa a través de los famosos *city tours*. Este derrotero se continúa con *Intermitencias: ensayo sobre una película posible* (2018), un documental instalativo que intenta reconstruir la historia familiar y comprender las extrañas formas del recuerdo. Su puesta en obra concentra el efecto combinatorio en su proyección a gran escala junto a un ordenador portátil –ubicado frente a la proyección– que reproduce las huellas y referencias fílmicas de lo que vemos en pantalla grande. Este recurso genera una sensación similar a la del *picture in picture*, donde las imágenes del ordenador se superponen como un pequeño recuadro sobre las imágenes proyectadas. Dichas variaciones en torno a la imagen documental, de archivos propios y ajenos, montados y desmontados, son estrategias elaboradas por la propia artista que renuevan la lectura de sus obras pasadas, expuestas bajo otros sistemas de exhibición. Se conforma de esta manera un autorretrato para un espectador que debe recomponerlo fragmentariamente a partir de su recorrido por la muestra, según el movimiento de su cuerpo y mirada. Raffo expone en su *modus operandi* un perfil de artista *multimedia* que se apropia de las técnicas audiovisuales para generar piezas fotográficas, cortometrajes, films de ficción y documentales. Raffo además interviene en los dispositivos de exhibición de sus obras, que van de la proyección monocanal en la sala a oscuras a propuestas concebidas para el ámbito del arte contemporáneo. Construye, así, todo un discurso sobre la cuestión documental que se expande en una pieza editorial, bajo la forma de libro de artista. Irina Raffo representa un peculiar modelo de artista que opera de manera experimental con las máquinas de imágenes a través de una acción creativa que pasa por el cine, el video, la instalación o el libro de artista, a partir de los cuales reconstruye memorias desde un entorno presente con las reminiscencias de un pasado puesto en obra en el campo de arte contemporáneo.

GUIONES CONTEMPORÁNEOS¹³

Esta bitácora de obras y autores de América Latina conforma una praxis que involucra variados campos de la producción artística, aca-

13 El concepto está tomado del artículo “Guiones expandidos: del cine a lo trans-media” (La Ferla, 2021).

démica y del museo que ha implicado extensos procesos de escritura. Involucró desde el diseño proyectual de cada una de las exposiciones, que se trazaron en guiones previos, al montaje en sala y, una vez concluida la muestra, se amplió a una documentación editorial. Se trata de procesos contemporáneos con el audiovisual que implican reconsiderar instancias de escritura muy diversas a lo que puede implicar la escritura de un guion de una pieza audiovisual de cine o video, con el único fin de ser proyectadas en el ámbito de una sala oscura. Esta memoria hace a un *work in progress* que este texto compilatorio revisita de manera transversal relevando temas y problemáticas que hacen a visiones de América Latina, las cuales se inscriben en el campo híbrido del arte contemporáneo. Y si bien las instancias expositivas son efímeras, sus vestigios son parte de una memoria crítica que se continúa con las publicaciones resultantes y que pueden ser retomadas, por ejemplo, en este seminario y la publicación resultante. Son pocas las obras y los artistas que consiguen organizar un discurso coherente y profundo sobre cuestiones centrales que articulan problemáticas de nuestra región. Por eso, este conjunto de proyectos, obras y exposiciones que conforman las referidas muestras de Albertina Carri, Andrés Denegri, Gilbertto Prado, Irina Raffo, José Alejandro Restrepo y Gerardo Suter ofrece un discurso elocuente sobre memorias personales, relatos sobre la historia del continente y propone visiones de América Latina en permanente transición. Destaco la presentación de Emilio Bernini en este Seminario Indagación sobre lo Contemporáneo en/ desde América Latina, que es parte de esta reflexión, pues desde sus escritos y su revista *Kilómetro111* viene brindando aliento y espacio para desarrollar estas temáticas a lo largo de varios los números de referencia de la mencionada publicación.¹⁴

REFERENCIAS

- Carri, Albertina (2003). *Los rubios* [Película]. Barry Ellsworth.
- Carri, Albertina (2007). *Los Rubios. Cartografía de una película*. BAFICI.
- Carri, Albertina (2015a). *Investigación del cuatreroismo* [Video]. A.G.N., Fernando Martín Peña, Daniel Vicino y A.R.C.A.
- Carri, Albetina (2015b). *Operación Fracaso y el Sonido Recobrado* [Catálogo]. Parque de la Memoria. https://parquedelamemoria.org.ar/wp-content/uploads/2020/04/AlbertinaCarri_PDM2020.pdf
- Carri, Albertina (2016). *Cuateros* [Película]. INCAA, Universidad del Cine, Wanka Cine.

14 Sobre los temas que se trabajan en este artículo, ver “Cines de América Latina” (La Ferla, 2021).

- Carri, Roberto (1968). *Isidro Velázquez. Formas prerrevolucionarias de la violencia*. Editorial Sudestada.
- Denegri, Andrés (2013). *Éramos esperados. Plomo y palo* [Video]. <https://vimeo.com/163672952>
- Denegri, Andrés (2013-2014). *Cine de Exposición. Instalaciones filmicas de Andrés Denegri* [Catálogo]. Buenos Aires: Fundación OSDE. [http://www.historicoartefundacionesde.com.ar/backend/upload/files/img_\\$272.pdf](http://www.historicoartefundacionesde.com.ar/backend/upload/files/img_$272.pdf)
- Denegri, Andrés (2015). *Aurora. Instalaciones fílmicas de Andrés Denegri* [Catálogo]. Museo de Bellas Artes de Salta. https://issuu.com/basalta/docs/aurora_catalogo
- La Ferla, Jorge (2021a). Guiones expandidos: del cine a lo transmedia. En La Ferla, Jorge y Szlifman, Mariel, *Intermedia. Ensayos sobre una praxis académica*. Nueva Librería.
- La Ferla, Jorge (19 de agosto de 2021b). Cines de América Latina. *Kilómetro 111*, 16-17.
- Lerner, Jesse y Piazza, Luciano (2017). *ISMO ISMO ISMO. Cine experimental en América Latina*. University of California Press.
- López Ruiz, Ángela (2020). *Poéticas del cine experimental en el Cono Sur (1954-1958) (1961-1967)*. 2AM-Editorial de Estudios Visuales.
- Machado, Arlindo (2007). *El paisaje mediático*. Nueva Librería.
- Prado, Gilberto y La Ferla, Jorge (2018). *Circuito Alameda* [Catálogo]. Laboratorio Arte Alameda, INBA. http://www.gilberttoprado.net/assets/circuito_alameda_gttoprado_jlf.pdf?fbclid=IwAR0Og1I-zxjrR8xhYgHCF3Jsy0RbzWyCCoCHbZmOh5tsPMX3qxTEmTR-FNDiw
- Raffo, Irina (2022). *Intermitencias* [Presentación]. Centro Cultural de España. *Intermitencias - Irina Raffo*.
- Restrepo, José Alejandro (2017). *Religión Católica. José Alejandro Restrepo* [Catálogo]. Espacio de Arte Fundación OSDE. Disponible en: http://www.historicoartefundacionesde.com.ar/backend/upload/evento/Espacio_de_Arte_Catalogos/restrepo.pdf
- Suter, Gerardo y La Ferla, Jorge (2018). *neoTrópico. Caja Negra y otros Microrelatos* [Catálogo]. Laboratorio Arte Alameda, Secretaría de Cultura, Ciudad de México: Instituto Nacional de Bellas Artes.

André Lemos

ERRORES EN LA CULTURA DIGITAL

*There is a crack in everything.
That's how the light gets in.*
Leonard Cohen, *Anthem*

Fail again, fail better.
Samuel Beckett

INTRODUCCIÓN

Este artículo trae algunas contribuciones de una investigación aún en curso¹ sobre los errores en la cultura digital con el objetivo de analizar las formas de agencia y los procesos comunicacionales en boga en la actual cultura algorítmica de las plataformas digitales.

El artículo se divide en cuatro partes: la primera define los errores, fallos y perturbaciones y los ubica como elementos de comprensión de las formas de producción colectiva (sociedad); la segunda indaga sobre los errores desde la filosofía de la técnica de Bruno Latour (2013), Graham Harman (2011), Martin Heidegger (2009) y Gilbert Simondon (2008), la tercera apunta a la hipótesis de la necesidad de enfrentar problemas epistemológicos en el campo social hacia el reconocimiento de un “modo de existencia de la comunicación”; y la cuarta discute los errores en la actual cultura digital.

1. EL MUNDO ERRÁTICO

El mundo y la verdad no son más que un error. Nietzsche señaló en su filosofía que “el conocimiento lleva algo de ilusorio, que el discurso teórico no capta ni falsea la realidad, que la verdad no es más que

1 Investigación homónima realizada en programa de posdoctorado senior en el TIDD – PUC-SP con apoyo de la Facultad de Comunicación de la UFBA, a través de su programa de posgrado y del CNPq a través de la concesión de una beca PDS (Proceso: 101235/2022-4).

un error” (Temporal, 2021: 7). El tema del error aparece en muchos pensadores de la filosofía, Platón (imágenes, discursos, opiniones), Descartes y Spinoza (en la incapacidad humana para mantener la perfección heredada del creador).

Parece que los errores son eventos extraordinarios que crean eventos disruptivos en un mundo de normalidad. Sin embargo, debemos pensar que la vida transcurre en un universo de mal funcionamiento, fallas y errores, rupturas en la estabilidad, pequeños desastres y catástrofes a cada momento. Esto nos sitúa, contrariamente a lo que pueda parecer, en un mundo en el que el orden y el éxito son acontecimientos extraordinarios. Como necesitamos aferrarnos a ellos para estabilizar la vida, para encerrar en cajas negras los sucesos que provocan dudas, errores, fracasos, desastres... acabamos creyendo que el error es la excepción.

Considero que la creencia en el error como un hecho extraordinario proviene de la perspectiva antropocéntrica en la que la centralidad de la acción humana es ordenar y corregir. Como veremos más adelante, este es un error epistemológico importante. Pensar en un mundo ordenado en el que los errores sean acontecimientos extraordinarios es tener como principio un mundo controlable por la acción humana. Por lo tanto, reconocer este estado de mal funcionamiento permanente del mundo y del universo requiere un descentramiento de la agencia humana en el que el sujeto duda de su capacidad de conocimiento.

En *Norton Lectures* de Laurie Anderson (2021), el filósofo Tim Morton (de *Hyperobjects*, 2013) hace un comentario muy interesante al respecto:

Siempre pensamos que la tecnología es como caminar, y cuando falla, es como caerse. Pero, de hecho, el funcionamiento es solo el mal funcionamiento de otra cosa. No hay funcionamiento real en el mundo. Me gusta esta frase zen que significa: “en las continuas averías que vivo” (Morton en Anderson, 2021).

La creatividad respetuosa hacia otros animales y objetos se genera precisamente por vivir en los errores, o por asumirlos. Como continúa Morton:

Tengo ganas de permitir que las cosas fallen. Siento que el futuro ecológico, si es que existe, se parecerá un poco a un comienzo fallido, vacilante y en falso. En otras palabras, será creativo, en lugar de depender de lo mismo una y otra vez (Morton en Anderson, 2021).

En *Oblique Strategies*, Brian Eno y Peter Schmidt (1975) lanzan el siguiente aforismo: “Su error fue una intención velada”, reforzando la

premisa de que el error es la norma y el éxito, o el orden, los acontecimientos extraordinarios. El orden es producto de estructuras disipativas en medio de una multitud de torrentes entrópicos.

Los errores y fracasos son inherentes y fundamentales a la condición humana (el error de Epimeteo; Stiegler, 1994). Somos seres incompletos, técnica y comunicacionalmente. Error, etimológicamente, es “vagabundeo”, desviación, deambular, movimiento sin lógica, destino incierto, desvío... En el siglo XVI, es un camino por derecho propio, incluso sin rumbo ni propósito. En el siglo XVII, el término adquirió la connotación de desviación de la verdad, aunque todavía ligado a la idea de libertad, de divagación del espíritu. Esta idea de desviación de la verdad se fortalecerá en la Ilustración. En el siglo XIX, las matemáticas y la lógica entenderán el error como desviación estándar, ya que la verdad se dice como una distribución normal de los datos, tal es el caso de Gauss, por ejemplo. Los datos, la lógica y la información se convierten en formas de combatir la entropía del mundo (esta es inversamente proporcional a la cantidad de información que organiza los sistemas) (Nunes, 2011).

La modernidad tecnocientífica sostiene la idea de que, aunque el mundo sea imperfecto, la razón puede corregir los errores con información. En el siglo XX, todo esto será central en el concepto de cibernética de Wiener (control sobre la entropía, error como retroalimentación correctiva) y la cultura digital actual, donde el error se convierte en un modelo de negocio, domesticando al usuario para que acepte los problemas sin mucha fricción, esperando nuevas actualizaciones, interfaces y correcciones de errores. En la década de 1980 comenzaron a realizarse una serie de estudios que destacaban los errores como hechos que permitían profundizar en la cultura y la sociedad. Neta Alexander (2017) denomina a este conjunto de trabajos “Estudios del fracaso” (*Failure Studies*). Los errores son hechos que revelan problemas de la sociedad de consumo: neoliberalismo, colonialismo, obsolescencia programada, usos estereotípicos binarios, etc.

La negación del error se convertirá, en la cultura algorítmica contemporánea, en un insumo de corrección, es decir, alimento para crear nuevos arreglos de posibilidades, nuevos pesos sobre las variables con la intención de generar un resultado operativo, un orden, un acierto, aunque siempre construido como resultado entre muchos otros posibles.

Transformamos las incertidumbres en objetos de cálculo. Pero no hay transparencia, ni del tema ni del algoritmo. El mundo que funciona es raro. La cuestión del error algorítmico pasa así del error puntual (que no es un “error”, ya que funciona sobre la lógica del aprendizaje automático y los datos), a una forma de preguntar y extraer de la

realidad (siempre opaca y errática) algo discernible (que ni ella, ni la realidad, ni el sujeto, ciertamente, son). El problema de los errores algorítmicos no está en el “error”, en su opacidad, sino en la forma de ofrecer resultados que se convierten en los únicos posibles, la única manera de hacer transparente el mundo a su lógica. Las dudas del mundo indiscernible y errático se convierten en objeto de cálculo, como forma de reducir el mundo en su complejidad a un resultado operacional. En palabras de Amoore:

Con los algoritmos de aprendizaje automático contemporáneos, la duda se convierte en un arreglo maleable de probabilidades ponderadas. Aunque esta disposición de probabilidades contiene en sí misma una multiplicidad de dudas en el modelo, el algoritmo, sin embargo, condensa esta multiplicidad en una única salida. Una decisión se coloca fuera de toda duda [...] Por ejemplo, cuando un algoritmo de coincidencia biométrica duda de que pueda reconocer una cara porque los puntos de datos no estaban presentes en los datos de entrenamiento, o cuando cuatro analistas de escritorio que miran pantallas brillantes de puntajes de riesgo se preocupan de que el modelo esté “sobreajustado” a los datos -estos son momentos no de falla o error, sino de una hirviente plenitud de duda- (2020: 134-135).

2. ERRORES, FALLAS Y PERTURBACIONES

Errores (procedimientos lógicos), fallas (defectos generados por errores o eventos externos), perturbaciones (desviación de uso por las gramáticas de los sistemas) apuntan a dimensiones de fenómenos colectivos en los que todos estamos entrelazados. Lejos de tener causa o efecto lineal, se generan en ensamblajes complejos, sin revelar completamente el objeto o fenómeno. Los objetos (cosas, fenómenos, instituciones, conceptos) son inaccesibles en sí mismos, revelándose vicariamente en estos y otros momentos. Al quedarnos con los errores, con los problemas, podemos enfrentar mejor los desafíos colectivos (Haraway, 2019). Pero para hacerlo, necesitamos saber comunicar, hablar bien y de la manera correcta, o sea, decir bien. Por lo tanto, es necesario enfrentar la dimensión errática de la comunicación, su improbabilidad.

Los errores, fallas y perturbaciones constituyen los objetos, procesos y lugares de la comunicación. Luchamos todo el tiempo para minimizar sus efectos. Pero están en todas partes. El error debe convocar a la acción; debe ser la “diferencia la que hace la diferencia”, la que revela las características, tipos y consecuencias de los más diversos ensamblajes. El desafío es encontrar la manera de “hablar bien”. Y este es un desafío de comunicación. Y el “hablar bien” se produce de formas particulares.

En términos computacionales, intrínsecamente ligado a los problemas de lógica del software, el error digital puede definirse, según Weik como:

Una inconsistencia o diferencia entre una representación dada o existente de un dígito y la representación que debería ser. Nota: Ejemplos de errores digitales son (a) una inconsistencia de un solo dígito o de varios dígitos entre la señal realmente recibida y la señal que debería haberse recibido, (b) una inconsistencia entre un dígito almacenado en una ubicación particular y el dígito leído desde esa ubicación, (c) una pérdida de uno o más bits y (d) un bit perdido (1996: 237).

El error a su vez se define como:

La diferencia entre un valor calculado, estimado o medido y el valor verdadero, especificado o teóricamente correcto. Un mal funcionamiento que no es reproducible. El resultado de un mal funcionamiento, falla o error, generalmente un resultado que no es reproducible (p. 310).

La precisión es lo opuesto al error y se define como libre de errores o con una ocurrencia muy baja. La falla, en estos términos, se define como:

El cese temporal o permanente de la capacidad de una entidad para realizar su función requerida, el cese generalmente como resultado de una falla o condición ambiental. Nota: Las fallas pueden ser (a) catastróficas, es decir, repentinas y completas, o (b) pueden ser graciosas, es decir, graduales y parciales. Sinónimo de mal funcionamiento (p. 326).

Para esta investigación adoptaré las siguientes definiciones.

Errores: los errores son problemas lógicos o de principios que se desvían del resultado previsto. Son hechos desviados de sus primeras intenciones, del funcionamiento del sistema, de la lógica o lectura previa del mundo. Como dice Nunes, el “error marca una desviación de un resultado predeterminado” (2011: 7). El error está ligado al significado original de la palabra, como errancia, desviación del camino, de los principios. Los errores no son fenómenos externos, sino parte integral del funcionamiento de los sistemas cibernético-informativos. El error sirve como correctivo para las máquinas, desde la cibernética de Wiener hasta los actuales sistemas de aprendizaje automático.² Ciertamente producen fallos y otras perturbaciones. Un error lógico puede proporcionarle a un usuario información incorrecta, por ejemplo, generando fallas y perturbaciones.

² Para más información sobre este tema ver Amoore (2020).

Fallas: las fallas son problemas causados por eventos externos que pueden generar errores y perturbaciones. Pueden ser causados por errores lógicos o por fenómenos externos como problemas de infraestructura (fallo eléctrico, corte de cables de conexión, acceso a servidores...), accidentes o desastres naturales, mal uso, etc.

Perturbaciones: son eventos disruptivos dentro de la lógica de los sistemas o plataformas, que pueden o no ser causados por errores, pero que muchas veces surgen del uso aprovechando la gramática de los sistemas y plataformas, generando efectos perturbadores en relación con los usos previstos. Son anomalías (Parikka y Sampson, 2009) que acentúan cuestiones éticas, morales y políticas. En sociología, las perturbaciones afectan a un colectivo (“sistema social”) y desencadenan cambios (“teoría del cambio social”) (Giddens, Weber, Parsons, Durkheim, Marx). Pueden tener diferentes orígenes (tecnológicos, científicos, conflictos políticos, olas económicas, desastres naturales, guerras, migraciones...). Se ocasionan perturbaciones digitales: 1. por el uso cotidiano de dispositivos (teléfonos celulares, computadoras e internet han cambiado y continúan cambiando la sociedad) y, 2. por alcanzar valores y logros sociales (sesgo de género y raza, problema ambiental, trabajo en la *gig economy*, régimen de vigilancia y control económico, entre otros, generando acciones de contención (técnica, económica, legal, moral) por parte de empresas, sociedad civil o instituciones gubernamentales.

Por ejemplo, anomalías como spam, virus, *fake news*, *deepfake*, sesgos algorítmicos, sistemas operativos propietarios no son errores sino perturbaciones, momentos disruptivos. Estas anomalías son disfunciones, porque el virus es un código que funciona bien en lo que se propone, así como el spam, que no es más que enviar un correo electrónico con éxito en su finalidad intrínseca. De la misma manera, no existe ningún error en las plataformas por transmitir información falsa. Al no ser errores, son disruptivos porque tocan cuestiones ético-políticas amplias y temporales. Por lo tanto, las fallas se refieren a la dimensión social de los dispositivos, que pueden o no estar vinculadas a errores (Bellinger, 2016; Nunes, 2011).

Podemos pensar en innovaciones que llevan a las empresas al fracaso por no estar previstas y también como eventos que afectan a la sociedad en su conjunto, cambiando la forma en que la sociedad se organiza, impactando en la vida cotidiana, la política, la infraestructura y el mercado (Praun *et al.*, 2022: 1452).

Según un análisis preliminar, aún en curso, de más de setenta errores y fallos digitales, podemos decir que son de cinco tipos: 1. Infraestructura (conexión, almacenamiento, energía –acceso, lentitud, pérdida de datos–); 2. Software (error lógico, código, programación,

data-setting –sesgos, resultados no deseados–), 3. Hardware (componentes internos de objetos info-comunicacionales); 4. Diseño (diseño, montaje, material, interfaces), y 5. Errores humanos directos (mala lectura, desatención, negligencia). Los objetos involucrados son los más diversos: redes, aplicaciones, algoritmos, plataformas, dispositivos de vigilancia, vehículos autónomos, IoT, dispositivos de info-comunicación personal, entre otros.

3. ERROR POR LA FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA

El problema del error, de los fracasos, de los desastres apunta a lo que son las cosas en su revelación vicaria y, en consecuencia, indica que siempre se repliegan y se esconden. No podemos aprender la totalidad de un objeto (real).

Comenzaré con un error digital con el que me encontré en el aeropuerto de Confins, Belo Horizonte, cuando me dirigía a Montes Claros para realizar una conferencia sobre este tema.³ Llegué a Confins a las 4:30 pm desde Salvador y los pasajeros que iban en mi vuelo entre Belo Horizonte y Montes Claros ya estaban abordando. Vi un primer monitor que indicaba que debía dirigirme a la Puerta 7, que estaba muy lejos. Empecé a caminar rápido para no perder la conexión y de repente... no había Puerta 7. Como me pareció extraño, fui a revisar nuevamente el monitor donde se informan las partidas y allí descubrí una ventana emergente de error del sistema (figura 1).

La notificación de error del antivirus cubría la información sobre mi vuelo. Estaba perdido. De repente, miré hacia un lado e identifiqué que la Puerta 7 estaba justo detrás de mí, accesible por una escalera mecánica. Bajé las escaleras y allí pude confirmar que era la puerta correspondiente a mi vuelo. Abordé y llegué a tiempo.

Este “error digital” puede ayudar a comprender mis principales hipótesis sobre los errores, los objetos y la filosofía de la técnica. Explicaré brevemente la visión de los filósofos elegidos para abordar el problema.

Para Heidegger (2009), la dimensión de la herramienta (llamada *zuhanden*, o “ser-a-la-mano”) esconde, en la instrumentalidad práctica, en su funcionamiento libre, el objeto real que se revela en parte en la ruptura, en el error, en el defecto. Por lo tanto, es cuando algo sale mal que el objeto se convierte en “asunto de preocupación”, colocando al hombre frente a su misterio (llamado *vorhanden*, o “ser-ante-la-mano”). La cuestión del objeto técnico surge aquí como un problema de

3 “Filosofía de la Técnica: entre lo Político y lo Ontológico. ¿Qué significa decir que nuestro tiempo es técnico?”, realizada por Labfilo de la Universidad Estadual de Montes Claros, Minas Gerais, Brasil, está registrada y disponible en línea.



Figura 1. Monitor del aeropuerto de Confins, Minas Gerais, con una pantalla de error. Foto del autor.

espacialidad basado en el *Dasein*. Tratar con la instrumentalidad, la manipulación del objeto (objeto sensual y cualidad sensual) es muy diferente a tratarlo teóricamente, un callejón sin salida en el que entra el *Dasein* en el momento en que este instrumento se transforma en algo extraño, que ya no funciona y desaparece (objeto real y calidad real). El *Zuhandenheit* es, por lo tanto, anterior al *vorhandenheit*, el modo en el que los objetos se revelan cuando “no están listos para la mano”. El error es lo que revela facetas parciales de los objetos, sacándolos de su neutralidad instrumental y situándolos como un problema, un “asunto de preocupación”.

Para el filósofo estadounidense Graham Harman (2011), ni *vorhanden* ni *zuhanden* explican el objeto porque este siempre está retraído (*withdrawn*). El objeto siempre revelará solo una parte y se transmutará en las siguientes relaciones, apareciendo/eliminándose de forma parcial. La causalidad vicaria siempre se “despliega localmente en cada porción del cosmos” (Harman, 2007: 187), lo que significa que una entidad nunca interactúa o se encuentra con otra entidad, sino que actúa a través de representantes. En este sentido, aunque reconoce una esencia de los objetos y un objeto real inescrutable, como Heidegger, Harman va más allá y pretende fundar una filosofía que deja al objeto en sí mismo, no estando, por tanto, orientado al *Dasein*, a lo humano, sino siendo parte de una ontología orientada a los objetos

(OOO). El error es así una aparición, una causa vicaria que revela una parte de un objeto, nunca el objeto completo.

Para Bruno Latour (2013), los objetos técnicos son ajustes, rectificaciones, apropiaciones, desviaciones, pliegues y acoplamientos. En definitiva, no es el objeto técnico que funciona en su totalidad como individuo y sustancia el que demuestra lo verdadero y lo falso de su modo de existencia. No es su esencia velada la que puede revelar el modo de existencia de los seres de la técnica. Dos acciones/conceptos son fundamentales para calificar este modo de existencia: el pliegue y el desenganche (“*pli*” y “*débrayage*”). El pliegue es una forma de evitar hablar del dominio técnico (independiente) sobre la materia, la naturaleza o el sujeto. Hay en este “*pli*” lo que es, en cada asociación, “implicado”, “complicado”, “explicado”. La otra dimensión es la desvinculación, que acopla y desacopla. La desvinculación es lo que “hace hacer”, lo que moviliza planes de acción y provoca transformaciones en el espacio, el tiempo y los tipos de actores (actantes que movilizan metamorfosis y reproducciones). Es a través de la desvinculación que “la técnica hace al hombre”, como diría Leroi-Gourhan (1964), que el hombre se hace más que “*faber*”.

En los “modos de existencia de los objetos técnicos”, el filósofo francés Gilbert Simondon (2008) describe la “concretización” de los objetos como un proceso de multiplicación de funciones proporcionado por las estructuras de un dispositivo. Por el contrario, con un diseño en el que cada estructura se restringe a una función, una estructura más concreta sirve para varios propósitos al mismo tiempo. Es más “orgánico”, multifuncional. Su coherencia interna aumenta hasta el punto en que pueden compararse con organismos. En el caso de los objetos abstractos, el objeto es técnico, artesanal, mientras que en el de los concretos, es el resultado de la ciencia, por tanto, tecnológico, modelado, procedimental. En el primero, cada parte trabaja por sí sola, mientras que, en el segundo, todas trabajan como una orquesta, en una convergencia funcional. El objeto técnico concreto es aquel “que ya no está en lucha consigo mismo, en el que ningún efecto secundario interfiere con el funcionamiento del todo o queda fuera de este funcionamiento” (Simondon, 2008: 34). La concreción mide la tecnicidad del objeto técnico y su integración en el entorno. Mirar la génesis de los objetos técnicos, sus procesos de concretización, puede ser una perspectiva ontológica y metodológica interesante para tratar el error en sistemas concretos, como es el caso de los sistemas algorítmicos de la cultura digital actual.

El error con el que me encontré en Confins apunta a un objeto complicado, en el sentido latouriano del término, en el que el objeto técnico se despliega invadiendo varios dominios. Aquí están involu-

crados la empresa antivirus, el sistema operativo, Infraero (una empresa brasileña que gestiona aeropuertos) o la concesionaria (privada) del aeropuerto, el sector TI, cuyo fracaso fue permitir que la imagen fuera visible para el público. El error apunta al desvelamiento de las agencias (Heidegger y Latour) y del colectivo al que se vincula, pues vemos aquí cómo el aeropuerto es un espacio de código, como dicen Kitchin y Dodge (2011). Si lo que sucedió con este panel sucediera en todos los monitores del aeropuerto, el aeropuerto tendría que volver a un método de gestión “manual”, lo que generaría inconvenientes insuperables para informar a los pasajeros sobre los arribos y partidas de los vuelos, lo que podría provocar el colapso de la estación aérea. En consecuencia, la materialización del objeto (el sistema informático que informa sin necesidad de intervención humana directa, requiriendo esta intervención) dificulta la comprensión de los errores de forma lineal (Simondon, 2008). El virus (objeto de la “pantalla azul”) como objeto disruptivo de la cultura digital aparece aquí en causa vicaria, como señala Harman. No fue un virus el que provocó la ventana emergente, pero su existencia está muy presente en la necesidad de inactivar sistemas complejos para evitar daños. En la imagen en cuestión hay un proxy del objeto virus en el que este mensaje de error se presenta. Este mensaje de error es una de las acciones naturalizadas de la cultura digital porque “todo el mundo tiene que tener antivirus en el sistema”.

Por lo tanto, llegamos a la hipótesis de esta investigación: el error como *vorhanden*, que muestra un objeto problemático (Heidegger); el error como ensamblaje que cruza diferentes dominios y otros objetos (Latour); el error en los objetos donde es más problemática su identificación (Simondon); y el error como forma de revelar “partes de un objeto siempre retraído”, que sólo se presenta por causas vicarias (Harman).

4. EL ERROR ONTOEPISTÉMICO EN LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

Desde la segunda mitad de la década de 1980, numerosos autores (Bennett, 2005; Barad, 2003; Braidotti, 2002; De Landa, 2006; Grusin, 2015; Haraway, 2008; Harman, 2018; Latour, 2005) han demostrado que las ciencias humanas en general “hablan mal” de las agencias materiales de los objetos, insistiendo en una perspectiva antropocéntrica, esencialista y trascendente. Llamam la atención y realizan estudios que señalan esta limitación en lo que se ha denominado giro materialista, giro no humano, realismos especulativos, giro infraestructural, geología mediática, neomaterialismo (distinto del materialismo

histórico –ligado a las condiciones materiales de las infraestructuras económicas: marxismo– o del materialismo científico –basado en la comprensión de las cosas por sus componentes fundamentales–).

Todos afirman que el no reconocimiento de la agencia de los objetos y, en consecuencia, de su rol como mediadores importantes en la formación social, hace imposible comprender con precisión el proceso de colectivización (o socialización). Estos estudios se basan en supuestos surgidos de diferentes autores y escuelas: empirismo radical (James, 2016 [1907]), modos de existencia (Souriau, 2017), agencia (Deleuze *et al.*, 1994), monadología (Tarde, 2006), semiología material (Foucault, 2008), realismo (Whitehead *et al.*, 1978), etnometodología (Garfinkel, 1986), teoría de las materialidades de origen alemán (Kittler, 1995), STS, Actor-Network Theory (Callon, 2001), realismo especulativo, filosofía orientada a objetos (Harman, 2018); poshumanismo, feminismo y estudios queer (Braidotti, 2013), entre otros. Como indiqué en otro trabajo (Lemos, 2020), estas teorías parten de cuatro perspectivas centrales: todo fenómeno se desarrolla produciendo efectos materiales o afectaciones (materialismo); el objeto es lo que hace y no puede ser definido por sustancia o categorías a priori (pragmatismo); la agencia se distribuye en la red/agencia y el control y la fuente de la acción no siempre son privilegios del sujeto humano (no antropocentrismo), y las mediaciones se dan en una red que debe ser analizada para tratar la controversia en cuestión. Los errores y las fallas solo pueden entenderse como parte de un ensamblaje, dispuesto de múltiples maneras, y nunca de forma aislada.

Según Jane Bennett (2005), los ensamblajes son colectivos cuya topografía es desigual y el poder no está ni distribuido ni centralizado por igual; están “compuestos por humanos y no humanos; animales, vegetales y minerales; naturaleza, cultura y tecnología” (p. 445). Los ensamblajes actúan y esta “agencia” debe entonces ser problematizada más allá de las intenciones humanas. Son compuestos en lugar de individualizados o centrados en el sujeto. Bennett mostró en un trabajo de 2005 cómo la idea de ensamblaje es fundamental para comprender, por ejemplo, cuáles fueron los errores que provocaron un apagón en una planta de energía en los Estados Unidos en el año 2003, en la medida que la agencia se distribuye entre humanos, leyes y protocolos, infraestructura, electrones, árboles, viento y electromagnetismo. En este contexto, los errores deben ser entendidos más allá de una perspectiva humanista y correlacionados a lo que Bennett llama “materialismo vital”, ya que están vinculados a una cascada de devenires.

Un abordaje a través del “materialismo relacional” apunta a la cuestión de la materialidad de las redes creadas (ensamblajes, actor-red) y no al objeto per se, o al error como hecho aislado, o creado

por el objeto o por el “humano aislado”. Discutí teórica y empíricamente el tema del neomaterialismo en varias ocasiones (Lemos, 2020; Lemos y Bitencourt, 2021; Lemos y Firmino, 2022; Lemos y Pastor, 2018). Al estar orientada esta perspectiva a la exposición de evidencias situadas que componen los fenómenos investigados, reconociendo múltiples agencias, esta perspectiva puede contribuir a pensar críticamente los caminos teórico-metodológicos adoptados frente a los problemas comunicativos actuales. Para ello, propongo que reconozcamos la comunicación como un modo de existencia propio.

4.1 MODOS DE EXISTENCIA O CÓMO “HABLAR BIEN” COMBATIENDO LA IMPROBABILIDAD DE LA COMUNICACIÓN

La “Investigación sobre los modos de existencia” de Bruno Latour (2013) trata de los errores que llevaron a la catástrofe de la modernidad y que solo la diplomacia (“hablar bien” dentro del reconocimiento de múltiples modos de existencia, opuesto a la acción antropocéntrica moderna) podría ponernos en la dirección de la dimensión de lo común en esta actual crisis del Antropoceno. La obra de Latour es un tratado de sociología del error y, aun más, es un tratado de teoría de la comunicación, aunque no lo exprese explícitamente. También mantiene una perspectiva “decolonial” *avant la lettre*, porque como afirmó en una reciente emisión en una radio francesa (Latour, marzo de 2022), el error de preposición y la confusión de hablar bien en la modernidad proviene de la hegemonía de una sola vía (la de la “referencia” –REF–, el modo de la ciencia) con la hegemonía de la cultura europea del “hombre blanco”.

La “verdad”, afirmación difícil de revocar, se dice siempre dentro de cada modo de existencia. Se constatan, así, múltiples formas de “decirlo bien”, respetando las particularidades de los modos, sin imponer la verdad de uno sobre el otro. Por lo tanto, a la inversa, hay múltiples errores preposicionales si uno habla desde el criterio de veridicción de otro. En otras palabras, siempre estamos envueltos en un gran problema de comunicación, lo que ciertamente es poco probable, ya que el tráfico real de una vía a otra ocurre todo el tiempo. Nos equivocamos en el momento, lo que hace que la comunicación sea poco probable.

Pensar los modos de existencia garantiza el reconocimiento de ajustes proposicionales y conexiones particulares que delimitan ciertos dominios. Los modos de existencia son valores que circulan en redes y que constituyen posiciones de felicidad y verificación de su ser. Las condiciones de felicidad en términos latourianos significan “hablar bien” dentro de las condiciones de cada modo. El colectivo (o lo que llamamos sociedad) está formado por seres que subsisten

técnica, científica, ficcional, subjetiva, religiosa y jurídicamente. El uso de estos términos como adverbios y no como sustantivos (técnico, científico, ficción, religión) es una buena clave para entender cómo funciona cada modo. Podemos ver innumerables errores de categoría socavando la cosa pública y limitando el “círculo” de la política. Por ejemplo, se confunde el modo de la ciencia con lo propio de la política; la circulación de la palabra, de lo jurídico, con lo técnico; el de lo religioso con el de la ficción... La confusión de modos conduce, por lo tanto, al conflicto, a la destrucción, a la imposibilidad de diálogo y de salidas de la crisis.

Esta es una perspectiva social, humanista y política que reconoce el entrelazamiento de las existencias. Para Latour, existir es continuar la trayectoria a través de superar discontinuidades que están actuando y siendo actuadas en el curso de las transformaciones. La diplomacia surge de esta atención a las diferentes condiciones de felicidad e infelicidad en cada sentido, reconociendo la dignidad de todos.

Hay que reconocer la dignidad de las cosas para “hablar bien” ya que el principal problema ahora es enfrentar la crisis climática del Antropoceno, evitar delirios negacionistas poniendo verdaderamente los pies en la tierra (Latour, 2019) para dar cabida a diferentes modos de existencia. Esto empieza a darse de manera todavía desordenada, “hablando mal” (identitarismo, racismo inverso, anulación), pero es síntoma de un giro que apunta a reconocer distintos modos de existencia (reconocimiento del Antropoceno, de otros no-autores humanos, de otras cosmologías y lenguajes, etc.).

Lo verdadero y lo falso se dicen solo dentro del hablar bien del modo que definen sus propias condiciones de felicidad. La cuestión no es en realidad la verdad o falsedad de una cosa, sino la incertidumbre sobre el camino y sus condiciones de felicidad. La verdad de lo religioso no puede ser mediada por lo científico (o legal) y viceversa. Estas posiciones para hablar bien se designan con el término “preposición”, en el sentido gramatical, que indica la toma de posición, la relación de sentido, la clave de lectura e interpretación. La expresión proviene de William James. Se trata de hablar bien, que es a la vez una cuestión de elocuencia, de metafísica (cuántas maneras hay de hablar bien) y de política o diplomacia (cómo reaccionará la gente ante lo que se dice). La preposición (PRE) es la clave para interpretar un modo, la posición de juicio de un modo que permitirá la comparación entre diferentes modos. ¡Para existir, un ser debe pasar a través de otro (RES), de una manera (PRE), y seguir su trayectoria y cambiar!

Es necesario salir del embrollo de la modernidad escapando de los errores ontoepistémicos que mezclan formas de hablar y no reconocen los diferentes modos de existencia. Lo central es entonces reco-

nocer la mediación de los involucrados en las asociaciones (todos los que hacen-hacen). La mediación es un tema central en nuestro campo de la comunicación. Por eso propongo, para comprender mejor la improbabilidad de la comunicación, entender estos errores y reconocer su propio modo, un modo de existencia de la comunicación (cosa que no hizo Latour). Reconocer un modo de existencia de la comunicación que elimine la postura antropocéntrica y permita comprender los hechos comunicacionales de manera digna. Para encontrar la propia condición de felicidad, es decir, para romper con la improbabilidad, es necesario hablar bien. ¿Cómo se habla bien en los procesos de comunicación y los objetos?

4.2. MODO COM O POR QUÉ COMETEMOS MUCHOS ERRORES Y LA COMUNICACIÓN ES POCO PROBABLE

Explicué en otro trabajo el modo de existencia de la comunicación (modo COM) como una forma específica de ser y de producir acción (Lemos, 2021). El modo COM es una parte fundamental de los modos de vida de los modernos. Toda mediación puede entenderse como intercambios semióticos, ruptura del aislamiento, enredo... por tanto, *co-munis*, acción en común, comunicación. Lo que llamamos “comunicación social” es una forma de mediación que tiene un paso obligado en lo humano. Propuse la solución para un primer error: la comunicación debe ser “aSSocial” (una asociación no antropocéntrica entre diferentes modos de existencia y objetos). Los procesos comunicacionales son aquellos en que el sujeto humano está entrelazado a otros humanos y objetos. Por supuesto, hay algo particular en ciertos procesos de mediación que reconocemos como comunicación, del mismo modo que etiquetamos un campo como científico, técnico, religioso, psicológico, artístico, político, jurídico, económico, organizativo.

Entender el modo COM me parece fundamental para comprender la modernidad, pues establece procesos y productos que son modernos por excelencia, tales como: el periodismo, la publicidad, el mercado, la opinión pública, la identidad, la subjetividad, la cultura de masas, las relaciones públicas... Y cuando hablamos de modernos, siempre describimos una “sociedad de la comunicación” (Sfez, 1990), una “aldea global” (McLuhan, 1998), sociedades “conectadas”, “informativas”, “en red” (Castells, 2004), o la “cultura de masas y la opinión pública” (Habermas, 1981; Tarde, 1986). Comprender el tema de la comunicación es fundamental para una antropología de los modernos, ya que caracteriza una diferencia fundamental en relación con las sociedades “no modernas”. Pretendía hacer una antropología de los modernos, creo que se olvidó del modo COM.

Por tanto, propongo que pensemos en un modo de existencia de la comunicación para corregir el error que dice: “todo es comunicación”, “no hay comunicación”, “los medios de comunicación garantizan la comunicación”, “los medios contaminan la verdadera comunicación”, la comunicación es intercambio entre conciencias, etc. Reconocer un modo COM es evitar el error de hablar mal de los “*co-munis*”. ¿Cuál es la ventaja de identificarse de esta manera? Pensar los procesos reconociendo ensamblajes amplios y situados; identificar las preposiciones o condiciones de felicidad necesarias para que exista; evaluar cómo se relaciona con otros modos en ciertas situaciones. ¿Cuáles serían estas condiciones de felicidad?

El modo COM es, en consecuencia, el conjunto de valores que circulan en red (que necesitan pasar por procesos de mediación, por otros modos para existir), considerando que poseen sus propios modos de verificación (de “hablar bien” para no errar). Para la realización de una comunicación “aSSocial” debemos tener intercambios semióticos, construir la dimensión política (el común) y pasar por redes sociotécnicas. Consecuentemente, el modo de la comunicación presupone las condiciones de felicidad de tres otros modos: TEC (tecnología), POL (política) y MET (metamorfoseo, subjetividad). Sin eso, sin alcanzar estas condiciones de felicidad, no hay comunicación. Y poseer solo uno de ellos puede indicar deficiencias, errores, en el proceso.

En consecuencia, los errores de categoría aparecen cuando se rompen las condiciones de felicidad. Para tener comunicación es necesario evitar la ruptura del flujo semiótico (MET), el fin de la circulación de la palabra (POL) y la ruptura de la red (TEC). El modo de metamorfosis (MET) expresa los flujos semióticos que forman la subjetividad a través de las mutaciones, las emociones y la psique. El modo político (POL) supone la condición de felicidad para construir lo común a través de la circulación de la palabra, y el modo técnico (TEC) juega su trayectoria a partir de delegaciones, artificios e invenciones. En consecuencia, el modo de comunicación (COM) existe en la realización de estas tres condiciones de felicidad: crea procesos de subjetividad (MET), acción política (POL) y necesidad de delegación y dispositivos (TEC).

Es poco probable, ya que es difícil satisfacer las condiciones de estos modos con los otros entrelazados. Cometemos errores todo el tiempo. Es improbable, como diría Luhmann (2006). No lo pondría en los mismos términos que el sociólogo austríaco, pero podemos ver cómo sus improbabilidades se relacionan con los caminos del autor francés, en ese nuevo camino sugerido por este autor brasileño. Para Luhmann, esta improbabilidad se debe a tres fallas que forman parte del proceso:

1. La improbabilidad de que “uno entienda lo que el otro quiere decir” (MET, POL). Es muy difícil romper el aislamiento y comprender la posición del otro, aunque estemos arrojados a él todo el tiempo, porque somos contruidos por los seres de la metamorfosis y somos seres políticos.

2. La improbabilidad de acceder a los receptores, es decir, las contingencias de tiempo y espacio en que se produce la comunicación. Esta es la manifestación de la improbabilidad de comunicarse con más personas que las que están presentes en el mismo espacio y tiempo. Incluso cuando hay transmisión en vivo (TEC, MET y POL). Las redundancias se amplían para reducir los errores. El TEC entra aquí como condición necesaria pero no suficiente. Sin la transmisión de YouTube, no puedo llegar a una audiencia fuera de este auditorio. Pero incluso si pudiera, choca contra las improbabilidades del MET y el POL.

3. La improbabilidad de que se produzca el *co-munis*, de que nos unamos a la orquesta, de que la comunicación, en palabras de Luhmann, sea aceptada, es decir, de que “el receptor adopte el contenido selectivo de la comunicación” (Luhmann, 2006: 43) (MET, POL). Comprender no presupone aceptar, y esta diferencia entre el acto de comprender y el acto de aceptar implica la diferencia entre, por un lado, la creación de un “evento emergente” y, por otro lado, la obtención del “resultado deseado”. En otras palabras, necesitamos “hablar bien” para llegar al otro en su cosmovisión (MET) y en la constitución de lo común (POL). Fallamos todo el tiempo.

Por lo tanto, si pensamos en un modo COM, podemos hablar de los *co-munis* con más matices sin caer en el antropocentrismo y sin extirpar la parte de los objetos. De lo contrario, no comprendemos bien la improbabilidad de la comunicación, ni actuamos como agentes con los que estamos involucrados. La ventaja empírica de introducir este modo es la posibilidad de poner en la superficie una forma de ser específica de los modernos, ya que no existe una comunicación de masas, ni algorítmica, ni un imperativo de la comunicación social en las sociedades premodernas.

Latour, al proponer los modos de existencia, está haciendo una “antropología de los modernos”. Si está haciendo esto es porque no ha visto el modo COM, a pesar de que este modo siempre ha estado presente, porque comunicar es romper el aislamiento, ubicarnos como seres políticos, a través de dispositivos (desde el lenguaje). Pero el modo COM se diferencia y gana radicalidad con la modernidad ya que los premodernos no tienen cultura de masas, algorítmica, aldea global, mediatización profunda.

Por lo tanto, ser capaz de destacar una forma específica de constitución de la subjetividad (MET) (moderna, algorítmica), de analizar

la circulación de la palabra y de la política moderna (POL) (polarización, burbujas) y de generar una “red sociotécnica” (TEC) (soberanía, Antropoceno) resultan condiciones necesarias para hablar bien cuando decimos “nos estamos comunicando”.

Una epistemología del error en los estudios de comunicación emerge en las fisuras que apuntan a problemas de uso, contextuales, ideológicos, políticos, aunados a ensamblajes que cruzan naturaleza y cultura, sujeto y objeto. Pero a ellos debemos llegar sin saltos mágicos, sin trascendencias paralizantes, de manera inmanente, reconociendo materialidades, discursos, objetos, ensamblajes múltiples. ¿Cómo entender el error en la cultura digital desde los modos que actúan en el modo de existencia de la comunicación?

5. ERRORES EN LA CULTURA DIGITAL

Errores, *hacking*, *lags*, *bufferings*, *crashes*, *biases* forman parte de la actual sociedad de plataformas y de la cultura algorítmica y revelan las fisuras en los actuales discursos de eficiencia, conexión amplia, instantaneidad, inteligencia, tan en boga en la sociedad de la inteligencia artificial.

Los errores se han explorado estéticamente desde la década de 1980 con más énfasis en los estudios de medios. Podemos pensar en el grupo Fluxus de los años sesenta y en el trabajo de Nam June Paik, que utilizó la interferencia en las imágenes de televisión para abrir el campo del videoarte. Por lo tanto, el “*Glitch Art*” aparece como un error que se usa intencionalmente para generar imágenes y sonidos. Tres son las características generales de esta estética de los errores digitales: la dimensión política de la crítica a la globalización; el juego de experimentación entre el artista y el público, en el que se debe trabajar el fracaso de ambos en la producción de sentido; y la revelación de aspectos de los objetos (Harman).

La primera formalización de esta estética la realizó Kim Cascone (2000). El término “*Glitch Art*” fue propuesto por Ant Scott y teorizado por Moradi (2004). Este autor conceptualiza académicamente términos como “*Pure Glitch*” (o “*Real Glitch*”), resultado de un error, falla, mal funcionamiento, sea accidental o espontáneo, y “*Glitch Alike*”, provocado por el artista, programado, intencional, con un fin en sí mismo, por lo que hay manipulación para que el fracaso suceda. Para Kemper (2022), el *glitch* es entendido como la encarnación del “giro imperfecto” de la década de 1980. La estética del error llama la atención sobre problemas de mediación, enredo, opacidad, desaparición, comunicación, afectando, por lo tanto, el modo COM. Para Kemper (2022: 3), “el glitch hace visible o audible lo que antes era invisible o inaudible: el proceso de mediación”.

Hoy el error se normaliza y domestica a los usuarios. Las plataformas digitales, los sistemas de IA, por ejemplo, se encuentran en un “estado beta permanente” (Ferrari y Graham, 2021: 209), neutralizando y absorbiendo errores en constante entrenamiento algorítmico (Choudary, 2018). Los errores se vuelven habituales y, por lo tanto, son una diferencia que no hace ninguna diferencia. En consecuencia, acostumbrado a los problemas de lo digital, el usuario/consumidor/inversor se olvida de los riesgos, de las fallas y pasa a absorberlos como modelo de negocio y prácticas de consumo. Según Appadurai y Alexander, existe una “fantasía de exclusión voluntaria” (2020: 68). No es de extrañar que los productos estén en “prueba beta”, son “pruebas de producto”, en las que nos llaman a “enviar informe” o “ignorar error”, haciendo participar a los usuarios, dominándolos hasta en el error. Los usuarios son, por lo tanto, “evaluadores, analistas y proveedores de retroalimentación”.

El fracaso es, por tanto, parte de una “economía afectiva” de la actual cultura de los algoritmos (Appadurai y Alexander, 2020: 31). Esta economía afectiva la gestionan las empresas desde la institución de una docilidad de los usuarios que aceptan actualizaciones, corrección de errores, actualización de sistemas operativos y aplicaciones, lentitud de la red (*lags* y *buffering*). El *buffering*, por ejemplo, es una forma de controlar el tiempo y moldear al usuario, revelando la imposibilidad de una comunicación instantánea o sin fricciones (Alexander, 2017). En este contexto, cuando hay errores, estos se atribuyen más ampliamente a los usuarios.

Los errores también se asocian a los discursos de innovación, como una forma de ocultarlos y hacerlos apetecibles. El lema de Silicon Valley es “fracasar pronto, fracasar a menudo”. La precariedad del trabajo, por ejemplo, es un error aceptable a favor de la innovación en la economía (plataforma de trabajo). En muchos casos, esta precariedad ni siquiera se ve como un error, ya que permite colocar a los trabajadores en el mercado, incluso si tienen que renunciar a la autonomía en relación con los precios, las evaluaciones, las decisiones de los propietarios de las plataformas, las acciones de vigilancia, etc.

Los errores en la cultura digital también son una versión actual de la obsolescencia programada. Si el objeto está diseñado para fallar (siempre que esté en estado de prueba, es decir, sin acabado final y sin fallas), ¿el fracaso es un fracaso o es diseño? ¿Es error o éxito? La cultura digital ha acelerado la obsolescencia (actualizaciones, mejoras, nuevos dispositivos), las promesas y la innovación, y, así, ha neutralizado errores y tronos habituales, transformándolos en modelos de negocio (memoria extendida, nuevo procesador, nueva interfaz, más protección, mayor velocidad). Las actualizaciones (versiones de

nuevos equipos, computadoras, celulares, tabletas) señalan una falla temporal de su existencia. También es interesante pensar que muchos programas, apps, sistemas digitales son gratuitos, como si los usuarios recibieran una versión fallada, teniendo que pagar para tener una “completa” (a la que acceden solo pagando por versiones “premium”).

Los defectos y errores se integran en el modelo de negocio de la cultura digital. La promesa de una interfaz mejorada, un sistema operativo más rápido, energía, seguridad, correcciones de errores, latencia reducida o bloqueos es esencial para ocultar fallas y errores y mantener el compromiso afectivo, así como la obsolescencia acelerada. Son acciones que generan la “necesidad de dispositivos” y la “gratificación instantánea” (Appadurai y Alexander, 2020: 42). La cultura digital provoca una ansiedad perpetua por las fallas, pero estas no impiden que sigamos consumiendo estos dispositivos. Con los *hypes* tecnológicos, los objetos técnicos son víctimas de la exageración, ya que no logran los objetivos previstos. Son víctimas del propio marketing, creando utopías irrealizables.

Dado que lo digital es inmaterial, el error se oculta en esta invisibilidad. La idea equivocada de una inmaterialidad de lo digital (lo “virtual”, la “nube”) esconde las infraestructuras, sus errores y fallos. La falta de análisis material-discursivos, como señalamos más arriba, impide aún más la revelación de esta condición infraestructural del error. Los errores en la cultura digital revelan problemas de infraestructura, modelo de negocio, geopolítica, medioambiente (*e-waste*), leyes de uso, y señalan problemas en los modos de comunicación, en un despliegue de diferencias que son geopolíticas, económicas, técnicas y culturales.

Los sistemas de IA son generativos (no tienen autor, dirección o función específicos) lo que nos lleva a pensar más profundamente el problema de su corrección y sus formas de agencia en la sociedad contemporánea (Amoore, 2020). Y en los sistemas de aprendizaje automático, el error se convierte en parte del modo en que la máquina aprende, al ser “domesticado” como una forma de optimizarlo. De ahí deriva la creencia de que los errores se pueden solucionar con más datos o a partir de la diversidad. Muchos autores señalan que corregir el error es crear una ética de los algoritmos, y que romper con los fallos de los sistemas sería posible con una mejor actuación humana (en la construcción del *dataset*, en la diversidad de pensamiento, género, raza, etc.) (Eubanks, 2017; Noble, 2018, O’Neil, 2016). El algoritmo se asemeja a una “receta” que se puede corregir con una mejor manipulación e ingredientes.

Sin embargo, esta visión “antropocéntrica” hace poco visible el hecho de que la cultura algorítmica es un régimen más amplio de pro-

ducción de verdad. Según Amoore (2020), esto no sería posible porque los sistemas de IA se reescriben a sí mismos. Por lo tanto, debemos preguntarnos cómo se instituye un nuevo régimen de discurso sobre la verdad, qué formas organizativas genera. Dejar de lado la idea de corrección de errores simplista (algoritmo como receta) es entender que es, en sí misma, ética y políticamente problemática porque está conformada por atributos diversos y performativos. Estamos aquí con un tema neomaterialista.

No hay error algorítmico intrínseco, ya que seguir órdenes y discriminar datos es su forma de actuar. La imposibilidad de una transparencia total del algoritmo es similar al fracaso de la transparencia del yo (establecido siempre en sus condiciones específicas, como explica Butler, 2002). De este modo, el error algorítmico no es solo un paso en falso de una receta que corregida traería un nuevo arreglo en el sistema. Los sistemas algorítmicos se definen menos por reglas fijas que por funciones recursivas. Así, la eliminación de códigos o datos incorrectos no siempre modifica el arreglo general. Es decir, las acciones nunca son correctas o incorrectas, pero generan un efecto entre las entidades, derivado de la dificultad de auditar los códigos para corregir o evitar errores (abrirse al escrutinio es lo que propone el crítico) de su estructura, arquitectura, formas intrínsecas y relaciones internas.

La corrección de errores puede ser solo un refuerzo de la dependencia de una cultura de plataformas de una amplia performatividad algorítmica. Bridges (2021) propone una diferencia entre las imperfecciones en los sistemas algorítmicos, que pueden y deben corregirse para garantizar, por ejemplo, la diversidad e igualdad de raza, género, etnia, es decir, buenos sesgos; y lo que ella llama “fracaso digital”, en el sentido de algo que puede cuestionar la propia cultura algorítmica. Aquí el fracaso digital es visto como algo que puede deconstruir la identidad digital, el “doble digital” (Santaella, 2021) que nos constituye a partir de piezas de datos desconectadas (desmoronamiento dado, “*dividuals*”) que actúan sobre nosotros creando un performativo, pragmático, pero intencionalmente construido. Para Bridges, “los fracasos digitales [...] trastocan historias de nomenclatura y categorización que durante mucho tiempo han estado enredadas en historias de soberanía, colonialismo, sometimiento y explotación” (Puentes, 2021: 2).

Asimismo, Aradau y Banke señalan que los errores en los sistemas algorítmicos, relacionados principalmente con cuestiones de vigilancia, de género y raza en los sistemas de reconocimiento facial han sido absorbidos por el “aprendizaje automático”, que no los elimina, sino que los “optimiza” (2021: 1). Los autores indican que las “grietas en el

poder algorítmico” son una forma de escape de la agencia algorítmica que hace que ya no funcione como debería. Las grietas en el poder algorítmico son momentos en los que los algoritmos no gobiernan según lo previsto. Estas fisuras muchas veces son creadas intencionalmente por diversas prácticas sociotécnicas de manipulación, subversión y disrupción (*hacking*, acciones de los trabajadores de plataformas [Ferrari y Graham, 2021]). Nos interesa señalar si, caso por caso, lo que estamos viendo son “imperfecciones algorítmicas” o “error digital” (Bridges, 2021).

CONCLUSIÓN

Los errores no se limitan a los debates técnico-científicos y deben ingresar al debate público y político para desencadenar acciones legales y culturales en relación con los dispositivos involucrados. Por ejemplo, el derecho a reparar, o la interconexión (enchufes, cables, etc.), el control de datos, o no recomendar y no ampliar sistemas de vigilancia, etc. El interés por comprender los errores digitales radica en la dimensión material de las fallas como parte del campo de los estudios de sociología, estudios de ciencia y tecnología, y de las teorías de la comunicación.

Los errores, fallos y perturbaciones digitales son un campo privilegiado para el estudio de los medios y los procesos de comunicación. A partir de ellos, podemos identificar cuestiones políticas concretas (reutilización, obsolescencia, disposición y basura, infraestructura –problemas de conexión, actualización y energía; acceso a tecnologías; la economía de la atención y el compromiso afectivo– y relaciones sensibles con los objetos). Es posible, aún, identificar problemas epistemológicos y metodológicos (pensar desde los errores y fallas digitales) y entender la naturaleza de las tecnologías y medios digitales en la actualidad. Para hacerlo, necesitamos enfrentar el error epistemológico del campo y pensar seriamente sobre las agencias de los objetos y sus condiciones materiales de producción y acción, así como el modo de existencia de la comunicación. Aquí tenemos una cuestión ontológica (objetos que actúan, topografía plana) y una cuestión epistemológica (desarrollar una metodología que pueda manejar el análisis de las controversias vinculadas a los errores digitales).

REFERENCIAS

Alexander, Neta (2017). Rage against the Machine: Buffering, Noise, and Perpetual Anxiety in the Age of Connected Viewing. *Cinema Journal*, 56(2), 1-24. <https://doi.org/10.1353/cj.2017.0000>

- Amoore, Louise (2020). *Cloud ethics: Algorithms and the attributes of ourselves and others*. Duke University Press.
- Anderson, Laurie (2021). Norton Lecture 1: The River [Video]. *Spending the War Without You*. https://www.youtube.com/watch?v=6LuKgGn5e2g&ab_channel=MahindraHumanitiesCenter
- Appadurai, Arjun y Alexander, Neta (2020). *Failure*. Polity.
- Aradau, Claudia y Blanke, Tobias (2021). Algorithmic Surveillance and the Political Life of Error. *Journal for the History of Knowledge*, 2(1), 10. <https://doi.org/10.5334/jhk.42>
- Barad, Karen (2003). Posthumanist Performativity Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801-831.
- Bellinger, Mahtthew (15 de enero de 2016). The Rhetoric of Error in Digital Media Computational Culture. *Computational Culture*, 5, 1-26.
- Bennett, Jane (2005). The Agency of Assemblages and the North American Blackout. *Public Culture*, 17(3), 445-465.
- Braidotti, Rosi (2002). *Metamorphoses: Towards a materialist theory of becoming*. Polity Press.
- Braidotti, Rosi (2013). Posthuman Humanities. *European Educational Research Journal*, 12(1), 1-19. <https://doi.org/10.2304/eerj.2013.12.1.1>
- Bridges, Lauren E. (2021). Digital failure: Unbecoming the “good” data subject through entropic, fugitive, and queer data. *Big Data & Society*, 8(1). <https://doi.org/10.1177/2053951720977882>
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós.
- Callon, Michael (2001). Actor Network Theory. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 62-66. <https://doi.org/10.1016/B0-08-043076-7/03168-5>
- Cascone, Kim (2000). The Aesthetics of Failure: Post-Digital tendencies in Contemporary Computer Music. *Computer Music Journal*, 24(4).
- Castells, Manuel (2004). *The network society: A cross-cultural perspective*. Edward Elgar Pub.
- Choudary, Sangeet P. (2018). *The architecture of digital labour platforms: Policy recommendations on platform design for worker well-being*. ILO.
- De Landa, Manuel (2006). *A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity*. Bloomsbury.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1994). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Eno, Brian y Schmidt, Peter (1975). *Oblique Strategies* [Juego de cartas].

- Eubanks, Virginia (2017). *Automating inequality: How high-tech tools profile, police, and punish the poor*. St. Martin's Press.
- Ferrari, Fabian y Graham, Mark (2021). Fissuras no poder algorítmico: Plataformas, códigos e contestação. *Revista Fronteiras - Estudos Midiáticos*, 23(2). <https://doi.org/10.4013/fem.2021.232.14>.
- Foucault, Michel (2001). O que é um autor. En *Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema* (vol. III, p. 264-298). Forense Universitária.
- Foucault, Michel (2008). *Seguridad, territorio, población*. Akal.
- Garfinkel, Harold (1986). *Ethnomethodological studies of work*. Routledge & Kegan Paul.
- Grusin, Richard A. (org.) (2015). *The nonhuman turn*. University of Minnesota Press.
- Habermas, Juergen (1981). *The theory of communicative action. Volume 1. Reason and the Rationalization of Society*. Beacon Press.
- Haraway, Donna (2008). *When species meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Connsóni.
- Harman, Graham (2007). On Vicarious Causation. *Collapse, II*, 187-221.
- Harman, Graham (2011). *The Quadruple Object*. Zero Books.
- Harman, Graham (2018). *Speculative Realism. An Introduction*. Polity Press.
- Heidegger, Martin (2009). *Ser y Tiempo*. Trotta.
- James, William (2016 [1907]). *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Alianza.
- Kemper, Jakko (2022). Glitch, the post-digital aesthetic of failure and 21st-century media. *European Journal of Cultural Studies*, 136754942110605. <https://doi.org/10.1177/13675494211060537>
- Kitchin, Rob y Dodge, Martin (2011). *Code/space: Software and everyday life*. MIT Press.
- Kittler, Friedrich A. (1995). There is no Software. *CTheory*. <https://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/14655/5522>
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Latour, Bruno (2013). *An inquiry into modes of existence: An anthropology of the moderns*. Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2019). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Taurus.
- Latour, Bruno (marzo de 2022). *Les chemins de la philosophie* [entrevista de radio en cuatro episodios a Adele van Reth]. France Culture.
- Lemos, André (2020). Epistemologia da comunicação, neomaterialis-

- mo e cultura digital. *Galáxia* (São Paulo), 43, 54–66. <https://doi.org/10.1590/1982-25532020143970>
- Lemos, André (2021). Comunicação, mediação e modo de existência na cibercultura. En Alzamora, Geane, Ziller, Joana, Coutinho, Francisco A., *Dossiê Bruno Latour*. Editora UFMG.
- Lemos, André y Bitencourt, Elias (2021). Sete pontos para compreender o neomaterialismo. *Galáxia*, 46, e52017. <https://doi.org/10.1590/1982-2553202152017>
- Lemos, André, Firmino, Rodrigo J. *et. al.* (2022). Smart Pandemic Surveillance. *Surveillance & Society*, 20(1).
- Lemos, André y Pastor, Leonardo (2018). Uma perspectiva não-antrópocêntrica sobre as práticas comunicacionais nos ambientes digitais. *Lumina*, 12(3), 20.
- Leroi-Gourhan, André (1964). *Le geste et la parole*. Albin Michel.
- Luhmann, Niklas (2006). *A improbabilidade da Comunicação*. Edições Vega.
- McLuhan, Marshall (1998 [1972]). *La Galaxia de Gutenberg. Génesis del homo typographicus*. Galaxia Gutenberg.
- Moradi, Iman (2004). *Glitch aesthetics* [Conferencia]. University of Huddersfield. <https://organised.info/wp-content/uploads/2016/08/Moradi-Iman-2004-Glitch-Aesthetics.pdf>
- Morton, Timothy (2013). *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*. University of Minnesota Press.
- Nobles, Safija Umoja (2018). *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. New York University Press.
- Nunes, Mark (org.) (2011). *Error: Glitch, noise, and jam in new media cultures*. Continuum.
- O’Neil, Cathy (2016). *Weapons of math destruction: How big data increases inequality and threatens democracy*. Crown.
- Parikka, Jussi y Sampson, Tony D. (2009). On Anomalous Objects of digital culture. An Introduction. En *The Spam book. On Viruses, Porn, and Other Anomalies from the Dark Side of Digital Culture* (p. 291). Hampton Press.
- Praun, Alina, Cunningham, Anna y Pieperhoff, Martina (25 de agosto de 2022). Disruption, Disruptors and Disruptiveness of Scholarly Communication: An Actor-Network Theory Approach. *European Conference on Knowledge Management*, 23(2), 1452-1456. <https://doi.org/10.34190/eckm.23.2.532>
- Santaella, Lucia (2021). *Humanos hiper-híbridos. Linguagens e cultura na segunda era da internet*. Paulus.
- Sfez, Lucien (1990). *Critique de la communication*. Seuil.
- Simondon, Gilbert (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo.

- Souriau, Étienne (2017). *Los diferentes modos de existencia*. Cactus.
- Stiegler, Bernard (1994). *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*. Hiru.
- Tarde, Gabriel (1986). *La opinión y la multitud*. Taurus.
- Tarde, Gabriel (2006). *Monadología y sociología*. Cactus.
- Temporal, Daniel (2021). Sobre uma suposta teoria do erro no alvorecer da filosofia de Nietzsche [Tesis de doctorado]. Universidade Federal de Santa Maria.
- Walton, Shireen M. (15 de junio de 2021). *Ageing with Smartphones in Urban Italy: Care and Community in Milan and Beyond*. UCL Press. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/j.ctv1b0fvf0>
- Whitehead, Alfred N., Griffin, Donald R. y Sherburne, David W. (1978). *Process and reality: An essay in cosmology*. Free Press.
- Weik, Martin H. (1996). *Communications Standard Dictionary* (tercera edición). Springer US.

VERDAD Y CREENCIA EN LA SOCIEDAD DE LA DESINFORMACIÓN

1. INTRODUCCIÓN

El fenómeno de la desinformación, entendido como la difusión multiplataforma y a gran escala de información falsa o distorsionada, caracteriza a la sociedad contemporánea. Ese fenómeno subraya el paso de la sociedad de la información (Castells, 1999) a la sociedad de la desinformación (Marshall, 2017). Entendemos la sociedad de la desinformación no solo a través del sesgo de la intencionalidad que delinea la producción de esta modalidad informacional (Wardle y Derakhshan, 2017) y las condiciones sociotécnicas de distribución y consumo de información en la actualidad, sino también a través de aspectos socioculturales más amplios de la contemporaneidad. En este contexto, destacamos las nociones de no-cosas (Han, 2021), sociedad del cansancio (Han, 2015), sociedad del riesgo (Beck, 2010), necropolítica (Mbembe, 2015), Antropoceno (Latour, 2019) y utilidad (Krenak, 2020).

Más allá de las intenciones que trazan la dimensión productiva de la desinformación y su difusión multiplataforma impulsada por algoritmos, se indaga cómo impactan las creencias en los procesos de significación social de la desinformación. La discusión se basa en las nociones de verdad y creencia oriundas del pragmatismo de Charles Sanders Peirce (1839-1914), observadas a través del prisma de la incidencia de aspectos socioculturales de la contemporaneidad en la sociedad de la desinformación.

Este trabajo deriva, en gran medida, de discusiones realizadas a lo largo de 2020 y 2021 en los grupos de investigación (CNPq/UFGM) Mídia, Semiótica y Pragmatismo–MediaAção¹ e Núcleo de Conexões

1 Puede consultarse la página web: <http://mediaacao.com.br/>

Intermediáticas–NucCon.² Agradezco a los colegas de estos grupos de investigación por las ricas discusiones y a los organismos de financiación CNPq (Proceso: 311474/2019-5) y Fapemig (Proceso: PPM-00562-18) por el apoyo económico a la investigación que fundamenta este estudio.

2. EL CONTEXTO CONTEMPORÁNEO DE LA SOCIEDAD DE LA DESINFORMACIÓN

Las conexiones digitales han ampliado el acceso a la información de manera exponencial y puesto a disposición una enorme variedad de medios. Las distorsiones informacionales generadas caracterizan a la sociedad de la desinformación, cuyo universo semántico incluye, entre otros aspectos normalmente asociados a las llamadas noticias falsas, la manipulación del contexto informacional, la fabricación de conexiones entre eventos y la producción de contenidos engañosos (Wardle y Derakhshan, 2017).

Marshall (2017) argumenta que las noticias falsas son endémicas en la etapa actual de la sociedad de la información, a la que caracteriza como sociedad de la desinformación. Según Marshall, la desinformación forma parte de la experiencia diaria en la contemporaneidad y, a través de patrones establecidos de comunicación y poder, intensifica la dinámica del capitalismo de la información.

La sociedad de la desinformación podría entenderse, pues, como una especie de profundización de la sociedad de la información, que Castells (1999) relaciona con la sociedad red, cuyas características sociales, económicas y políticas están impulsadas por la intensa integración entre tecnología e información. Según el autor, se trata de la expansión y reestructuración del capitalismo desde la década de 1980.

En la contemporaneidad, las tecnologías de comunicación tejen redes de información cada vez más densas, tensas y complejas, favoreciendo la distorsión y manipulación de la información por parte de múltiples actores, a gran escala y en variados contextos de significación. El fenómeno de la desinformación surge, por tanto, de las actuales condiciones tecnológicas de producción, distribución y circulación de la información. En la contemporaneidad, la profusión cuantitativa y cualitativa de información promueve efectos de veracidad independientes de su anclaje en lo real, lo que agudiza las disputas de sentido en torno a creencias en común y el activismo social para propagarlas en conexiones digitales, con el fin de incidir en la formación de la opinión pública en la sociedad.

2 Puede consultarse la página web: <http://nuccon.fafich.ufmg.br/>

Según Byung-Chul Han (2021), el mundo material se está disolviendo en un mundo de información, o no-cosas, que deriva, en gran medida, de la digitalización. Esta última, según el autor, desmaterializa y desencarna el mundo. La noción de información como no-cosa se inscribe en lo que Han (2015) denominó sociedad del cansancio, en referencia al hecho de que vivimos agotados y deprimidos por las exigencias de la existencia. La sociedad del cansancio conduce al *doping*, ya que este permite acelerar el desempeño, y culmina en el agotamiento.

Han (2021) sostiene que la sociedad del siglo XXI ya no es la sociedad disciplinaria de Foucault,³ sino la sociedad del desempeño. En su evaluación, el paradigma del desempeño culmina en la autoexplotación, una especie de distopía neoliberal permeada por no-cosas, dominio de la información en la contemporaneidad. En este contexto, las referencias de información se desvanecen, los parámetros de confiabilidad se multiplican y la verdad se relativiza.

Este escenario también remite a lo que Ulrich Beck (2010) denominó sociedad del riesgo, una sociedad autorreferencial en la que prevalece el malestar con el futuro y la desconfianza hacia el progreso científico. La confianza en el futuro y en el progreso científico es un rasgo de la modernidad, cuna de la sociedad de la información. Para Beck (2019), la era nuclear inaugura la sociedad del riesgo, caracterizada por el peligro inminente, que se expresa como fuerza política y cultural. Sostiene que en la modernidad tardía⁴ la producción social de la riqueza va acompañada de la producción social de riesgos científicos y tecnológicos.

Se constata, pues, el paso de la lógica de distribución de la riqueza en la sociedad de la escasez, o sociedad moderna, origen de la sociedad de la información, a la lógica de la distribución de riesgos en la modernidad tardía, o sociedad de riesgo, contexto de surgimiento de la sociedad de la desinformación. La palabra riesgo tiene, en la perspectiva de Beck (2010), el significado de riesgo de autodestrucción de la vida en la Tierra.

Esta perspectiva dialoga, en cierta medida, con la noción de Antropoceno, que atañe al período de dominación humana sobre el

3 Michel Foucault (1986) discurre sobre la sociedad disciplinaria durante el período de auge del capitalismo en Europa. Se trata de una forma de poder caracterizada por la vigilancia de los cuerpos y la aplicación rígida de normas.

4 Giddens (2002) entiende la modernidad tardía no como una ruptura con la modernidad, sino como amplitud y profundidad que confieren dinamismo a la modernidad. En el contexto de la modernidad tardía, los medios de comunicación difunden conocimiento y delinean estilos de vida, configurando un importante referente para la construcción de identidades.

planeta (Steffen, Crutzen y McNeill, 2007). En el Antropoceno, el ser humano se convirtió en la fuerza propulsora de la degradación ambiental y en el vector de acciones catalizadoras de una probable catástrofe ecológica. Este escenario se ha intensificado desde la Revolución Industrial, iniciada en Europa a fines del siglo XVIII, a través de la cual se ha expandido la sociedad de la desinformación.

En *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*, Bruno Latour (2019a) relaciona tres conceptos: gaia, Antropoceno y naturaleza. La idea de gaia se refiere a un sistema complejo formado por la geosfera, la biosfera, la antroposfera y la tecnosfera. La naturaleza, en esta perspectiva, es socioconstruida. Los agentes no humanos también participan en esta construcción, que los agentes humanos diferencian como naturaleza. En este contexto, el concepto de Antropoceno pone de manifiesto el impacto del ser humano sobre el planeta.

Posteriormente, Latour (2019b) discurre sobre la ausencia de un mundo común en la contemporaneidad, lo que conduce, según él, al colapso ecológico, al negacionismo climático y científico, a la explosión de las desigualdades y al ascenso global del populismo. Sostiene que el conocimiento, incluso el científico, solo tiene sentido frente a un mundo común, en la forma de instituciones fiables, como la prensa, por ejemplo. Esta crisis, instaurada según él desde los años 1980, conduce al negacionismo científico, una de las vertientes de la desinformación. Las disputas de sentido en torno a las formas comunes de enfrentar la pandemia de COVID-19 (Ribeiro y Oliveira, 2021) son una consecuencia de este escenario.

Para el líder indígena brasileño Ailton Krenak (2020), los nuevos escenarios traídos por la pandemia de COVID-19 ponen de manifiesto los impactos del capitalismo sobre los ecosistemas necesarios para el mantenimiento de la vida en el planeta. Argumenta que la existencia no puede reducirse a la utilidad y al consumo desenfrenado, basado en la degradación ambiental y otras prácticas nocivas para la vida, los cuerpos, las mentes y los ecosistemas.

En una perspectiva que también valora el mantenimiento de la vida en el planeta, Mbembe (2015) lamenta que las críticas políticas de la modernidad tardía privilegiaron teorías normativas de la democracia y la noción de razón, en detrimento de la valoración de la vida sobre la muerte. Esto nos llevó, según él, a la necropolítica, que consiste en dictar quién debe vivir y quién puede morir. Según Mbembe (2015), la colonización contemporánea es una concatenación de los poderes

disciplinario, biopolítico⁵ y necropolítico. Ejemplifica la cuestión con la lógica contemporánea del martirio, en la que el mártir, como se ve en los hombres-bomba, encarna el poder de la vida basado en el deseo de eternidad. En la muerte, literal y metafóricamente, el cuerpo del mártir escapa al estado de sitio y ocupación. Las palabras clave de la necropolítica son, por tanto, “terror”, “libertad” y “sacrificio”. El sacrificio consiste en la sumisión espectacular de uno mismo a la muerte, en convertirse en víctima por el propio esfuerzo. La muerte adquiere el carácter de transgresión. Las nociones de necropolítica y necropoder se refieren, pues, a la creación de mundos de muerte.

Más recientemente, Mbembe (2020) argumenta que en la contemporaneidad los mundos de la materia, de la máquina y de la vida se han vuelto indistinguibles, ya que política, tecnología y biología convergen de manera inseparable. Para él, la humanidad está, en su última era, regida por algoritmos en todas las esferas de la existencia. De esta forma, los mundos de muerte se mezclan con los mundos de la materia, de la máquina y de la vida, constituyendo el sustrato de la sociedad de la desinformación.

Necropolítica, biopolítica y Antropoceno son, por tanto, aspectos destacados de la sociedad de la desinformación, en la que la noción de verdad se vuelve fluida y circunstancial. La información en la contemporaneidad es no-cosa, distopía que se configura como arena de disputas de sentido regida por algoritmos, cuyas referencias maleables establecen zonas inestables de sentido configuradas según las creencias dominantes en cada situación comunicativa. No existen parámetros comunes de confiabilidad para la evaluación social de las fuentes de información, lo que resulta en el consumo indiscriminado de las llamadas *fake news*.⁶ No existen procedimientos comunes de validación social de los recursos tecnológicos que delimitan la información, lo que se traduce en un incremento de las llamadas *deep fakes*.⁷

5 Furtado y Camilo (2016) discuten la noción de biopoder/biopolítica de Michel Foucault, tal como fue formulada por el autor entre 1974 y 1979. Explican que el biopoder consiste, por un lado, en una anatomopolítica del cuerpo, relativa a los dispositivos disciplinarios que extraen la fuerza productiva del cuerpo a través del control del espacio y del tiempo en instituciones como escuelas y hospitales y, por otro lado, a una biopolítica de la población, relacionada con la regulación de las masas a través de saberes y prácticas que permiten gestionar las tasas de natalidad, los flujos migratorios, las epidemias, etc.

6 El término *fake news*, que se popularizó desde las elecciones presidenciales de los Estados Unidos en 2016, se considera inapropiado tanto porque toma la noticia como sinónimo de verdad, como porque ha sido utilizado con frecuencia por los políticos desde entonces para descalificar noticias que les resultaban perjudiciales.

7 Se refiere al uso de la tecnología para manipular imágenes, especialmente rostros, para simular el habla, expresiones y movimientos a partir de datos disponibles en internet.

Sobre todo, no existe un horizonte de entendimiento mutuo, regido por lo que históricamente se entiende por comunicación: compartir un mundo común.

En su dinámica, la comunicación incluye al otro (con sus diferencias y semejanzas), incluye otra ontología (humanos y no humanos), porque es en el compartir de la acción que uno y otro pueden actuar e influirse mutuamente (Salgado, Alzamora y Ziller, 2020). Etimológicamente, el campo léxico del verbo *communicare* incluye los verbos *mutare* (mover, cambiar, intercambiar), *commutare* (cambiar, transformar, negociar) y *mutuus* (recíproco, intercambio). Según Nöth (2011), desde un punto de vista etimológico, la palabra comunicación establece tanto barreras como relaciones. La desinformación, por tanto, subraya las contradicciones etimológicas de la comunicación, resaltándolas en las disputas de sentido que se establecen en torno a lo que convencionalmente se llama verdad y las creencias disonantes que la sustentan en el contexto de la sociedad de la desinformación.

Para una comprensión más precisa de este escenario, volveremos a la concepción pragmática de la verdad propuesta por Peirce y sus métodos de fijación de creencias. Aunque elaboradas en un contexto anterior a la sociedad de la desinformación, las nociones peirceanas de verdad y creencia son especialmente potentes para descifrar los procesos de significación que delinear la actual sociedad de la desinformación.

3. LA PERSPECTIVA PEIRCEANA DE LA VERDAD

La verificación de los hechos, método periodístico que averigua si la información obtenida proviene de fuentes fidedignas o no, se destaca en la época contemporánea como una forma de evaluar la veracidad de la información que circula en internet. En el método periodístico tradicional, la verificación precede a la publicación de la información, pero en la contemporaneidad se refiere predominantemente a procesos profesionales de validación de la información que circula en los medios.

Sin embargo, la verificabilidad de la verdad, tal como la realizan las actuales agencias de verificación y el periodismo tradicional, se restringe a la dimensión factual de la información, aspecto relevante pero insuficiente para mensurar la verdad en sus diversas facetas. Así, poco contribuye a evaluar cómo se propagan las creencias asociadas a la información verificada como falsa, ni permite medir la extensión denotativa y la profundidad connotativa de la información. Para ello, la perspectiva pragmática de la verdad, tal como la concibió Charles Sanders Peirce a finales del siglo XIX, parece ser más potente.

Peirce concibió el pragmatismo como una aplicación especial de la ética, una ciencia normativa que investiga la naturaleza de las acciones en conformidad con las creencias que las delimitan. La ética presupone una distinción entre lo que es y lo que no es admirable, por lo que Peirce la basó en la estética, ciencia normativa que investiga la admirabilidad manifestada en cualidades del sentimiento. Las creencias, por tanto, se basan en sentimientos y se propagan a través de hábitos de acción, los cuales se examinan en el ámbito de la lógica, o semiótica, ciencia normativa que investiga el lenguaje y sus procesos de significación (Alzamora, 2021a).

En la perspectiva pragmática de Peirce,⁸ la verdad es un ideal normativo que regula el perfeccionamiento de la representación de la realidad. Por consiguiente, realidad y verdad están continuamente en expansión a través de las representaciones que comportan. La información, como aspecto representacional de la realidad, busca alcanzar la verdad, aunque esta siempre escape en su totalidad porque es un ideal normativo, solo parcialmente aprehensible. Esta perspectiva tiene en cuenta no solamente la referencia factual de la información (índice), sino también su fundamento emocional (ícono) y su propósito lógico (símbolo). Circunscribe así el perfeccionamiento lógico de la verdad a lo largo del tiempo y los efectos prácticos que esta produce circunstancialmente. Se trata de una perspectiva que subraya los procesos de significación que la información engendra en su intento de representar lo real.

Para Peirce ([1877], 1998), el significado de cualquier concepto es la suma total de sus consecuencias prácticas concebibles. Las consecuencias prácticas de la verdad son las creencias que comporta y estas son perceptibles a través de hábitos o reglas de acción. Es decir, para evaluar el potencial significativo de una información es necesario considerar los hábitos de interpretación, o reglas de acción, vinculados al público al que se dirige.

En la perspectiva peirceana, la creencia se manifiesta en el establecimiento de un determinado hábito de acción (Hartshorne y Weiss, 1974) cuya regularidad delimita una posición común en forma de opinión compartida. Así, el efecto práctico de una desinformación propagada en un contexto electoral, por ejemplo, es una opinión compartida que se convierte en voto en la urna. Aunque la información sea factualmente reconocida como falsa por las agencias de verificación, lo que impulsa su propagación y, en consecuencia, la formación de

8 Peirce es considerado el precursor del pragmatismo, movimiento filosófico que investiga la relación entre pensamiento y acción. El movimiento surgió a principios de la década de 1870, en Cambridge (Estados Unidos), a partir de un pequeño grupo de estudiosos de la filosofía, entre ellos, Charles Sanders Peirce y William James.

opinión que se concreta en la forma de voto en la urna no es su caracterización oficial como desinformación, sino la creencia que moviliza. Esto se expresa en una determinada regla de acción perceptible, por ejemplo, en hábitos de consumo de medios de comunicación, tales como patrones de intercambio en conexiones de redes sociales en línea y actividades comunicacionales relacionadas.

Cuanto más arraigado está un hábito de interpretación, más fuertes son las creencias que lo sustentan. En consecuencia, el problema empírico de la verdad debe ser investigado por la forma en que las creencias se cristalizan y se expanden en la sociedad, tornándose preponderantes en una determinada arena discursiva (Alzamora, 2021a). Así, comprender cómo las creencias se cristalizan y se propagan en conexiones digitales, especialmente a través de la conjugación de acciones sociotécnicas derivadas del impulso de los algoritmos y acciones socioculturales que condicionan el intercambio de información en plataformas de redes sociales, es condición necesaria para descifrar la dinámica comunicacional en la sociedad de la desinformación.

En “The fixation of belief” [La fijación de la creencia] ([1877], 1998), uno de los primeros textos que Peirce publicó sobre el pragmatismo, propuso cuatro métodos para evaluar cómo se forman y consolidan las creencias: tenacidad, autoridad, a priori y científico. Estos métodos son, respectivamente, bastante útiles para comprender la formación de burbujas ideológicas (Parisier, 2012) o esferas (Sloterdijk, 2016) en torno a opiniones afines en plataformas de redes sociales; la influencia de políticos, artistas, celebridades y otras autoridades, institucionales o no, en la formación de opinión pública en conexiones digitales; la difusión de argumentos falsos, pero verosímiles, que delinear las llamadas *fake sciences*⁹ y las teorías conspirativas; además de los desafíos del método científico para ampliar su alcance social en el contexto de la sociedad de la desinformación.

Desde la perspectiva del método de la tenacidad, los individuos se aferran obstinadamente a sus propias creencias y, por tanto, ignoran las evidencias en contrario, tal como ocurre en el ámbito del negacionismo científico y climático. Desde la del método de la autoridad, la fijación de la creencia es coaccionada por una institución reguladora, como la familia, la iglesia, el partido político, etc. Esto es lo que se observa, por ejemplo, cuando se comparten noticias dudosas, pero provenientes de fuentes confiables para determinados grupos. En el

9 El término se refiere a contenidos falsos o engañosos presentados como científicos, pero procedentes de fuentes dudosas. Tales contenidos se expanden mediante la cultura participativa propia de las conexiones digitales, el declive del valor de la cientificidad en el mundo contemporáneo y las disputas de sentidos en torno a la noción de verdad. Sobre el tema, véase Ruediger, M. A. *et al.* (2021).

método *a priori*, la creencia está lógicamente fijada, es decir, se tiende a creer en lo que se asemeja a las creencias precedentes porque parece más razonable, tal como ocurre con ciertas teorías conspirativas. Finalmente, en el caso del método científico, las ideas están fijadas por evidencias y estas se sobreponen a las creencias. Este método, permanentemente perfeccionable por la comunidad científica, prioriza la evidencia científica en detrimento de creencias arraigadas que se vuelven comprobadamente obsoletas (Alzamora, 2021b). La diseminación social de este método es uno de los retos de la divulgación científica.

Identificar la incidencia y el predominio de los métodos peirceanos de fijación de creencias en cada contexto comunicacional es un procedimiento relevante para una comprensión más refinada de los procesos de significación que impulsan la circulación de la desinformación en conexiones digitales. La información, en sus diversos matices, se basa en convenciones sociales relacionadas con creencias duraderas. Presenta, pues, una naturaleza simbólica.

En la visión de Peirce, el carácter representativo del símbolo consiste en ser una regla que será interpretada como tal por la fuerza de un hábito (Hartshorne y Weiss, 1974). Esto es lo que se observa en los contenidos noticiosos falsos o distorsionados que, incluso después de ser refutados por la verificación, tienden a seguir generando implicación y compromiso a través de la asociación habitual con noticias basadas en creencias semejantes.

El símbolo opera semióticamente por el simple hecho de ser entendido como tal. Para ello establece con lo que le sirve de referencia, su objeto, relaciones de denotación/extensión y de connotación/profundidad. Según Santaella (2005), el poder referencial del símbolo corresponde a su ingrediente indicial, que lo hace capaz de denotar su objeto por extensión (índice), mientras que su capacidad de connotación corresponde a su ingrediente icónico, que profundiza su capacidad de significación por analogía (ícono). Por lo cual, la (des)información puede referirse factualmente a un hecho, pero también connotar significados distorsionados.

La información (signo) se refiere, por un lado, a una dimensión sígnica precedente (objeto), que alberga aspectos cualitativos de similitud (ícono), aspectos fácticos de existencia (índice) y aspectos lógicos de finalidad comunicacional (símbolo). Por otro lado, se refiere a una dimensión interpretativa posterior (interpretante) que opera por emoción (interpretante emocional), recurrencia (interpretante energético) y coherencia (interpretante lógico), aspectos que se configuran comunicativamente en función de la experiencia previa (experiencia colateral) de interpretación.

Lo que establece concretamente la interpretación, o semiosis,¹⁰ es un hábito de acción basado en una creencia, no lo que se disputa semióticamente bajo la denominación genérica de verdad. Según Peirce ([1905], 1958), “sus problemas se simplificarían mucho si, en lugar de decir que quiere conocer la ‘Verdad’, simplemente dijera que desea llegar a un estado de creencia inalcanzable por la duda” (Peirce, [1905], 1958: 189, traducción nuestra).¹¹

4. VERDAD Y CREENCIA EN LA SOCIEDAD DE LA DESINFORMACIÓN

Las disputas de sentido en torno a la verdad en la sociedad de la desinformación producen recurrentemente efectos prácticos desastrosos. En general, la prevalencia de la creencia sobre la evidencia, la imposibilidad de consenso y la intensificación de las diferencias en variados contextos de significación.

En Brasil, durante la pandemia de COVID-19 en 2020 y 2021, la difusión de desinformación sobre tratamientos y vacunas fue devastadora, lo que llevó a la creación de una comisión parlamentaria de investigación (CPI) para averiguar los hechos que habían contribuido a la expansión de la pandemia en el país. La Agencia Senado anunció, el 20 de octubre de 2021, que el informe final de la CPI de la pandemia había recomendado la imputación de sesenta y seis personas físicas y dos personas jurídicas por negar el virus y las vacunas, por sospechas de corrupción en la compra de vacunas y por la propuesta de tratamientos sin respaldo científico contra el COVID-19.¹²

En un estudio sobre las creencias dominantes en Twitter en Brasil en el contexto de la pandemia de COVID-19, Paes (2022) identificó la prevalencia de la tenacidad, el método peirceano de fijación de creencias a partir de despremiar las evidencias en contrario. El 86% de los tweets más compartidos de la muestra insistía en la creencia en difundir y/o defender la cloroquina como un fármaco importante para el

10 El signo peirceano se compone de relaciones lógicas entre signo (representamen), objeto e interpretante. Este es el significado o efecto del signo y tiene la naturaleza de un nuevo signo, por lo que se considera el elemento mediador que asegura la vitalidad a la semiosis, o acción continua de transformación de un signo en otro. Todo su marco teórico se construye sobre sus tres categorías fenomenológicas: primeridad (cualidad), segundidad (acción), terceridad (propósito).

11 La cita en inglés dice: “Your problems would be greatly simplified if, instead of saying that you want to know the ‘Truth’, you were simply to say that you want to attain a state of belief unassailable by doubt” (Peirce, [1905], 1958: 189).

12 Las conclusiones pueden consultarse en: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/10/20/cpi-da-pandemia-principais-pontos-do-relatorio>

tratamiento precoz del COVID-19, aunque los estudios científicos no confirmaron esta perspectiva.

Lo mismo ocurrió con respecto a la eficiencia de las vacunas contra el COVID-19. Pese a que las entidades científicas de todo el mundo recomendaron enfáticamente la vacunación y la Organización Mundial de la Salud (OMS), en particular, afirmó que vacunar al menos al 70% de la población mundial sería la única forma de contener la pandemia de COVID-19,¹³ el 15 de febrero de 2022, al inicio del regreso a las clases presenciales en las escuelas públicas de Brasil, solo el 30% de los niños brasileños había recibido la primera dosis de esta vacuna. El mismo día, según una encuesta realizada por la Agencia CNN, en base a datos enviados por las secretarías estatales de salud de las unidades federativas, al menos doce estados del país tenían un porcentaje de vacunación de la dosis de refuerzo en adultos inferior al 20% (Ribeiro, Mendes y Alzamora, 2022).

El 23 de febrero de 2021, la Universidad de São Paulo alertó sobre el aumento exponencial de publicaciones de grupos antivacunas en el país durante la pandemia de COVID-19, lo que habría llevado a la difusión masiva de desinformación sobre el tema. El estudio fue realizado por União Pró-Vacina, una iniciativa articulada por el Instituto de Estudios Avanzados Polo Ribeirão Preto de la USP, en colaboración con varias instituciones científicas, con el objetivo de producir información confiable y combatir la información falsa sobre el tema.¹⁴

Sin embargo, el método científico de fijación de creencias tiene poca adherencia en las interacciones en línea por redes sociales, contexto en el que predominan los métodos de fijación de creencias más rudimentarios, como la tenacidad. La fijación de creencias producto de la desinformación en el contexto de la pandemia de COVID-19 en Brasil fue favorecida además por las autoridades, como médicos y políticos, en base a *fake science* (FioCruz, 2022),¹⁵ y por la influencia de teorías conspirativas que remiten al método *a priori*.

Los métodos de fijación de creencias se potencian cuando se relacionan entre sí. Esto es lo que sucedió el 4 de diciembre de 2020, cuando el entonces ministro de Relaciones Internacionales, Ernesto Araújo, hizo alusión a una teoría conspirativa relacionada con el origen de la pandemia de COVID-19 tras un evento en la Organización

13 Las recomendaciones pueden consultarse en: <https://brasil.un.org/pt-br/167609-oms-vacinar-70-da-populacao-mundial-eo-unico-meio-de-conter-variante-omicron>.

14 Puede consultarse en: <https://jornal.usp.br/universidade/desinformacao-sobre-vacina-da-covid-19-aumenta-com-o-inicio-da-imunizacao>.

15 La entrevista puede escucharse en: <https://educare.fiocruz.br/resource/show?id=Y5wPMahl>.

de las Naciones Unidas. Esa teoría apuntaba a que el nuevo coronavirus se habría originado en un complot de las élites con el objetivo de controlar a las masas.¹⁶ En este caso, los métodos de fijación de creencias involucrados –tenacidad (desprecio a las evidencias científicas), autoridad (alocución oficial de un ministro del gobierno federal) y *a priori* (información plausible según creencias previamente establecidas en determinados grupos sociales)– se reforzaron mutuamente para consolidar la desinformación en el contexto de la pandemia. La combinación de estos métodos rudimentarios de fijación de creencias en el contexto de la pandemia de COVID-19 favorece la necropolítica a través de no-cosas y profundiza la sociedad del riesgo en el contexto de la sociedad del cansancio. Se trata, por tanto, de un fenómeno típico de la sociedad de la desinformación.

5. CONSIDERACIONES FINALES

La desinformación resulta de la acción comunicacional sociotécnica, que integra mentes humanas y algorítmicas en un objetivo común (Salgado, Alzamora y Ziller, 2021), y su propagación está orientada pragmáticamente, ya que busca la formación de opinión como efecto práctico de la información difundida (Alzamora, 2021b).

En este contexto importa menos la verdad, un ideal normativo solo parcialmente aprehensible por medio de la información, que la creencia, que se manifiesta a través de una regla de acción, un hábito de interpretación. La consolidación de la creencia, en detrimento de la verdad, se ve favorecida por los métodos peirceanos de la tenacidad, la autoridad y el *a priori*, que limitan el alcance social del método científico, el más sofisticado de los métodos peirceanos de fijación de creencias.

El compromiso social generado en torno a una creencia común, aunque pueda ser claramente falsa o distorsionada, es un motor de la dinámica comunicacional en la sociedad de la desinformación. Esta se caracteriza no solo por la información intencionalmente falsa o distorsionada (Wardle y Derakhshan, 2017), que resulta endémica en la contemporaneidad (Marshall, 2017), sino sobre todo por las condiciones sociotécnicas de distribución y consumo de la información en la actualidad.

En este contexto, se destacan las nociones de no-cosas (Han, 2021), sociedad del cansancio (Han, 2015), sociedad del riesgo (Beck, 2010), necropolítica (Mbembe, 2015), Antropoceno (Latour, 2019a) y utilidad (Krenak, 2020). De este modo se singularizan aspectos socioculturales y sociotécnicos de la sociedad de la desinformación en la contemporaneidad.

16 La entrevista puede escucharse en: <https://educare.fiocruz.br/resource/show?id=Y5wPMahl>.

REFERENCIAS

- Alzamora, Geane Carvalho (2021a). A fixação da crença em torno da desinformação em contexto de infodemia. En Victor, Cilene y Souza, Cidoval Modais de (eds.), *A pandemia na sociedade de risco: perspectivas da comunicação* (pp.165-180). Eduepb.
- Alzamora, Geane Carvalho (2021b). Sobre a imprecisão pragmática do termo pós-verdade: Infodemia e desinformação. En Santaella, Lucia y Borges, Priscila (eds.), *A relevância de C. S. Peirce na atualidade: implicações semióticas* (pp. 121-128). Estação das Letras e Cores.
- Beck, Ulrich (2010). *Sociedade de risco*. Editora 34.
- Castells, Manuel (1999). *A sociedade em rede*. Paz e Terra.
- Foucault, Michel (1986). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Furtado, Rafael Nogueira y Camilo, Juliana Aparecida de Oliveira (diciembre de 2016). O conceito de biopoder no pensamento de Michel Foucault. *Revista Subjetividades*, 16(13). http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692016000300003.
- Giddens, Anthony (2002). *Modernidade e identidade*. Jorge Zahar.
- Han, Byung-Chul (2015). *Sociedade do cansaço*. Vozes.
- Han, Byung-Chul (2021). *No-cosas – quiebras del mundo de hoy. Cultura digital, filosofía contemporánea, capitalismo de vigilancia, narcisismo, tecnología*. Taurus.
- Hartshorne, Charles y Weiss, Paul (eds.) (1974). *The collected papers of Charles Sanders Peirce* (vols. 1-6). Harvard University Press.
- Krenak, Ailton (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.
- Latour, Bruno (2019a). *Diante de gaia: 8 conferências sobre a natureza do antropoceno*. UbuEditora.
- Latour, Bruno (2019b). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Taurus
- Marshall, Jonathan Paul (2017). Desinformation society, communication and cosmopolitan democracy. *Cosmopolitan Civil Society: An Interdisciplinary Journal*, 9(2).
- Mbembe, Achille (2015). *Necropolítica*. Museu de Belas Artes.
- Mbembe, Achille (2020). *Brutalismo*. La Découverte.
- Nöth, Winfried (julio-diciembre de 2011). Comunicação: os paradigmas da simetria, antissimetria e assimetria, *MATRIZES*, 5(1), 85-107. <https://www.revistas.usp.br/matriz/es/article/view/38310/41151>.
- Paes, Fábio Amaral de Oliveira (2022). *Desinformação científica no Twitter: disputas de sentidos em torno da Cloroquina durante a pandemia de COVID-19*. [Disertación de Maestría.] Programa de Postgrado en Comunicación Social. PPGCOM.
- Parisier, Eli (2012). *O filtro invisível: o que a internet está escondendo de você*. Zahar.

- Peirce, Charles Sanders ([1905] 1958). *Peirce selected writings (values in a universe of chance)*. Dover Publications Press.
- Peirce, Charles Sanders (1998). *The Essential Peirce: selected philosophical writings* (Vol. 2). Indiana University Press.
- Ribeiro, Daniel Melo y Paes, Fábio Amaral de Oliveira (2021). Verdade e crenças sob a perspectiva do pragmatismo: contribuições para o debate sobre a desinformação científica. En Alzamora, Geane, Mendes, Conrado Moreira y Ribeiro, Daniel Melo (eds.), *Sociedade da desinformação e infodemia*. Selo PPGCOM UFMG. <https://seloppgcom.fafich.ufmg.br/novo/publicacao/sociedade-da-desinformacao-e-infodemia/>.
- Ribeiro, Daniel Melo, Mendes, Conrado Moreira y Alzamora, Geane (2022). A relação entre verdade e crença na desinformação: uma leitura comparativa de Peirce e Greimas. *Anais do 31º Congresso da Associação Nacional dos Programas de Pós Graduação em Comunicação Social (Compós)*. <https://proceedings.science/compos>.
- Ruediger, Marco Aurélio et al. (2021). *(Pseudo) ciência e esfera pública*. Fundação Getúlio Vargas. https://democraciadigital.dapp.fgv.br/estudos/pseudociencia-e-esfera-publica/#utm_source=blog-aberje&utm_medium=parceria&utm_campaign=discurso-ciencia-covid&utm_term=lancamento&utm_content=texto.
- Salgado, Tiago Barcelos Pereira, Alzamora, Geane y Ziller, Joana (2020). O sentido comunicacional da hifenização ator-rede. En Alzamora, Geane, Ziller, Joana y Coutinho, Francisco, *Dossiê Bruno Latour* (pp. 249-278). Editora UFMG.
- Santaella, Lucia (2005). What is a Symbol? *SEED Journal: Semiotics, Evolution, Energy, and Development*, 5(13), pp. 54-60. <http://see.library.utoronto.ca/SEED/Vol3-3/Santaella.htm>.
- Sloterdijk, Peter (2016). *Esferas I – Bolhas*. Estação Liberdade.
- Stefen, Will, Crutzen, Paul J. y McNeill, John R. (2007). The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of Nature? *Ambio*, 36, 614-621.
- Wardle, Claire y Derakhshan, Hossein (2017). *Information Disorder: toward an interdisciplinary framework for research and policy making*. Council of Europe. <https://rm.coe.int/information-disorder-reportnovember-2017/1680764666>.

CÓMO HABLAN LOS PRESIDENTES: DE LA PROPAGANDA A LA CIRCULACIÓN RESTRINGIDA¹

NOTA INTRODUCTORIA

Este artículo desarrolla una breve reflexión sobre la relación entre presidentes y comunicación, específicamente, en aspectos que llaman la atención sobre la construcción del discurso presidencial, tomando como referencia un largo período en el escenario brasileño, caracterizado por la mediación “mass mediática”, y, en un período más corto, cubierto por tecnologías de comunicación emergentes en el contexto de internet.

Destacamos, como tema central, el problema de la creación e institucionalización de formas de contacto entre el presidente y la sociedad, a partir de observaciones sobre dispositivos de comunicación creados en diferentes prácticas comunicativas en el ámbito presidencial. Desde Vargas hasta Bolsonaro, los gobiernos se enfrentan a las condiciones de interacción con la sociedad, a partir de políticas y acciones de comunicación sustentadas en diversas mediaciones tecno-comunicativas. Durante muchas décadas, presidentes de diferentes filiaciones buscaron crear canales con la sociedad a través de la mediación de formatos complejos de dispositivos de comunicación que organizaban la censura y la propaganda del régimen, como la DIP² y

1 Este escrito de Antônio Fausto Neto fue producido en base a la Conferencia que dictó en el Seminario Indagación sobre lo contemporáneo en/desde América Latina, en octubre de 2021. Fausto Neto entregó este trabajo cuando aún no se conocía el resultado de la elección presidencial de 2023 que consagró nuevamente como presidente a Luiz Inácio Lula da Silva. [Nota del editor.]

2 La DIP fue la Dirección de Prensa y Propaganda desarrollada durante el gobierno de Getúlio Vargas.

la AERP;³ la difusión de las notas del presidente (Jânio Quadros); las imágenes de presidentes militares; la institución de voceros como operadores de discursos, las desmentidas e intervenciones presidenciales; el desarrollo de propaganda gubernamental enunciada coloquialmente a través de “conversaciones radiales”; la transformación de presidentes en columnistas de prensa; la elección de presidentes inspirada en la lógica televisiva; el desarrollo de manifestaciones públicas y la creación de colectivos en base a agendas de campañas electorales; o la elección de un discurso presidencial equidistante de la mediación periodística y el establecimiento de contacto directo con colectivos en ambientes de circulación restringida, como *lives* y el “*cercadinho*”⁴ del palacio presidencial. Son situaciones y contextos de interacción que evidencian una diversidad de escenarios y experimentos comunicativos, y que constituyen, a su vez, referencias múltiples acerca de la inscripción de la política y sus actores en el ámbito de los lenguajes, como una instancia de producción de significados. Buscamos, en estas condiciones, reflexionar sobre la naturaleza y el funcionamiento del discurso presidencial a partir de sus relaciones con la arquitectura, el entorno y la diversidad de las estructuras de interacción, nicho en el que se construyen y operan marcas discursivas, como referentes identitarios de estas construcciones. Al describir aspectos que ponen en juego la construcción enunciativa de estas acciones, pretendemos resaltar la complejidad de estos procesos y sus dinámicas.

1. LA CIRCULACIÓN DE LA VOZ

Un primer escenario de interacciones entre las prácticas políticas y la sociedad brasileña data de hace al menos ochenta años y se destaca por la transformación de las tecnologías de la información, como la radio, en dispositivos adaptados para la construcción del discurso político. Tal empleo implicó la gestión de la comunicación política con el objetivo de controlar la gestión social y los circuitos de sentido y, específicamente, posibilitó, en tiempos más remotos, que la voz del gobierno circulara en el contexto del Estado Novo, como primer proyecto que involucró interfaces entre prácticas políticas y mediáticas. Acciones implementadas a lo largo de muchos años permitieron la

3 La AERP fue la Asesoría Especial de Relaciones Públicas que trabajó en la comunicación durante los gobiernos militares.

4 Así se denomina el espacio que el gobierno de Bolsonaro construyó para recibir a los profesionales de prensa que cubren la sede del Planalto o a recibir simpatizantes. La traducción sería “recinto”. [Nota del editor.]

instalación y operación de un servicio de radio a cargo de la Dirección de Prensa y Propaganda (DIP), con el objetivo de promover la imagen del gobierno, además de la voz del presidente, el “padre de los pobres” o “salvador de la patria”, como se denominó al expresidente Getúlio Vargas. La DIP acogió y difundió la modalidad de enunciación presidencial, también denominada “la voz de Brasil”, subsumida en un dispositivo que era una máquina tecnopolítica que condensaba intenciones y motivaciones a través de estrategias de comunicación, con el objetivo de promover la imagen del gobierno y, principalmente, establecer formas de contacto directo entre Getúlio y la sociedad. A través de la DIP operaron diversas formas de propaganda, nombrando y, al mismo tiempo, asociando la imagen y la figura del presidente a construcciones colectivas más amplias como “nuestra patria” y “nuestra bandera”, pero también singularizando a la figura de Getúlio como “nuestro jefe” (y, también, destacándolo como una especie de protector de los actores colectivos, al designarlo como el “padre de los pobres”). Getúlio manejó tecnologías y programas de radio, como “Voz do Brasil”, para ponerse en contacto con el “pueblo”, a través de discursos en los que comunicó las conquistas de su gobierno. Su poder y el de la radio se articulaban, sobre todo en las ocasiones en que recordaba que la radiodifusión funcionaba como una mediación, ya que a ella estaba subordinado el papel de hacer que todo el mundo se interesara por lo que ocurría en Brasil. Vargas no escribía discursos, sino que los pronunciaba en forma presencial o, en otras circunstancias, por la radio, lo que aseguraba la recepción colectiva. De alguna manera, la efectividad de la “ingeniería” con que operaba la DIP facilitó la presencia del presidente ante colectivos que se encontraban a distancia. Pero, por otro lado, involucró mecanismos psicosociales mediante los cuales se exploraron creencias y vínculos identificatorios entre el líder y las masas. Este complejo dispositivo posibilitaba la construcción de vínculos entre el actor político y los colectivos a través de los cuales la circulación de su voz materializaría la existencia de una determinada modalidad de “cuerpo significativo”.

2. EL PRESIDENTE, PRESENTE EN LAS PORTADAS DE LAS REVISTAS

Los primeros momentos de difusión de la política se llevaron a cabo a través de procesos mediáticos organizados con lógica propagandística. Esta técnica se destacó como una base para organizar escenarios de interacción entre la política y la organización social. Su racionalidad funcionó al servicio de un proyecto de comunicación que favoreció la convergencia entre los modos de existencia del régimen y

la materialidad misma de sus marcas simbólicas. La posibilidad de contacto entre el gobierno y la sociedad resultó de la apropiación de operaciones en cuyo centro estaba el Estado, lo que produjo un mejor desempeño en la circulación de la voz del presidente (Pereira, 1995).

En una fase posterior, la expansión de los procesos técnicos incidió en la organización social, especialmente a través de la oferta de bienes simbólicos materializados mediante el circuito de los nuevos medios, implicando la modernización tecnológica de la prensa, favorecida así por los primeros pasos de la emergente industria cultural. Si hasta entonces el Estado controlaba los protocolos de manejo y operación de los dispositivos de información –como la radio y otros circuitos de propaganda–, en una etapa posterior los grupos de presión lograron acceder a los medios emergentes –como diarios, revistas, publicidad y TV– que serían generadores de servicios de información, entretenimiento, etc. para colectivos que nacerían de sus ofertas, como sucedió con el caso de los llamados programas de auditorio. También, hay que destacar el papel de las revistas semanales a la hora de ofrecer imágenes, dando contorno al género del “fotoperiodismo”. Las revistas, en sus ediciones semanales, funcionaban como un dispositivo de visualización de las principales imágenes de la semana, algo que se vería potenciado por la calidad gráfica de las ediciones y, también, por la baja calidad de las imágenes generadas por la TV en blanco y negro. Es en esta etapa en la que se mediatizan las primeras imágenes de personalidades, como las de Juscelino Kubistchek (futuro presidente de la República), y la construcción de su campaña a la presidencia. Las imágenes fotográficas no funcionaban solo como soporte de la noticia, sino que se reinventaban semanalmente, según operaciones enunciativas del periodismo. Tal oferta de actualidad se dio en un contexto de prácticas comunicativas emergentes (cinematográficas, radiofónicas, artísticas, musicales, televisivas, etc.) que llamaron la atención sobre las figuras de los “olímpicos” y las sometieron a la mirada curiosa de quienes desfilaban por los quioscos. Juscelino fue incluido en este escenario por medio de una construcción aparentemente pasiva de los semanarios. Las revistas *Manchete* y *O Cruzeiro* trataron la imagen del presidente de modo que siempre quedara destacada en primer plano. Las imágenes del presidente funcionaron como “cuerpo hablado” por las operaciones discursivas, en dos sentidos. Por un lado, como objeto editorial situado en la propia realidad periodística, a través de diferentes modalizaciones (valores, etc.). Por otro lado, como un cuerpo que siempre se ubicaba frente a las reglas de producción y singularidad de la información de actualidad. Si Vargas fue un operador que organizó las condiciones de circulación de cierto tipo de discurso político, Juscelino fue un significante generado

directamente por gramáticas mediáticas que intentaron presentarlo según reglas del discurso informativo y “esquemas de lectura” permeados por entrecruzamientos de varios discursos. Fue en el ámbito de tales articulaciones que se ofreció un “cuerpo significativo” que aglutinaba diversas lógicas gracias a operaciones capaces de sensibilizar a colectivos de la industria cultural y del mercado electoral. Es decir, un complejo “contrato de lectura”.

3. EL PRESIDENTE Y LA ESCRITURA DE GESTIÓN

Incluso antes de la compleja mediatización de las prácticas sociales que se ha producido en las últimas décadas, en los primeros años de la década de 1960, los procesos discursivos de exteriorización de las rutinas del entorno institucional ya eran compartidos en el ámbito de la comunicación gubernamental, tal fue el caso, por ejemplo, del expresidente Jânio Quadros. No se trataba aún de los efectos de los servicios de relaciones públicas y protocolos de comunicación institucional, como la administración pública, en escenarios que involucran la mediatización de las instituciones y de sus prácticas. La comunicación se inspiró en la personalidad, los valores y los acervos simbólicos que constituían la biografía comunicacional de Jânio, que, cuando había sido alcalde de San Pablo había difundido una campaña de comunicación en la radio que tenía a la escoba como símbolo asociado a la limpieza que impondría en la administración pública, acusada por él de desviaciones, corrupción y precariedad de funcionamiento. Este lema fue trasladado a su campaña presidencial y, al ser elegido, se pusieron en funcionamiento las “notas del presidente”, otro protocolo de contacto que consistía en los mensajes que el mandatario enviaba a sus asistentes directos y miembros de la administración exigiendo efectividad y calidad en los servicios, además de otras medidas relacionadas con la rutina de la administración. Las “notas del presidente” fueron escritas o mecanografiadas por Jânio, en un dispositivo que implicaba informalidad y ponía en juego un acercamiento entre el gestor político y la comunidad. Estas “notas”, además de valorar temas de interés múltiple, revelaban pistas sobre la concepción de la gestión como una actividad que debía ser cultivada de manera pública. Jânio operó sin mediaciones e hizo de su actuación y rasgos de personalidad aspectos que destacaron sus acciones, impregnadas de carisma y contundencia. En estas condiciones, el discurso político adquirió una dimensión pragmática en la medida en que sus acciones estuvieron siempre asociadas a efectos ya supuestos en su propia formulación. Así, las notas de Jânio llevaban marcas de la propia actuación del actor (Fosta, 2011).

4. EL PRESIDENTE A TRAVÉS DE SUS PORTAVOCES

Los rituales de comunicación desarrollados posteriormente por los gobiernos militares fueron operados, a partir de 1964, mediante una versión actualizada de los departamentos de propaganda y prensa de la época de Getúlio Vargas. La Oficina Especial de Relaciones Públicas (AERP) se propuso como objetivo humanizar las imágenes de cinco presidentes militares sin experiencia de contacto directo con instituciones ni, específicamente, grupos sociales. El énfasis de las estrategias de comunicación se concentró en las acciones administrativas de los gobiernos, protagonizadas por líderes militares. Al mismo tiempo, periodistas especializados en comunicación política operaron como voceros de los gobiernos militares. Bajo estas condiciones el cuerpo del presidente era un órgano subordinado a los discursos que emanaban de las acciones publicitarias y de los reportajes de la prensa, a través de periodistas que actuaban como voceros a partir de ángulos y marcos codefinidos por el presidente militar en el ejercicio del cargo. El pensamiento de la AERP, conformada por estrategias militares, postulaba la legitimidad del régimen asociando su identidad y la de sus fundamentos a prácticas de comunicación que mediaban manifestaciones de las culturas brasileñas, es decir, a través de intelectuales y artistas “integrados” al régimen. Así se realizaron varias campañas publicitarias con el fin de establecer la imagen de un órgano presidencial asociado a los valores culturales de la nación. Junto a las voces de los portavoces, las imágenes de los generales-presidentes fueron desplazadas de los límites internos de los cuarteles por medio de un discurso propagandístico que los presentaba asociados a los valores del “hombre brasileño”. Las imágenes del tercer presidente militar (General Emilio Médici) circularon en varios tipos de mensajes, mostrándolo en un estadio de fútbol, escuchando una pequeña “radio de pila” (como se llamaba entonces a los radiotransistores) y a través de anuncios publicitarios y artículos periodísticos ofrecidos a los colectivos, o en los que era aclamado como un deportista común e identificado con el “alma rojinegra”, como se llamaba a los hinchas del Flamengo. La AERP –una nueva versión de la DIP– era el dispositivo de comunicación que había creado el ciclo militar para vender –en medio de las ruinas de la dictadura– la imagen de “un país grande y hermoso por naturaleza”. También, era un lugar de construcción de decisiones “plesbicitarias”, transmitidas a través de mensajes políticos permeados por diversos géneros, como la música, en los que se exhortaba la adhesión de los brasileños al régimen en canciones cuyo estribillo era “ámelo o déjelo”.

Los gobiernos militares utilizaron varias excusas para no dar la cara y, en buena medida, recurrieron a la mediación a través de vo-

ceros, que eran operadores capacitados para alocuciones dirigidas a colectivos de diversa índole. Ante las dificultades de contacto entre el presidente y la sociedad, y el temor a los efectos de un proceso de circulación cuyos significados escaparan al control del gobierno, se decidió mediar a través de voceros merced a los cuales el presidente buscaba vínculos con la sociedad. El vocero era una extensión del propio presidente, como operador y, al mismo tiempo, regulador de esta actividad interaccional. Pero su inserción en este circuito fue de naturaleza frágil, ya que no siempre fue autorizada por el presidente y, en muchas circunstancias, tuvo que abandonar o retirarse del rol, y ser sustituido por otro portavoz o por otra práctica sin afinidades con su actuación mediadora. El vocero fue sacado de escena cuando su labor mediadora ya no parecía capaz de sostener, sin fisuras, la voz del presidente, y sin ser atravesada por otras construcciones. Los significados escapaban a esta modalidad de alocución y el presidente se convertía, él mismo, en un personaje que intentaba operar el aparato enunciativo de otra manera, según otras lógicas y operaciones discursivas. Pero, al ser sostenido, el vocero fue sometido a un trabajo errante caracterizado por afirmaciones y negaciones, siguiendo la orientación del presidente, que fue enunciada según la siguiente lógica: “Un día digo sí, otro digo no”. De este modo el cuerpo del presidente deambuló según la construcción enunciativa en la que se basó un discurso negacionista. Esta mecánica afectó los efectos de la ejecución del habla, demostrando, al mismo tiempo, que no sería eficaz sin la alternancia de portavoces. El discurso del poder fue sometido a una cadena circulatoria, de un vocero a otro, en la que los significantes fueron reemplazados, pero conservando el rasgo de la negación como significado.

El tema latente de fondo era la cuestión de la apertura política, que durante mucho tiempo permaneció como un desafío postergado y que, al no poder afrontarse, el último presidente del ciclo militar solo pudo pedir que se olvidara (Fausto Neto, 1988).

5. CUERPO DE “CONVERSACIÓN POR LA RADIO”

El acceso de las prácticas sociales –como las de la política, en el ámbito de los procesos interaccionales– evolucionó en otras direcciones, distintas a las estructuras mediadoras que involucraban la actuación de portavoces. Si en estas el vocero actuó como delegado y sus prácticas discursivas se dieron bajo el péndulo de quien autorizaría su discurso, puede identificarse una transformación de las construcciones discursivas en el escenario de la apertura, cuyas marcas pasaron por otro tipo de articulación entre los actores políticos y los medios de comunicación. La importancia de los procesos de comunicación pasó de

un uso instrumental de los medios a reflexiones seminales que señalaron la importancia de nuevas políticas de comunicación que pudieron ser vividas de otra manera, incluso en el contexto de transición hacia la redemocratización. Bajo estas condiciones, se vivieron otras prácticas de interacción entre gobierno y sociedad cuando la radio dejó de ser un dispositivo al servicio de un protocolo instrumental para adaptarse a una estrategia de carácter coloquial.

Inspirándose en las viejas conversaciones radiales del expresidente estadounidense Franklin D. Roosevelt, el primer gobierno de transición que sucedió al ciclo militar transformó la radio de un dispositivo de alocución a uno de conversación semanal. Esta práctica, inaugurada por el presidente Sarney, denominada “*Conversación al Pé do Rádio*” (Conversación al pie de la radio), se desarrolló durante al menos tres años, y se continuó en los gobiernos de otros dos presidentes –Luiz Inácio “Lula” da Silva y Fernando Henrique Cardoso– ya en el contexto de la redemocratización (Ferreira, 2007). Los presidentes civiles que enfrentaron la apertura política desarrollaron experimentos en los que su cuerpo pasó a ser manipulado en una performance en la que la alocución del discurso político fue reemplazada por la conversación, reuniendo, semanalmente, al presidente y a los brasileños y brasileñas. No se trató de una intervención genérica del cuerpo sobre la tecnología mediática, sino de otra que apuntó al ingreso tentativo del cuerpo signifiante del presidente en una relación específica con la gramática radiofónica y con los imaginarios y discursos de los propios actores sociales en su condición de oyentes. La voz construida en la “*Conversación al Pé do Rádio*” se presentó en una conversación sin intermediarios, en tono coloquial, y en ella el cuerpo del presidente se cubrió de las marcas de su vida cotidiana y de las rutinas del hombre de la calle. En esas condiciones, el cuerpo del presidente entró semanalmente, a las seis de la mañana, a lo largo de tres años, 1985-1987, en contacto radial con amplios colectivos de “brasileños y brasileñas”. El presidente se presentaba de un modo simple, realizando una justificación introductoria de las circunstancias y expectativas en torno a las cuales se desarrollaría la conversación. Exigió complicidad, pidió apoyo y un pedido de reconocimiento a su discurso, por parte de los oyentes:

Buenos días, comienzo una conversación por la radio, con todos los brasileños y brasileñas. Debo hablar simple y directamente [...] Esta conversación por la radio, los viernes, ha sido muy productiva, porque puedo explicar mejor las intenciones, las dificultades, las luchas del Presidente de la República. Y tú, escuchándome, puedes apoyarme y puedes criticar. Confía, confía en el Presidente de la República. Espero que el pueblo brasileño me ayude en este año de 1986 para que yo pueda ayudar a Brasil. Porque Brasil funcionará (Sarney, 1990).

Era una conversación guiada en torno a un tema y asociada a las marcas del calendario y a los temas de la vida cotidiana de las personas: “En nuestra conversación de hoy, nuestro tema son los vales de transporte [...] Este viernes, pensando en la pasión, rezo con el pueblo brasileño por la Unión. Dios bendiga a Brasil y nos ayude a superar todos los abismos” (Sarney, 1990).⁵

6. EL PRESIDENTE, ENTRE ENUNCIACIONES DEL CUERPO Y LA TELEVISIÓN

La creciente mediatización, en especial de la televisión y sus protocolos de contacto con la sociedad, trabajaron de manera adversa a la naturaleza del régimen militar. Así, sus efectos permearon la primera emisión posdictadura del *Horário Eleitoral Gratuito*,⁶ en el marco de lo que se denominaba convencionalmente, en la época, propaganda política. Esta emisión estuvo influida por la “forma televisiva” en la medida en que los mensajes de todos los candidatos tomaron como condición de su producción los más variados géneros televisivos, que involucraban audiovisuales complejas como el humor, la telenovela, la información, etc. En cierto modo, los candidatos eran una suerte de “sujetos de formatos mediáticos”, ya que sus mensajes políticos se enunciaban a partir de la lógica y el funcionamiento de diversos tipos de medios. La importancia de esta apropiación del discurso mediático como condición de producción del discurso político fue tal que la victoria del expresidente Fernando Collor de Mello, quien fue elegido en las primeras elecciones directas posdictadura sobre Luiz Inácio “Lula” da Silva, fue atribuida a los mecanismos de programación temática desarrollados por TV Globo al editar el debate entre ellos. Es decir que se consideró que el destino de la campaña electoral y los éxitos de una determinada narrativa política estaban directamente subordinados a las construcciones discursivas de la maquinaria televisiva. Sin embargo, hubo algo en la gestión comunicacional del presidente electo que merece ser resaltado: si fue electo como objeto del proceso semiótico de la televisión (hipótesis en convergencia con la teoría de las agendas), el presidente construyó, luego de la elección, una política de comunicación con derivaciones y sin depender directamente del registro y la enunciación televisiva. Así, por ejemplo, en

5 Fragmentos del discurso del presidente extraídos de archivos de radio, recuperados por el autor del artículo (Sarney, 1990).

6 El *Horário Eleitoral Gratuito* [horario electoral gratuito] es un espacio de una hora diaria que disponen los partidos políticos por ley en radios y tv durante períodos electorales en Brasil. [Nota del editor.]

sus paseos, empezó a vestir camisetas para eventos deportivos o de otra índole con imágenes y declaraciones asociadas a diferentes temas, no siempre directamente vinculados al vocabulario de la política de la época. Creaba así, a partir de su propio cuerpo, pistas que podían ser leídas por los colectivos que encontraba en sus paseos, pero también por aquellos que las interpretaban desde los medios. Fuente de especulación, generador de pistas y, al mismo tiempo, de las más diversas lecturas, el cuerpo del presidente se destacaba como un dispositivo singular operador de cierto meta-mensaje: el cuerpo que actúa y habla. Su cuerpo-significante se destacó como fuente de significados que circulan fuera de la dependencia directa de la televisión, pero sabiendo, al mismo tiempo, que era objeto de interpretación por parte de diversos discursos sociales. Sin embargo, el ciclo de este muestreo terminó cuando volvió a ser un cuerpo significativo encarcelado por los medios, en la medida en que las construcciones mediáticas lo capturaron nuevamente en el contexto en el que fue acusado de prácticas corruptas. El cuerpo del presidente volvió a las redes mediáticas y, así, fue conducido al *impeachment* por ellas semantizado (Fausto Neto, 1995).

7. ENTRETEJIDO DE PRÁCTICAS SOCIALES

En el contexto en que los medios de comunicación y el campo político atravesaban disputas en torno a quién y en qué condiciones enunciaría el discurso político, la candidatura del sindicalista Luís Inácio “Lula” da Silva fue fuente de complejas expectativas. Se destacó el éxito de la televisión en mediatizar, según sus propias reglas, la celebración de las primeras elecciones, así como el resultado del juicio político. Los adeptos a la teoría de la agenda incluso afirmaron que la televisión jugó un papel central en episodios complejos, algo que luego la fortalecería como una institución cuyos procesos discursivos afectarían los rituales y las condiciones políticas para la realización de las siguientes elecciones, en las que Lula se postularía y resultaría ganador. En las elecciones en las que fue derrotado por Collor de Mello y Fernando Henrique Cardoso, el resultado se atribuyó a su dificultad para alejarse de la retórica sindical. Luego, en 2002, se desmarcó de esa retórica construyendo una campaña sobre bases comunicacionales, entregándola a especialistas en comunicación política y renovando el formato de un discurso que puso en valor al propio candidato como operador de nuevas formas de contacto con la sociedad.

El cuerpo significativo de un viejo y “peligroso” sindicalista fue investido con insumos de gramáticas televisivas, lógicas de marketing y otras lógicas heterogéneas engendradas por distintos sectores de la organización social. La campaña del presidente se desarrolló en

torno a mítines y concentraciones, pero, sobre todo, poniendo en juego nuevas formas de contacto con el ámbito mediático a través de entrevistas y debates según enunciados influidos por la lógica de los dispositivos comunicativos, maniobra que obligó a los medios a desarrollar de manera más simétrica interacciones con el candidato. Posiblemente la culminación de este tipo de conversaciones entre los discursos políticos y los medios de comunicación sea el momento en que la televisión (Globo) no solo anunció la victoria de Lula, sino que intentó instalarlo en el banquillo de su principal noticiero incluso antes de que su victoria fuera reconocida y anunciada por los órganos oficiales encargados de la realización de las elecciones. Sin embargo, tal concertación generó un nuevo caldo de cultura comunicacional en la circulación del discurso político, especialmente en las formas en que el presidente electo se dirigiría a la sociedad. La prodigalidad de un estilo informal, resbalones con las palabras, entonación en base a fragmentos de retórica popular, improvisaciones, y un vocabulario descuidado permitieron que lo caracterizaran como un “presidente sin palabras” (Fausto Neto, 2008). El estilo lulista generó muchos registros de negociaciones ya sea con sus asesores internos o incluso con los medios periodísticos, cuyos registros apuntaban a lo que llamamos su “inclusión discursiva” para sostener una palabra que le había sido encomendada para ser sostenida a lo largo de sus dos mandatos presidenciales. La acción comunicacional de Lula articuló al menos tres aspectos: un proceso complejo de circulación en línea con el ámbito de la mediatización en curso, atención a las formas en que los medios cubrieron su gobierno y conocimiento de la lógica de sus interlocutores (asesores que encontró en sus rutinas de trabajo, especialmente los llamados expertos en medios).

La noción de “lenguaje suelto” fue una construcción que se aproximaba a la propia actuación del presidente, en la medida en que evocaba que era un operador del “lenguaje vivo”, el lenguaje de la calle que aparece sin ataduras, el lenguaje que roza, que tiene lugar fuera de la exteriorización de algo y que revela, a través de las formas, un trabajo discursivo que busca el reconocimiento (Fausto Neto, 2010: 7). Una característica del “lenguaje suelto” es que su enunciación no solo movilizó la agenda del sistema político, sino también la de otros sistemas sociales de acuerdo a acciones que se tornaron perceptivas y lograron producir efectos, dado que la confianza se basaba en la motivación atribuida a la conducta. Construir confianza depende de situaciones *fácilmente interpretables* (Luhmann, 2005) y, nada menos que eso, necesitamos del “lenguaje suelto” para organizar el trabajo de comunicación hacia la salida al final del túnel.

8. CIRCULACIONES RESTRINGIDAS

En el tránsito de los siglos se destacan mutaciones en la comunicabilidad política dando lugar a una nueva realidad complejizada por internet al generar un nuevo campo de batalla de opiniones, creencias y disputas de sentidos. Las prácticas comunicacionales organizadas en torno a estructuras mediacionales –como los medios de comunicación de masas– dan lugar a redes que se fragmentan y se despliegan en manos de diversos actores sociales y prácticas enunciativas. Un nuevo cuerpo presidencial nace como efecto de la revolución de acceso que estamos viviendo (Verón, 2013). Es un organismo que ya no pertenece al mundo de las instituciones mediadoras y su funcionamiento; está ligado, de manera compleja y vertiginosa, a la diversidad de redes organizadas por una variedad de actores y colectivos. Sus prácticas dependen menos de agendas para tematizar sus rutas y más de impulsos que se engendran entre él y los micropoderes de los colectivos en ascenso. Podemos admitir que las manifestaciones callejeras que tuvieron lugar en Brasil en la década del 1990 apuntan a estas transformaciones. Las lógicas y acciones de las manifestaciones escaparon de las estructuras mediacionales y se generaron en contextos de nuevos ensamblajes favorecidos por las tecnologías, al dar lugar a nuevas formas de reunión y movilización.

En este contexto sin jerarquías ni estructuras intermediarias, las masas se estructuraron en colectivos emergentes de los que surgieron nuevos ensamblajes de poderes cuyos efectos se proyectaron, por ejemplo, en las elecciones presidenciales de 2018 en Brasil. Emergieron candidatos para la experimentación de nuevos caminos que valorizaron la interacción entre redes sin mediación mediática, prescindiendo de dispositivos identificados con las mediaciones clásicas, como, por ejemplo, el campo periodístico y sus actores. En lugar de estrategias de comunicación configuradas en torno a actores e inversiones “*mass media*”, el presidente surge ahora como efecto de las redes sociales y de articulaciones con nuevos tipos de colectivos. Estos son captados de alguna manera a través de manifestaciones callejeras y del alcance de transmisiones televisivas que intentaron desarrollar protocolos de contacto con los receptores, valorando la escucha de la sociedad en torno a temas y problemáticas que serían mediatizados de acuerdo a una nueva oferta televisiva, en el contexto de la paleotelevisión (Fausto Neto, 2018). Vivimos en un escenario construido por medios digitales equidistantes de las acciones generadas por los partidos y por otras instancias de mediación. Los protocolos sociotécnicos se alejan de las metodologías tradicionales, valorando nuevas dinámicas de circulación de mensajes que se proyectan en función de los flujos de seguidores sobre nuevos circuitos que van surgiendo.

do a medida que se lleva adelante esta dinámica. El protagonismo de este formato comunicacional saca de escena a las estructuras de mediación y a sus operadores, reemplazándolos por otro nicho cuyo principal operador es el candidato, que luego es electo Presidente de la República, y según referencias de su *habitus* comunicacional. Recordemos que la socialización comunicacional de la figura del presidente,⁷ pese a que lleva una vida parlamentaria de veintiocho años, tiene como referencia la vida militar, en cuyo ámbito se practican comunicados, discursos, “órdenes del día”, además de otros elementos que ponen en valor una “logística” en la que la transmisión de las órdenes es generalmente encriptada, en textos breves y con estructuras de lenguaje telegráfico inspiradas en formatos de las comunicaciones digitales. Esta nueva realidad tomará una forma radical a través de la noción de “circulación restringida” caracterizada por una alta concisión informativa que valoriza enunciaciones con un bajo grado de modalidades informativas y alta valoración de expresiones valorativas e instrumentales. Tal modalidad de circulación funciona a partir de prácticas discursivas que apuntan a imponer control sobre las prácticas de los interlocutores, además de ejercer prácticas de inspección a las instituciones, y establecer ataques directos (de carácter verbal) a los periodistas. También cabe recordar que las acciones de vigilancia a los reporteros fueron realizadas por el gobierno del presidente Bolsonaro a través de un ambiente físico creado al ingreso al palacio presidencial –el “*cercadinho*”–. Desde allí, el presidente –manteniendo la distancia– habla, sin interrupciones, a los periodistas bajo la mirada de los funcionarios de seguridad presidencial. También hace uso de dispositivos de alocución cuando se dirige a los diferentes colectivos, tanto a través de las redes sociales como en las transmisiones semanales en vivo desde las instalaciones del Palacio Presidencial. Tales prácticas de interacción simbolizan la salida de escena de las estructuras de mediación y de sus operadores en la medida en que la acción comunicacional es operada principalmente por un “discurso de combate” ejecutado a través de modalidades afirmativas, tales como: “Dios sobre todo, Brasil sobre todo”, utilizado como saludo del líder dirigido a sus seguidores, generalmente en grandes manifestaciones. A lo largo de su mandato además de profundizar a través de diversas prácticas discursivas una postura de hostilidad hacia los segmentos opositores, desarrolló “estrategias de discurso de odio”, hostilizó los poderes constituidos, participó en salidas con motociclistas simpatizantes y

7 Tal como se comentó al inicio, el artículo se escribió antes del triunfo de Lula Da Silva, por lo que el autor aquí se refiere quien era presidente en ese momento, Jair Bolsonaro. [Nota del editor.]

abusó de los servicios de la red de televisión pública, transformándola en medio de propaganda personal y gubernamental.

Simbolizando la ruptura con las estructuras mediadoras el presidente destituyó en los primeros años de gobierno a su vocero, un general de carrera. Un sinnúmero de denuncias sobre la “virilidad retórica” del mandatario apuntaban a la existencia de un vínculo entre este y la sociedad que tenía como objetivo inhibir los lugares de enunciación y los procesos de observación desarrollados por sectores de la sociedad responsables de políticas de diversas *identidades*. A lo largo del segundo y tercer año de Gobierno, sus relaciones con la sociedad se agravaron, especialmente con la ocurrencia de la pandemia, momento en cual el mandatario, auxiliado por asistentes y sus colectivos, amplió las modalidades de funcionamiento del “discurso de combate”, desarrollando una retórica de la negación del virus y de inhibición de las políticas de vacunación, naturalizando la muerte de 600.000 personas víctimas de la enfermedad. Aun en ese contexto, destituyó a dos ministros de salud, llamó a la población a luchar contra las políticas de algunos sistemas sociales como el de salud, los medios de comunicación, el sistema judicial, la religión, la educación, etc., cuyas prácticas se destacaron por llevar adelante acciones contra los negacionistas de la pandemia. Tensionado por una discursividad social compleja generada por la interpenetración de acciones de instituciones críticas a su cruzada negacionista, hostigó a los opositores, no apoyó políticas pro vacunas, abrió frentes de tensión con las instituciones legales y creó narrativas de diversas índoles, que tuvieron lugar durante su mandato.

CONCLUSIÓN

Cuando realizamos la sesión “Pentálogo Inaugural” de CISECO, hace casi dos décadas, las experiencias comunicativas permeadas por internet y las dinámicas digitales ya eran objeto de análisis. En términos generales, se trataba de un nuevo escenario que caracterizaba las prácticas surgidas de los procesos de mediatización, en el contexto de una transición que involucraba trayectorias de los viejos a los nuevos medios. Actualmente, al mapear registros que van más allá de ese período nos enfrentamos a reflexiones sobre los caminos de negociación que el campo de la política llevó a cabo frente a los medios de comunicación de masas, tal como se describieron en este artículo. También nos encontramos, en un contexto tan cercano al nuestro, con efectos de una política comunicacional impulsada por la lógica y el funcionamiento de la comunicación digital, manejada por una experiencia presidencial que busca su continuidad. Utilizamos archivos para hablar de un pasado lejano y de momentos intermedios, así como de un

proceso interaccional en acción, cuyos efectos pueblan sensibilidades, esquemas analíticos y conjeturas sobre los días venideros.

Concluimos reconociendo la importancia de estudiar los discursos presidenciales, a través de discursos escritos y otras formas de enunciación y materialización, a lo largo de temporalidades que pueden profundizarse desde un punto de vista teórico y analítico. Estas son fuentes que califican el estudio de la comunicación política, especialmente cuando existe la oportunidad de redescubrir datos en archivos que resisten los procesos de destrucción.

Esperamos que los procesos de circulación compleja de significados inherentes a la comunicación avancen sobre las letales restricciones de los emprendimientos de “circulación restringida”, cuyas arquitecturas y prefiguraciones de funcionamiento ya rondan en corazones y mentes. Y que, a pesar de los interdictos, muchas generaciones pueden visitar estos roles y encontrar en ellos pistas que conduzcan a la comprensión de discursos que esperan su interpretación.

REFERENCIAS

- Bourdieu, Pierre (2008). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal.
- Bourdieu, Pierre (1991). *Lenguaje et pouvoir symbolique*. Seuil.
- Fausto Neto, Antônio (julio de 2019). Política entre ações comunicações e circulações disruptivas. XXVIII Encontro annual da compós. PUC-RS. Porto Alegre.
- Fausto Neto, Antônio (agosto de 2020). Trayectorias discursivas en torno al Coronavirus. *De Signis*, (33). (Intersecciones en el discurso político, pp. 245-251.)
- Fausto Neto, Antônio (enero-junio de 2020). Discurso Jornalístico Diante do Nôvo Discurso Político de Combate. *ANCORA. Revista Latino Americana de Jornalismo*, 1, 7-29.
- Fausto Neto, Antônio (1995). *O impeachment da Televisão: como se cassa um presidente*. Diadorim.
- Fausto Neto, Antônio (5 al 8 de junio de 2018). Nos limites da Mediação: “Que Brasil você quer para o futuro? Quero o Brasil do presente”. XVII Encontro Nacional da COMPOS, PUC-MG. Belo Horizonte.
- Fausto Neto, Antônio (1988). O Porta-voz. *Humanidades*, (16), año V, 36-42.
- Fausto Neto, Antônio (abril-junio de 1990). O presidente da televisão: a construção do sujeito e do discurso político no guia eleitoral. *Revista Comunicação & Política*, 9(11), 7-27,
- Fausto Neto, Antônio (1995). *O impeachment da tv: como se cassa um presidente*. Diadorim.

- Fausto Neto, Antônio, Verón, Eliseo y Rubim, Antônio Albino Canelas (orgs.) (2003). *Lula presidente: televisão e política na campanha eleitoral*. Unisinos/Hacker.
- Fausto Neto, Antônio (2008). El discurso político entre la autonomía y el control de proceso enunciativo. En *Lenguaje e interpretación socio cultural. Avances y perspectivas*. Fondo de publicaciones/ Universidade Distrital.
- Fausto Neto, Antônio (2010). A língua-solta entre a bolha e a confiança. *Pentálogo II, Economia e Discursividades sociais - Explorações da semiosis econômica*.
- Fausto Neto, Antônio, Mouchon, Jean y Verón, Eliseo (orgs.) (2012). *Transformação da midiatisação presidencial: corpos, relatos, negociações, resistências*. Difusão Editora.
- Fausto Neto, Antônio (2012). Discursos periodísticos en el diván de los internautas. En Carlón, Mario y Fausto Neto, Antônio (orgs.), *Las Políticas de los Internautas*. La Crujía.
- Ferreira, Gisele (mayo-junio de 2007). Sarney, FHC e Lula: 22 anos de “conversas ao pé do rádio” e democracia. V Congresso Nacional de História da Mídia, Facasper e CIEE San Pablo, Brasil. <http://www.intercom.org.br/papers/outros/hmidia2007/resumos/R0151-1.pdf>.
- Flahaut, François (1981). *Les paroles intermediares*. Seuil.
- Fosta, Wilson (14 de agosto de 2011). A questão movida à base de bilhetes. *Estado de SP*.
- Luhmann, Niklas (2005). *La confianza*. Rubí.
- Miller, Gerardo (1989). *Le divan des politiques*. Seuil.
- Pereira, Aline (1995). *A hora do clique. Análise do programa de rádio A Voz do Brasil da Velha à nova República*. Anna Blume/ECA-USP.
- Pinto, Celia Regina Jardim (1988). *Com a palavra o senhor presidente José Sarney: o discurso do plano cruzado*. HUCITEC.
- Sarney, José (1990). *Conversas ao pé do rádio*, (Vol. I y II). Presidência da República.
- Sigal, Ligia y Verón, Eliseo (2004). *Perón o la muerte*. Eudeba.
- Verón, Eliseo (1992). Interfaces. Sobre la democracia audiovisual evolucionada. En Ferry, Jean-Marc y Wolton, Dominique (orgs.), *El nuevo espacio público* (pp.124-139). Gedisa.
- Verón, Eliseo (1987). La palabra adversativa: observaciones sobre la enunciación política. En Verón, Eliseo *et al.*, *El discurso político. Idiomas y eventos* (pp.11-26). Hachette.
- Verón, Eliseo (2009). El fin de la historia de un mueble. En Carlón, Mario y Scolari, Carlos Alberto (orgs.), *El fin de los medios masivos. El comienzo de un debate*. La Crujía.

Jairo Ferreira

EPISTEMOLOGÍAS DE LA MEDIATIZACIÓN. APROXIMACIONES A PARTIR DE ENCUENTROS ENTRE EL SUR Y EL NORTE

INTRODUCCIÓN

Este capítulo está organizado en dos partes. En primer lugar, presentamos, en dos secciones, vertientes del desarrollo histórico de las investigaciones sobre mediatización y procesos sociales, con énfasis en la diferenciación entre perspectivas del “norte” (Europa) y del “sur” (Brasil y Argentina), tomando como referencia los eventos y libros publicados por el Seminario *Mediatização e Processos Sociais*.¹ En la tercera sección efectuamos consideraciones sobre el conjunto presentado, en particular sobre ejes centrales para futuras sistematizaciones a través de nociones como meta, macro, meso y micro, que resultan clave para el análisis de los procesos de mediatización.

Se dice que la mediatización como objeto construido abarca varias perspectivas epistemológicas y metodológicas. El reto es cómo diferenciarlas. Hoy ya es posible afirmar que los investigadores del sur adoptan a menudo perspectivas de investigadores del norte. Lo contrario no es tan cierto. Sin embargo, una forma de abordar esta cuestión es trabajar a partir de la consideración de estos territorios. Y atender a en qué medida dicha operación resulta productiva para distinguir diferentes epistemologías.

1 Las publicaciones están disponibles en el siguiente enlace: <https://www.midiati-com.org/e-books/>.

PERSPECTIVAS DESDE EL NORTE

En el “norte”, por un lado, se encuentra la perspectiva socio-constructivista, que enfatiza la construcción de relaciones comunicacionales (o comunicativas) entre actores interactuantes de acuerdo con las especificidades y singularidades de los medios transformados en dispositivos. Por otro lado, aparece la perspectiva institucionalista, que destaca la adaptación de actores e instituciones a las lógicas de los medios. Entre los autores que participaron en el Seminario *Midiatização*, destacamos aquí a Andreas Hepp y Göran Bolin (de la vertiente socioconstructivista); y a Stig Hjarvard (de la institucionalista). En ambas vertientes los medios de comunicación aparecen en los análisis. La diferencia estriba en el énfasis que se pone en cómo la vida social se enfrenta a los medios. El constructivismo se centra en lo que la sociedad hace con los medios para construir la comunicación; en el institucionalismo, se destacan las lógicas que reconfiguran la vida social, transformando modalidades previas de las instituciones y sus actores. En este último desarrollo el medio se desdibuja ante la institución mediática. La sutileza reside en diferenciar entre una institución mediática, sus lógicas y los medios que utiliza, y viceversa. Hay diversidad en el uso de los medios según las instituciones y hay lógicas de la institución que las desencadenan.

El enfoque de Grenoble, que analizamos a partir de los aportes de Bernard Miège en los Seminarios, denominado socio-simbólico, se propone dar cuenta de la construcción social de los medios, que se pone de manifiesto en técnicas y tecnologías, insertas en mercados diferenciados en los que las instituciones las utilizan. No se trata de enfoques antagónicos, sino complementarios, y productivos para la comprensión del complejo fenómeno de la mediatización. La importancia de estas reflexiones es que se refieren a la comprensión de la mediatización en el contexto del capitalismo, especialmente en sus formas financiera y mediática.

En el contexto de las reflexiones del “norte”, en un capítulo titulado “Da *Mediatização* À *Mediatização* Profunda” [De la mediatización a la mediatización profunda], publicado en el libro *Midiatização, polarização e intolerância*, Andreas Hepp afirma que la diferenciación de los medios y su transformación en dispositivos de comunicación en formato digital plantea el reto de investigar un entorno caracterizado por la mediatización profunda. Esta diferenciación, aunque situada en el entorno digital, no se refiere a lo digital en sentido estricto, sino a sus especificaciones y singularidades de conexión. Desde esta perspectiva se propone que la investigación sobre la mediatización incorpore el análisis de los algoritmos y de la infraestructura digital (Hepp, 2020: 29-30). Esta perspectiva no determinista nos parece muy

productiva (dado que considera que los entornos mediáticos no están definidos por las técnicas y las tecnologías de innovación).

Otro investigador, el sueco, Göran Bolin (2018), sugiere el análisis generacional, en el que el significado de los medios técnicos y las tecnologías está incrustado en la cultura. Propone su análisis a través de narrativas. En sus investigaciones pone en evidencia que tecnología y cultura producen sentidos diferenciados, generando configuraciones generacionales disímiles. Y destaca, a la vez, la importancia de los imaginarios relacionados a los usos sociales.

Por otro lado, uno de los referentes de las perspectivas institucionalistas, Stig Hjarvard (2018), habla de mediatización intensificada como resultado de los nuevos medios, a través de plataformas y lógicas algorítmicas. En el capítulo publicado el autor propone que las perspectivas del norte, ante los nuevos desarrollos empíricos, actualicen sus enfoques y dialoguen, con tensiones, con lo que ocurre en un contexto que incluye las transformaciones del llamado capitalismo digital.

Bernard Miège (2018) cuestiona el proceso como parte de una mayor conectividad, que “aumentaría” la comunicación. Se pregunta si una mayor conectividad aumenta la comunicación y si las redes son más democráticas, acercándose alternativamente a la tesis de Patrice Flichy acerca de un individualismo conectado. También en discusión con Flichy, Miège señala que los medios no son solo conectores entre dispositivos de intermediación y comunicación, sino también articuladores entre productores y consumidores de objetos mercantiles, configurando, en estas relaciones, nuevas formas de la industria cultural, refiriéndose (no solo) a Spotify, Deezer y YouTube. Este señalamiento pone en tensión su análisis con las perspectivas constructivistas que enfatizan la dimensión interaccional, en la medida en que para Miège los medios, al materializarse, son apropiados por el capital, razón por la cual su análisis exige perspectivas de economía política antes que un constructivismo que niegue las interposiciones materiales apropiadas por el capital. Esta “nueva infraestructura del capitalismo”, como se propone en los debates con Gresec,² Ilya Kyria (2020). Por lo tanto, la perspectiva de Grenoble no es la del constructivismo radical (ya que considera las interposiciones estructurales que obstaculizan las interacciones) ni la del institucionalismo (adaptación de las prácticas sociales a las lógicas de los medios de comunicación), sino la de una construcción social de los medios de comunicación que se traduce antes que en una comunicación horizontal o más interactiva e igualitaria, en nuevas diferenciaciones sociales, con más autonomía y, al

2 La sigla corresponde a Groupe de Recherche sur les Enjeux de la Communication. Puede visitarse su sitio web <https://bit.ly/3dWRfD6>.

mismo tiempo, más control. Hay que considerar, en esta perspectiva, la dominación industrial (económica, política y cultural), en un nuevo contexto, es decir, en un nuevo orden mundial de la comunicación.

Miège (2018) también sugiere que quizá los enfoques semiopragmáticos serían productivos para superar las diferencias y contradicciones entre los enfoques sociosimbólico y semioantropológico (que él identifica como una marca del sur). Quizás algo cercano a lo que escribe Daniel Peraya (2018), cuando, al hablar de plataformas, propone la perspectiva del dispositivo semiotécnico-pragmático como alternativa al análisis restringido de los discursos sociales propuesto por Eliseo Verón, en la medida en que considera la inmersión de los dispositivos en un contexto social (mediaciones) y explicita el lugar de los medios tecnológicos en los procesos, con los que establecen relaciones no deterministas.

PERSPECTIVAS DESDE EL SUR

Mario Carlón, Natalia Anselmino, Vera França y Tiago Quiroga, el Grupo de Investigación *Midiatização e Processos Sociais* de Unisinos (Antônio Fausto Neto, Pedro Gilberto Gomes y Ana Paula da Rosa) e investigadores de la UFSM (Ada Machado da Silveira, Viviane Borelli, Aline Dalmolin y Jairo Ferreira), en interlocución con grupos de Argentina (Universidad de Buenos Aires y Universidad de Rosario), discuten desde hace seis años en el marco del Seminario con investigadores del norte (Europa y Rusia, en particular, Ilia Kyria).

En el sur es fuerte la herencia de Eliseo Verón, con la problematización de la mediatización y de la circulación como abordajes para el análisis de los procesos mediáticos. Esta problematización aparece en las investigaciones de Mario Carlón, Natalia Anselmino (UNR), en el grupo de Unisinos (Fausto Neto y Ana Paula) y UFSM (Viviane Borelli, Aline Dalmolin) y también en mis propias investigaciones.

En diálogo con Verón, sin centrarnos en el problema de la circulación, podemos situar los trabajos de Ada Machado da Silveira (2020a) y Aline Dalmolin. Dalmolin y Rosa (2021) buscan establecer una interfaz con reflexiones sobre la cultura mediática (Ana Cristina Mata) y, al mismo tiempo, con las epistemologías del norte. Sitúo mi producción reciente también en la búsqueda de interfaces, centrando mi análisis en las problemáticas del poder y el capitalismo financiero, tomando como referencia al último Verón (2014). Ada Machado da Silveira también se posiciona en diálogo con visiones del norte: “Continuando la perspectiva institucionalizada de la mediatización a través del estudio de los medios profesionales, abordando específicamente la actividad periodística de producción de noticias” (Silveira, 2020a: 180).

Pero esta interfaz no es la única atendida por la investigadora. En ese mismo sentido puede leerse:

La proposición de una analítica de mediatización y noticiabilidad frente al cuestionamiento comunicacional de la mediación periodística permite estudiar la supuesta centralidad de los medios en los procesos de comunicación. Se trata de un proceso que catalizaría cambios asumidos tanto en el ambiente mediático como en la comunicación en general, junto con interferir en la cultura y en la sociedad (Silveira, 2020b: 167).

En la perspectiva de la circulación en el marco de la (hiper)mediatización, Mario Carlón (2020) viene enfatizando la necesidad de que la investigación no se restrinja a lo intrasistémico de las redes (y plataformas), sino que aborde también lo intersistémico (considerando, por lo tanto, las relaciones con los *mass media*). Natalia Anselmino (2020) dialoga con esta perspectiva. En el grupo de Unisinos este enfoque se acentúa en las investigaciones de Antônio Fausto Neto (circulación discursiva), Ana Paula da Rosa (teniendo a la imagen y al imaginario como objeto) y aparece asimismo en las investigaciones de Jairo Ferreira (semiosis mediatizada, con un enfoque tentativo que no es discursivo). También son importantes los estudios de Viviane Borelli (UFMS). Borelli y Kroth (2020) piensan la circulación desde una perspectiva también no discursiva, a partir de los conceptos de circuito y circulación de José Luiz Braga. En su texto sobre las elecciones en Brasil en 2018 (Frigo, Romero y Borelli, 2022), esta investigadora también utiliza los esquemas de Fausto Neto y Eliseo Verón para el análisis empírico.

Braga (2020), de forma muy autoral, además de proponer un enfoque original sobre la circulación, desarrolla un esfuerzo muy específico al centrarse a pensar lo comunicacional. Esta misma preocupación se encuentra en los textos de Lucrécia D'Alessio Ferrara (2020). Esta cuestión, lo comunicacional, es, por cierto, una de las centrales en el campo de la investigación de la comunicación en Brasil.

Desde la perspectiva de la crítica social, destacamos las reflexiones de Tiago Quiroga (2020) y Muniz Sodré en *A sociedade incivil: mídia, liberalismo e finanças* [La sociedad incivil: medios de comunicación, liberalismo y finanzas] (2021). Quiroga reflexiona sobre la atrofía del tiempo como resultado de la aceleración de la circulación, en flujos exponenciales de información que ponen en jaque la alteridad exigida para la construcción del conocimiento. Con proposiciones sobre el tiempo como “sesgo” de la circulación o las gramáticas de la imagen como “sesgo” de lo visible, Quiroga nos invita a reflexionar sobre estos procesos más allá de los contextos en los que estamos insertos. Muniz Sodré (2020), por su parte, en sus estudios sobre la mediatización,

utiliza el concepto de *bios mediático*, derivado de los tres *bios* de Aristóteles: el *bios politikós*, el *bios praktikós*, el *bios theoretikós*. Sodré propone un *bios mediático* que crea una dimensión de contacto con la sociedad a través de una “máquina semiótica que simula el mundo”. Este *bios* implica otra forma de estar en el mundo, modificando las relaciones sociales y la forma de hacer política. Nuestra perspectiva, con la hipótesis sobre semiosis y poder, también busca un fuerte diálogo con estos enfoques críticos.

Es importante destacar que Pedro Gilberto Gomes (2020) también sugiere la necesidad de focalizar el ambiente originado por los procesos mediáticos al que considera un factor central en el concepto de mediatización. Sin embargo, no lo hace como crítica social. Su enfoque es más genealógico. Y, a pesar de su crítica al concepto de tecnología, coloca la historicidad en correlación con los medios. La preocupación por la historicidad del fenómeno y del concepto también es relevante en el texto de Vera França (2020) quien, a su vez, desarrolla, como Luis Mauro Martino y otros autores aquí referenciados, un examen genealógico del concepto incluyendo la relación con los acontecimientos contemporáneos, especialmente cuando los medios actuales están en plataformas y agenciados por algoritmos. Así, aparecen preocupaciones en Vera França, incluso cuando se cuestiona si este nuevo entorno puede seguir siendo analizado desde la perspectiva de la mediatización.

Estas perspectivas no son necesariamente antagónicas a las perspectivas de la cibercultura. Varias de las cuestiones aquí planteadas están en “contradicción productiva” con esta línea de investigación, como puede evidenciarse en la conferencia y debate con André Lemos que hubo en el Seminario Lo Contemporáneo en/desde América Latina, en la Universidad de Buenos Aires. Es decir, son agonísticas que el debate podrá mostrar como puntos de convergencia entre Lemos y los estudios de mediatización, también porque Latour, uno de los fuertes referentes en Lemos, es la base de los estudios de los enfoques de Couldry y Hepp.

LA MEDIATIZACIÓN COMO LÍNEA DE INVESTIGACIÓN EN EL ÁMBITO DE LA COMUNICACIÓN

La riqueza de perspectivas sitúa a la investigación en mediatización como referencia para el análisis de los procesos mediáticos, porque se ha convertido cada vez más en un concepto clave, fundamental para describir tanto el presente y la historia de los medios como el cambio comunicativo que se ha producido y se est  produciendo.

A partir de este breve panorama de perspectivas, evaluamos que es insuficiente reducir el debate entre perspectivas socio-constructivistas e institucionalistas. La mediatización como objeto epistemológico está siendo elaborada según varias sublíneas, que parten de herencias e inferencias teóricas diferenciadas presentes en el área de la comunicación, constituidas a partir de interfaces de las ciencias sociales, del lenguaje y también de la informática-cibernética, configurando, entre otros: abordajes críticos, incluyendo economía política, sociología crítica; constructivismo e interaccionismo; semiótica y discurso.

Las hipótesis presentadas por los autores citados, de los Seminarios de Midiatização, sin embargo, no son derivadas de la herencia. Deben ser entendidas como resultantes de interfaces desencadenadas por los autores, en términos epistemológicos y metodológicos, en una interlocución que se acentúa, pero siempre a partir de autores latinoamericanos, pues los autores europeos no muestran evidencias de utilizar las perspectivas del sur. De todos modos, no hay nada más reduccionista que hablar de mediatización solo desde enfoques constructivistas e institucionales. De acuerdo con los documentos resultados de los Seminarios analizados podemos enumerar y establecer el siguiente cuadro:

	Norte	Sur
1. Constructivistas	x	Autores del sur cuando utilizan autores del norte
2. Institucionales	x	Autores del sur cuando utilizan autores del norte
3. Socio-simbólicas, con acento en cuestiones de economía política	x	Autores del sur cuando utilizan autores del norte
4. Semio-antropológicas		x
5. Antropología filosófica		x
6. Interaccionismo-pragmatismo		x
7. Estructuralismo genético		x

Esta diferenciación indica que la oposición entre las perspectivas institucional y constructivista es insuficiente para comprender el desarrollo de las investigaciones en mediatización, que necesita ser más estudiado e investigado en términos epistemológicos y metodológicos. En caso contrario, hay una tendencia, reproductiva, de absorción de las epistemologías del sur por las perspectivas del norte.

Es importante considerar que los autores latinoamericanos tienden, en este contexto, a poner a dialogar estos enfoques, en la investi-

gación teórica y empírica, al interrelacionarse de acuerdo con las cuestiones e inteligibilidades buscadas en sus objetivos de investigación de acuerdo a los fenómenos elegidos, en cada oportunidad, para el análisis.

Esto nos permite identificar direcciones e hipótesis, sistemas de inteligibilidad de los procesos sociales y mediáticos contemporáneos, diferenciados en relación con las teorías sociales, lingüísticas e informacionales-cibernéticas heredadas. Estas direcciones pueden sistematizarse en varios niveles de análisis (meta, macro, meso y microanálisis).

Consideramos metaanálisis los análisis que se refieren a la periodización e historicidad de la cobertura mediática, incluyendo sus incidencias en los procesos antropológicos de temporalidad extendida. Existen diversas perspectivas sobre este nivel de análisis. Nuestra perspectiva converge con la de Verón (la mediatización como condición antropológica de la especie que ofrece una inteligibilidad de la diferenciación en relación con la naturaleza mineral y orgánica). Esta perspectiva es también una reflexión sobre la semiosis social. Es más amplia que la perspectiva que define la historicidad de la mediatización relacionada con los medios materiales de “comunicación” porque incluye, en la mediatización, el fuego, la piedra astillada, etc. Existen, sin embargo, varias perspectivas sobre la mediatización que hacen hincapié en los medios de comunicación contemporáneos e industriales (prensa, radio, televisión, medios digitales actuales). Entre ellas, las que consideran la transformación de los medios de comunicación de masas al ser apropiados por el capital, considerando este como una línea de corte. Así, la genealogía de la mediatización es problematizada según interfaces específicas y, de acuerdo a ellas, se derivan distintas hipótesis. De acuerdo con estas articulaciones, los autores desarrollan sus proyecciones.

En el macroanálisis destacamos tres ejes transversales en debate entre las perspectivas del norte y sur en el estudio de las relaciones entre los procesos mediáticos y los procesos sociales: la mediatización como construcción social; el entorno y el ambiente; y la deconstrucción. Las preguntas en torno a estos tres niveles pueden trivializarse: ¿qué estamos construyendo socialmente?, ¿qué es el entorno?, ¿qué se está deconstruyendo?

En el nivel del macroanálisis se puede inferir que la hipermediatización puede referirse al proceso de aceleración de las mutaciones de los entornos, en sus aspectos materiales (medios de comunicación, desde los “tecnológicos” hasta los discursos) e inmateriales (cultura, en sus raptos, incluidos los que se manifiestan en los discursos), resultantes de la desrealización/virtualización y, al mismo tiempo, de la construcción de nuevas realidades o realidades construidas. El propio análisis macro, sin embargo, puede resultar abstracto si no considera

las inferencias en la esfera del análisis meso y micro. Son las remisiones mutuas las que pueden permitir inferencias más refinadas, de mayor concreción.

Consideramos mesoanálisis a todo aquello que se investiga, en la mediatización, en función de medios específicos (el disco, el panfleto, la radio, el periódico y la televisión, por ejemplo). Estos han sido de fundamental importancia para la línea de investigación, pues la colocan en tensiones y diálogos con otras perspectivas de investigación en competencia, que también se centran en el análisis de esas prácticas mediáticas, sociales y de comunicación relacionadas. Actualmente, por ejemplo, el debate sobre plataformas y algoritmos ha sido un espacio muy rico de interlocuciones y tensiones epistemológicas, metodológicas y de inferencias sobre los fenómenos actuales de los procesos mediáticos. Es decir, el “meso” se refiere a las reflexiones dirigidas al desarrollo de procesos mediáticos específicos, incluyendo las epistemes y metodologías utilizadas en el campo de la comunicación para analizarlos.

En la investigación empírica, sin embargo, el punto de llegada, el taller, es la investigación sobre los procesos microanalíticos. Si el mesoanálisis se dedica a medios específicos (prensa escrita, radio, televisión y medios digitales), teorizando sobre ellos, el microanálisis los sitúa considerando eventos muy específicos, ya sea desde el punto de vista interaccional, semiótico, discursivo, etnográfico, documental, etc. Es decir, lo micro tiene como objeto acontecimientos, fenómenos y procesos observables y problematizables en perspectivas epistemológicas y metodológicas que permitan este abordaje (interaccionista, circulatoria, semiosis, etnográfica, estratificaciones, topologizaciones, etc.).

Uno de los retos destacados en el debate actual es cómo conectar los enfoques meta, macro, meso y micro. Existe un espacio entre estos niveles que puede ser más elaborado a medida que se evitan las relaciones lineales. Son universos epistemológicos que se deslizan, con poderes y fuerzas propias en la búsqueda de la comprensión de los procesos mediáticos.

El cuadro de estas remisiones se presenta a continuación en forma de matriz:

	Objetivo	Macro	Meso	Micro
Objetivo				
Macro				
Meso				
Micro				

Las referencias indican que el microanálisis (con sus metodologías enfocadas en el análisis de temas, agendas y fenómenos comunicacionales) maneja el meso y macro análisis. Lo mismo debería hacerse desde el mesoanálisis y el macroanálisis. En esta perspectiva epistémico-metodológica, la investigación empírica es inseparable de las inferencias en los otros niveles, lo cual exige investigación bibliográfica y reflexión epistemológica. Una de las dificultades está en comprender cómo los análisis macro, meso y micro se relacionan consigo mismos. Pensamos en estas relaciones como procesos de autoreferencialidad epistemológica, en los que las inferencias se abstraen de las relaciones establecidas con los otros niveles de análisis. Así, es conocido como la filosofía de la comunicación (por excelencia, el punto de reflexión del metaanálisis) es una abstracción de las cuestiones macro, meso y micro puestas en juego. En el otro polo, el empirismo es una autoreferencialidad que hace inferencias sin considerar los niveles meso, macro y meta. Entre estos polos, el mesoanálisis tiene su fuerza porque se ubica en procesos inferenciales sobre la lógica de los medios, que valdrían por sí mismos. Y, a nivel del macroanálisis, se hacen inferencias sobre coyunturas y estructuras como si fueran autónomas. La matriz invita a pensar en las necesarias interrelaciones entre meta, macro, meso y microanálisis. Por lo tanto, la construcción de objetos que considera la matriz de relaciones cuestiona las autoreferencialidades, planteando posibles interrogantes para salir de la abstracción.

REFERENCIAS

- Anselmino, Raimondo Natalia (2020). Colectivos, circulación de discursos sociales y movilización ciudadana: el caso #Rosariosangra. En Ferreira, Jairo, Fausto Neto, Antônio, Gomes, Pedro Gilberto, Braga, José Luiz y Rosa, Ana Paula (org.), *Midiatização, polarização e intolerância: entre ambientes, meios e circulações* (vol. 1, pp. 123-147). Facos-ufsm. <https://midiaticom.org/archives/midiatizacao-polarizacao-intolerancia/123/>
- Bolin, Göran (2018). Análise geracional e mudança social mediatizada. En Ferreira, Jairo, Rosa, Ana Paula, Braga, José Luiz, Fausto Neto, Antônio y Gomes, Pedro Gilberto (org.), *Entre o que se diz e o que se pensa: onde está a mediatização?* (vol. 1, pp. 67-81). FACOS-UFISM. <https://www.midiaticom.org/archives/redessociedadeepolis/66/>
- Borelli, Viviane y Kroth, M. E. (2020). Circulação e construção de circuitos: a dinâmica do rádio. *E-Compós*, 23. <https://doi.org/10.30962/ec.1934>

- Braga, José Luiz (2020). Polarização como estrutura da intolerância (uma questão comunicacional). En Ferreira, Jairo, Fausto Neto, Antônio, Gomes, Pedro Gilberto, Braga, J. L. y Rosa, A. P. (org.), *Midiatização, polarização e intolerância: entre ambientes, meios e circulações* (vol. 1, pp. 297-315). Facos-ufsm. <https://midiaticom.org/archives/midiatizacao-polarizacao-intolerancia/297/>
- Breton, Philippe y Proulx, Serge (2002). *Sociologia da comunicação*. Editora Loyola.
- Carlón, Mario. Individuos, colectivos y polarización en la inestable situación generada por la mediatización y circulación contemporánea del sentido. En Ferreira, Jairo, Fausto Neto, Antônio, Gomes, Pedro Gilberto, Braga, José Luiz y Rosa, Ana Paula (orgs.), *Midiatização, polarização e intolerância (entre ambientes, meios e circulações)* (vol. 1, pp. 249-274). FACOS-UFSM.
- D'Alessio Ferrara, Lucrécia (2020). Entre meios: o lugar da midiatiização. En Ferreira Jairo, Fausto Neto, Antônio, Gomes, Pedro Gilberto, Braga, José Luiz y Rosa, Ana Paula (orgs.), *Midiatização, polarização e intolerância (entre ambientes, meios e circulações)* (vol. 1, pp. 275-295). FACOS-UFSM. <https://midiaticom.org/archives/midiatizacao-polarizacao-intolerancia/275/>
- Dalmolin, Aline y Rosa, Francys Albrecht (2021). Midiatização das sociedades pós-industriais: os efeitos transformadores da cultura da mídia. *Comunicação & Informação*, 24. DOI: 10.5216/ci.v24.62550. <https://revistas.ufg.br/ci/article/view/62550>
- Ferreira, Jairo (2020). Midiatização, comunicação e algoritmos: uma proposta teórico metodológica para investigação das afinidades eletivas. En Ferreira, Jairo, Braga, José L., Bolin, G. y Carlón, Mario (orgs.), *Redes, sociedade e polis: recortes epistemológicos na midiatização* (vol. 1, pp. 269-299). FACOS-UFSM.
- Ferreira, Jairo (2022a). Epistemologias Da Midiatização: 3 Hipóteses No Nível Da Macroanálise. En Félix, Carla Baiense, Saldanha, Patrícia Gonçalves y Bedran, Laura Martini (orgs.), *Mídia e midiatização do cotidiano. Políticas, subjetividades e produção de sentidos no Contemporâneo*. FAPERJ.
- Ferreira, Jairo (2022b). O algoritmos é uma forma de conhecimento? En Ferreira, Jairo, Rosa, Ana Paula, Gomes, Pedro Gilberto, Fausto Neto, Antônio y Braga, José Luiz (orgs.), *Sapiens Midiatizado – Conhecimentos Comunicacionais na Constituição da Espécie* (vol. 1, pp. 1-25). FACOS-UFSM.
- Flichy, Patrice (2012). *Redes Digitais: Um mundo para os amadores. Novas relações entre mediadores, mediações e midiatizações* [Conferência]. Escola de Altos Estudos. Projeto Capes.
- França, Vera V. (2020). Alcance e variações do conceito de midiati-

- zação. En Ferreira, Jairo, Gomes, Pedro G.; Fausto Neto, Antônio, Braga, José Luiz; Rosa, Ana Paula (orgs.), *Redes, sociedade e polis: recortes epistemológicos na midiatização* (vol. 1, pp. 23-44). FACOS-UFSM. <https://www.midiaticom.org/archives/redessociedadeepolis/22/>
- Frigo, Diosana, Romero, Luan y Borelli, Viviane (diciembre 2021-marzo 2022). #EleNã e eleições brasileiras de 2018: a circulação de sentidos em grupos de mulheres no Facebook. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, (148), Sección Monográfico, 89-106.
- Gomes, Pedro Gilberto (2020). A Mediatização em Debate. En Ferreira, Jairo, Gomes, Pedro G., Fausto Neto, Antônio, Braga, José Luiz y Rosa, Ana Paula (orgs.), *Redes, sociedade e polis: recortes epistemológicos na midiatização* (vol. 1, pp. 55-66). FACOS-UFSM. <https://www.midiaticom.org/archives/redessociedadeepolis/54/>
- Hepp, Andreas (2020). Da Mediatização À Mediatização Profunda. En Ferreira, Jairo, Fausto Neto, Antônio, Gomes, Pedro G., Braga, José Luiz y Rosa, Ana Paula (orgs.), *Midiatização, Polarização e Intolerância: Entre Ambientes, Meios E Circulações* (vol. 1, pp. 22-38). FACOS-UFSM. <https://midiaticom.org/archives/midiatizacao-polarizacao-intolerancia/22/>
- Hjarvard, Stig (2018). As duas faces da conectividade digital: a transformação das dependências sociais. En Ferreira, Jairo, Rosa, Ana Paula, Braga, José Luiz, Fausto Neto, Antônio y Gomes, Pedro Gilberto (orgs.), *Entre o que se diz e o que se pensa: onde está a midiatização?* (vol. 1, pp. 253-279). FACOS-UFSM. <http://midiaticom.org/archives/entreoqueosedizeoquequesepensa/entreoqueosedizeoquequesepensa.html#page=252>
- Kiriya, Ilya (2020). A dimensão industrial da midiatização: investigação do ponto de vista das indústrias culturais. En Ferreira, Jairo, Gomes, Pedro G., Fausto Neto, Antônio, Braga, José Luiz y Rosa, Ana Paula (orgs.), *Redes, sociedade e polis: recortes epistemológicos na midiatização* (vol. 1, pp. 83-93). FACOS-UFSM. <https://www.midiaticom.org/archives/redessociedadeepolis/82/>
- Lemos, André (2021). Contemporaneidad, cibercultura y dataficación de la vida social. ¡Para un modo de existencia de la comunicación! En *Indagación sobre lo contemporáneo en/desde América Latina*, [Seminario]. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.
- Miège, Bernard (2018). Para A Atualização Da Abordagem Da Mediatização Das Ações Infocomunicacionais. En Ferreira, Jairo, Rosa, Ana Paula, Braga, José Luiz, Fausto Neto, Antônio y Gomes, Pedro Gilberto (orgs.), *Entre o que se diz e o que se pensa: onde está*

- a midiatização?* (vol. 1, pp. 39-62). FACOS-UFSM. <http://midiaticom.org/archives/entreoquesedizeoquesepensa/entreoquesedizeoquesepensa.html#page=38>
- Peraya, Daniel (2018). Dispositivo, mediatização e mediação: três conceitos-chave para analisar as situações de formação e comunicação mediatizada. En Ferreira, Jairo, Rosa, Ana Paula, Braga, José Luiz, Fausto Neto, Antônio y Gomes, Pedro Gilberto (orgs.), *Entre o que se diz e o que se pensa: onde está a midiatização?* (vol. 1, pp. 21-37). FACOS-UFSM. <http://midiaticom.org/archives/entreoquesedizeoquesepensa/entreoquesedizeoquesepensa.html#page=20>
- Quiroga, Tiago (2020). Midiatização e virtualidade nas ciências humanas: Uma encruzilhada anunciada. En Ferreira, Jairo, Fausto Neto, Antônio, Gomes, Pedro Gilberto, Braga, José Luiz y Rosa, Ana Paula (orgs.), *Midiatização, Polarização E Intolerância: Entre Ambientes, Meios E Circulações* (vol. 1, pp. 53-76). FACOS-UFSM. <https://midiaticom.org/archives/midiatizacao-polarizacao-intolerancia/53/>
- Silveira, Ada C. M. (2020a). Midiatização, pólis e eventos de fronteira. análise da noticiabilidade do CUT BRA-PY-AR. En Ferreira, Jairo, Gomes, Pedro G., Fausto Neto, Antônio, Braga, José Luiz y Rosa, Ana Paula (orgs.), *Redes, sociedade e polís: recortes epistemológicos na midiatização* (vol. 1, pp. 177-200). FACOS-UFSM. <https://www.midiaticom.org/archives/redessociedadeepolis/176/>
- Silveira, Ada C. M. (2020b). Vigiar Os Vigilantes: Analítica Da Midiatização E Da Noticiabilidade. En Ferreira, Jairo, Gomes, Pedro Gilberto, Fausto Neto, Antônio, Braga, José Luiz y Rosa, Ana Paula (orgs.), *Midiatização, Polarização E Intolerância (Entre ambientes, meios e circulações)* (vol. 1, pp. 167-186). FACOS-UFSM. <https://www.midiaticom.org/archives/redessociedadeepolis/176/>
- Sodré, Muniz (2020). Midiatização e Jornalismo. En Ferreira, Jairo, Gomes, Pedro G., Fausto Neto, Antônio, Braga, José Luiz y Rosa, Ana Paula (orgs.), *Redes, sociedade e polís: recortes epistemológicos na midiatização* (vol. 1, pp. 177-200). FACOS-UFSM. <https://www.midiaticom.org/archives/redessociedadeepolis/44/>
- Sodré, Muniz (2021). *A sociedade incivil: mídia, liberalismo e finanças*. Vozes.
- Verón, Eliseo (2013). *La Semiosis Social, 2. Ideas, Momentos, Interpretantes*. Paidós.

Jorge Baños Orellana

¿LA INDUSTRIA Y LA CULTURA DE LA FELICIDAD CONTROLAN NUESTRAS VIDAS?

Esta exposición lleva por título la pregunta que, meses atrás, me envió el profesor Mario Carlón invitándome a responderla en una de las reuniones de un seminario que se llamaría Indagación sobre lo contemporáneo en/desde América Latina. Como no sabía de qué diablos me estaba hablando, acepté la propuesta de inmediato. Desde hace exactamente cuarenta y un años trabajo de psicoanalista y mi tarea exige estar al tanto de nuevas formas de sujeción. Si, como arriesgaba su pregunta, estaba comenzando a controlarnos una industria y una cultura inéditas, era mi deber indagarlo hasta ser capaz de exponer con relativa solvencia el asunto.

Al releer la invitación, supe que la pregunta de mi amigo Carlón era, expresamente, una puesta entre signos de interrogación del título de uno de los últimos libros de la socióloga franco-israelí Eva Illouz, escrito junto al psicólogo español Edgar Cabanas: *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (2019). Se trata de un estudio crítico de la llamada “psicología positiva” o “psicología de la felicidad”, brote reciente de la psicología popular que viene teniendo, en las últimas dos décadas, creciente difusión en ámbitos empresariales, educacionales y políticos de las comarcas del Primer Mundo.

Conocía solamente de vista *Happycracia*: confieso que no me entusiasmó porque juzgué superfluo y lejano su objeto de estudio. La psicología de la felicidad tiene por carta de presentación una serie de

libros y revistas que son irrelevantes para mi práctica clínica y que no aparecen en las vidrieras ni anaqueles de las librerías que consulto, porque sus encargados saben cuidarse del ridículo. Tampoco hay noticias, al menos en la Argentina, de que sus manuales se hayan tomado seriamente en jornadas y círculos académicos relacionados con la salud mental. Pero como la globalización deja poco espacio a idiosincrasias locales, asumí la pregunta como una advertencia de lo que estaba por venir. Desde ese día, presté atención a la emergencia de signos, indicios o síntomas de la psicología de la felicidad entre nosotros, aquí en Latinoamérica, y, al poco tiempo, choqué con una evidencia incontestable de que esta remota y zonza disciplina había ingresado a las más altas esferas de la vida pública argentina y asestado su centro más inesperado y candente: el de la campaña electoral de la izquierda del peronismo, aglutinada en el llamado Frente de Todos. Ahí había anidado el nuevo engendro, exhibiendo todos los rasgos distintivos descriptos por Cabanas e Illouz (2019.), en primer lugar, el empoderamiento del signifiante amo de la positividad: el “Sí”.

DESEMBARCO DE LA PSICOLOGÍA DE LA FELICIDAD EN AMÉRICA LATINA

Luego de unas primarias con resultados más desalentadores de lo esperado, como le sucedió a la mayoría de los partidos gobernantes durante la pandemia de COVID-19 aún en curso, el Frente de Todos movilizó todo lo que pudo a su militancia y rediseñó los mensajes de la campaña legislativa de medio término. Para esto último contrató al consultor español Antoni Gutiérrez Rubí, que apareció en las portadas de los diarios locales con la sonrisa amplia con que posan invariablemente los gurúes de la psicología de la felicidad.

De una semana a la otra, el conocido logo del Frente de Todos, que remedaba la bandera argentina, se verticalizó, dejó caer la marca de que era un “Frente” político del Partido Justicialista y otros partidos federales, y cedió el protagonismo al sol con un “sí” enfáticamente acentuado.

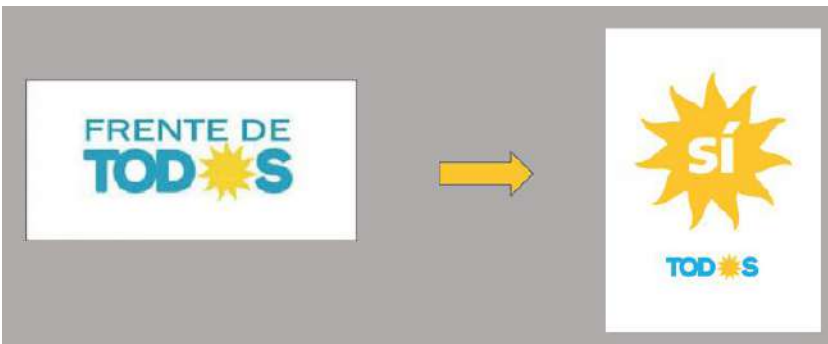
Los mensajes de campaña tuvieron un giro todavía más dramático, cedieron su enunciación confrontativa de ataque contra el neoliberalismo encarnado por la oposición para amoldarse al vademécum de Gutiérrez Rubí: *Gestionar las emociones políticas* (2019). Vale la pena citar algunas de sus páginas, comenzado por el primer capítulo que, a modo de manifiesto de la felicidad, lleva por título “Los [candidatos] tristes no ganan elecciones”:



Foto de campaña del Frente de Todos, 2021.



El consultor catalán Antoni Gutiérrez Rubí.



Diferencias en el material gráfico de campaña del Frente de Todos de 2019 y 2021.

La tristeza se da la mano con el aburrimiento, la fatalidad, el nihilismo. No comunica esperanza [...] Reclamamos una renovada mirada política y comunicativa a lo lúdico y festivo como conexión emocional y ambiental de las fuerzas del cambio y del progreso. Su vinculación con el ánimo y la inteligencia ya están fuera de toda duda científica y sociológica. Todavía se resiste a ello una parte de la política formal, que ve su ceño fruncido amenazado por la sonrisa contagiosa de una política más desinhibida, fresca y dinámica. En muchos casos, representada por la creciente feminización de la política. La política que gana (convence y seduce) contagia ilusión. Y el ánimo es energía movilizadora (Gutiérrez Rubí, 2019).

El sí y la sonrisa, los dos antídotos universales descubiertos por la psicología de la felicidad, también serían las dos notas, las únicas dos, que debe hacer sonar el flautista de Hamelin de la política. ¿Qué sustento tiene esta hipótesis? Evidencias que “están fuera de toda duda científica y sociológica”, este es otro rasgo de la psicología de la felicidad, asegurar la cientificidad de sus afirmaciones. Así, Gutiérrez Rubí sitúa, muestra que sus afirmaciones están basadas en la evidencia con un fárrago de simplificaciones y falsedades que, inexplicablemente, el editor le dejó pasar:

La risa mejora la autoestima y la confianza; ayuda a desinhibirse y aleja el temor; libera endorfinas que son las hormonas responsables de la sensación de bienestar; oxitocina, responsable del placer sexual, y adrenalina, bajando los niveles de hipertensión y estrés; mejora las digestiones rebajando el nivel de colesterol y, finalmente, es masaje cardíaco natural de efectos terapéuticos (Gutiérrez Rubí, 2019: 39).

Una antropología y una medicina algo delirantes que son moneda común en las publicaciones llamadas académicas de esta psicología. Pero, por otra parte, Gutiérrez Rubí sostiene, siete páginas más adelante, que a eso se agrega o, incluso, sobre eso prevalece, un rasgo de nuestra contemporaneidad que volvería a su receta la más acertada y llevaría a una conclusión temeraria: “El voto ya no se piensa, se siente. Y se decide, en consecuencia y, muchas veces, sin conciencia. Los psicólogos desplazan a los ideólogos” (Gutiérrez Rubí, 2019: 46).

HACIA UN REDISEÑO NEUROMICROPOLÍTICO DE CAMPAÑAS ELECTORALES

Esos son los fundamentos, veamos a qué llevan en la confección de una campaña. Llevan, en primer lugar, a abandonar las familiares pancartas de la militancia para ofrecer, en su reemplazo, un kiosco surtido de distintos gustos de golosinas para la psicología de la felici-

dad individual del votante. Un drástico cambio de escala y de variedad que, en un libro anterior, *Filopolítica: filosofía para la política* (2011), Gutiérrez Rubí calificaba como “micropolítico” o “neuropolítico”.



Cobertura periodística de la campaña de 2021 del Frente de Todos. Foto del autor.

Así, las caras más visibles del Frente de Todos sustituyeron el hábito de estrechar filas denunciando los resultados de la administración neoliberal del gobierno anterior –ahora en la oposición–, por un discurso de una pluralidad de promesas blandas. El mensaje no había que dirigirlo más al pueblo peronista o a la clase trabajadora, sino a María, Juan, Lautaro, Sol o como se llamen, apelando a los microanhelos de cada quien. El spot de la campaña mostraba a esos individuos, cada cual escogiendo un “sí” según el molde de sus zapatos. Desde la solución de temas puntuales, aunque más compatibles con el temario acostumbrado:



Material de la campaña del Frente de Todos en 2021.

A otros de una pequeñez inédita en la lista de las propuestas políticas de campaña:



Material de la campaña del Frente de Todos en 2021.

Aún más sorprendente fue que, en lugar de arremeter contra los contrincantes, atacados en las elecciones primarias, en ocasión de la instancia de la elección general, ocurrida apenas un par de meses más tarde, estos reaparecían simpáticamente pintados, asimilados a la lista de los votantes deseantes. Fue el caso del sector del campo, con el que el gobierno del Frente de Todos mantenía una lucha interminable, a propósito de la liquidación de exportaciones.



Material de la campaña del Frente de Todos en 2021.

Hasta los opositores de una reciente conquista, la de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, reaparecían indisimuladamente en el spot, si se toma en cuenta que en sus pancartas de lucha se identificaban con la frase “Sí a la vida”:



Material de la campaña del Frente de Todos en 2021.

La campaña muestra la aplicación a rajatabla de este principio “micropolítico” de *Gestionar emociones políticas* (Gutiérrez Rubí, 2019):

La realidad es compleja. No se puede ofrecer el mismo mensaje a una persona que a otra. Reducir la diversidad a un target homogéneo, y previsible en sus opiniones y comportamientos, es el gran error de la política contemporánea. Los electores que se parecen entre sí no sienten las mismas cosas, aunque tengan condiciones económicas, sociales, etarias o territoriales que los encuadren. (p. 52)

LA RADICALIDAD INEXORABLE DEL ASESORAMIENTO “POSITIVO”

Después de ver ese spot televisivo de campaña y fotografías de la visita a Casa Rosada de Gutiérrez Rubí, por no hablar de los rumores de cuánto cobró, tuve que admitir el buen ojo de Carlón al plantear esa pregunta como una de las entradas del seminario.

Pero, además del tema para este seminario, el spot me recordó, como a muchos, las campañas que, desde hacía más de una década, venía haciendo Juntos por el Cambio, el frente neoliberal de la oposición, cuyo asesor de imagen, el ecuatoriano Jaime Durán Barba, había formulado repetidas declaraciones acerca de su trabajo, que eran, al

menos a primera vista, clara anticipación de las de Rodríguez Rubí... Leer su comentario acerca del spot del Frente de Todos me sirvió para confirmarlo, pero también para precisar mejor los procedimientos de la psicología de la felicidad:

Varias tomas presentan personas que hablan de temas de la gente real: *sí a pagar menos impuestos a las ganancias; sí a [...]* Casi podría ser una propaganda de Juntos por el Cambio. ¿Creen [los que criticaron a ese spot] que siendo más violentos van a conseguir más adherentes? ¿Los votantes indecisos, a los que quieren convencer, se entusiasman con sus actitudes amenazantes? Si eso es así, hagan un spot con el *no*. Si atacando de manera burda a Macri [jefe de Juntos por el Cambio] logran más votos o dañan la imagen del expresidente, redoblen la apuesta. Si ven que con eso se derrumban en las urnas y mejoran la imagen de Macri, es mejor aceptar la sugerencia de Gutiérrez-Rubí (2021).

Salvo que leamos las últimas líneas como una simple ironía, la posición de Durán Barba es la de un pragmático. Remedando a los sofistas griegos, a los que solo les importaba ganar, admite que el asunto no es si con el sí o con el no, el asunto es imponerse en las urnas. Gutiérrez-Rubí, en cambio, comparte una radicalidad que fui reencontrando en los otros autores de la psicología de la felicidad. Para ellos, está “científicamente” comprobado que el sí de la positividad siempre prevalecerá, es el remedio indicado, sea para confeccionar una campaña política, escoger una carrera o enfrentar una discusión matrimonial.

Primera comprobación, entonces: estamos ante un fenómeno que, evidentemente, está instalándose también en Latinoamérica y ha entrado por donde suelen infiltrarse las baratijas de las psicologías de bolsillo, las tres puertas de la desesperación por resultados instantáneos: la de las campañas políticas, la de las reestructuraciones empresariales y la de la publicidad de productos comerciales. Ustedes podrán encontrar sin mayor trabajo ejemplos latinoamericanos de las dos últimas, preferí mostrar con cierto detalle la primera porque nos abre, además, el carozo del debate que despertó, en ámbitos académicos, la psicología de la felicidad.

FISCALES DE UNA PSICOLOGÍA DE LA FELICIDAD QUE ALEJARÍA LA FELICIDAD

En la vereda opuesta, *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (Illouz y Cabanas, 2019) no cree, de ninguna manera, que la psicología de la felicidad sea un esfuerzo desinteresado para alcanzar una descripción más precisa de “la gente real”, como admite circunstancialmente Durán Barba y cree Gutiérrez

Rubí. Para Eva Illouz y Edgar Cabanas, en cambio, esta nueva “ciencia” no busca describir sino transformar, desmembrar a la humanidad en individuos autocomplacientes, alejándolos de la posibilidad de una conciencia y una emancipación colectivas. La radicalidad de indicar la sonrisa de la “positividad” emocional a toda costa privaría del fermento de la solidaridad para reivindicaciones auténticamente transformadoras:

Mientras que los psicólogos positivos insisten en que la frustración, la tristeza o el odio son síntomas de una formación defectuosa de la psique y perjudiciales para las relaciones sociales, muchas de estas emociones catalizan dinámicas sociales cruciales de cohesión grupal y de movilización colectiva. [...] Instigando a eliminarlas o a convertirlas en emociones más positivas en aras del crecimiento personal, los psicólogos positivos no solo vacían estas llamadas emociones negativas de su utilidad y valor social y personal, sino que también neutralizan su naturaleza política (pp. 163-164).

Más adelante, concluyen:

También hay que poner en duda que la felicidad sea sinónimo de esperanza, al menos en su versión reduccionista, individualista y conformista que es la que ofrecen industria, científicos y expertos aquí mencionados. Ciertamente, hace falta más esperanza, pero no la del optimismo tiránico, conformista y casi religioso que se ofrece. Hace falta una esperanza crítica, fundamentada en razones, en la justicia social y en la acción colectiva; una esperanza que no sea paternalista, que no decida por nosotros lo que es bueno para nosotros, que no pretenda protegernos de lo peor a base de enseñarnos a negarlo, sino que nos coloque en una mejor posición para hacerle frente y cambiarlo. Y no como individuos aislados, sino juntos, como sociedad (p. 184).

Es un debate vigente en la agenda contemporánea de Europa y los Estados Unidos. Por ejemplo, en *La sociedad paliativa* (2021), publicado por Byung-Chul Han, el filósofo coreano-alemán omnipresente en los suplementos culturales, leemos:

En la sociedad neoliberal del rendimiento, las negatividades tales como las obligaciones, las prohibiciones o los castigos dejan paso a positivities tales como la motivación, la auto-optimización o la autorrealización. Los espacios disciplinarios son sustituidos por zonas de bienestar. El dolor pierde toda referencia al poder y al dominio. Se despolitiza y pasa a convertirse en un asunto médico. La nueva fórmula de dominación es “sé feliz”. La positividad de la felicidad desbanca a la negatividad del dolor. Como capital emocional positivo, la felicidad debe proporcionar una ininterrumpida capacidad

de rendimiento. La automotivación y la auto-optimización hacen que el dispositivo neoliberal de felicidad sea muy eficaz (pp. 22-23).

FUNDACIÓN Y EXPANSIÓN EXPLOSIVA DE LA PSICOLOGÍA DE LA FELICIDAD

¿Pero hasta qué punto se trata de un diagnóstico y un debate de la última hora? Es decir, ¿hasta qué punto la psicología de la felicidad es efectivamente contemporánea? Lo pregunto no solamente para poner en vilo el carácter novedoso de lo que vengo hablar, sino porque al negar su contemporaneidad apuntamos quizás a la crítica más convincente que ha recibido que es la de señalar que se trata de un vino viejo presentado en odres nuevos. Pero antes de entrar en esta segunda parte del debate, veamos cómo fue que desde hace no más de un par de décadas surgió (o resurgió) como ruidosa novedad.

Tal como la encontramos hoy, la psicología de la felicidad desciende al planeta Tierra el día de 1998 en que Martin Seligman es elegido presidente de la Asociación Estadounidense de Psicología. *Happycracia* (Illouz y Cabanas, 2019) cuenta detalladamente cómo Seligman obtuvo, “al cabo de un mes”, 1,5 millones de dólares para alentar su nueva psicología y cómo continuaron los pasos acelerados de un éxito financiero descollante, que alcanzó la cima con el contrato de 145 millones de dólares de un programa de psicología positiva para el *Comprehensive Soldier Fitness* del ejército norteamericano.

Esta inédita capacidad empresarial de Seligman siguió y sigue dando frutos: “En 2009, la fundación le entregó a Seligman otro cheque, esta vez de 5,8 millones de dólares, para que llevara a cabo un estudio sobre la neurociencia positiva y el papel de la felicidad y la espiritualidad en una vida de éxito” (Illouz y Cabanas, 2019: 30). Esos fondos se distribuyeron en una cantidad impensada de becas universitarias y financiación de publicaciones propias que le dieron a la psicología de la felicidad un crecimiento sin precedente en el número de interesados a sumarse a sus filas y en la ocupación territorial, tanto en la academia del Primer mundo como en los medios masivos.

Mientras leía estas historias y buscaba sus huellas locales, uno de los noticieros argentinos de mayor audiencia agitó la noticia de que la prestigiosa Universidad de Yale ofrecía, entre sus programas de extensión gratuita, un “curso completo de felicidad”. Me anoté inmediatamente.

La cantidad de alumnos ya inscriptos era asombrosa, más de tres millones...

Pero, a medida que cursaba los módulos, fue todavía mayor la sorpresa de encontrar otros números, los que por métodos muy dudo-



Difusión mediática del curso de "felicidad". Foto del autor.

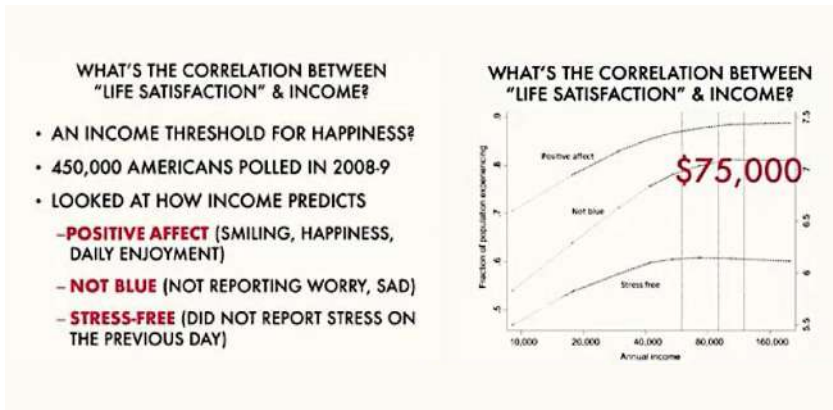


Martin Seligman, Presidente de la Asociación Americana de Psicología (1996), 2005.



Curso de felicidad.

Los investigadores cuantifican los datos que construyen una “ciencia” de la felicidad. Me limitaré a un ejemplo desopilante, el del cálculo de exactamente cuánto dinero hace falta para ser felices o, dicho “científicamente”, cuál es la correlación ingresos/vida satisfactoria que se había obtenido con la presunta tabulación de la presencia de sonrisas diarias y ausencia de preocupaciones, de tristezas y estrés, en una muestra de 450.000 encuestados... Resultado: obviamente, el aumento de ingresos hace crecer el índice de felicidad de los individuos, pero únicamente hasta alcanzar los 75.000 dólares anuales, después entra en una meseta irremontable.



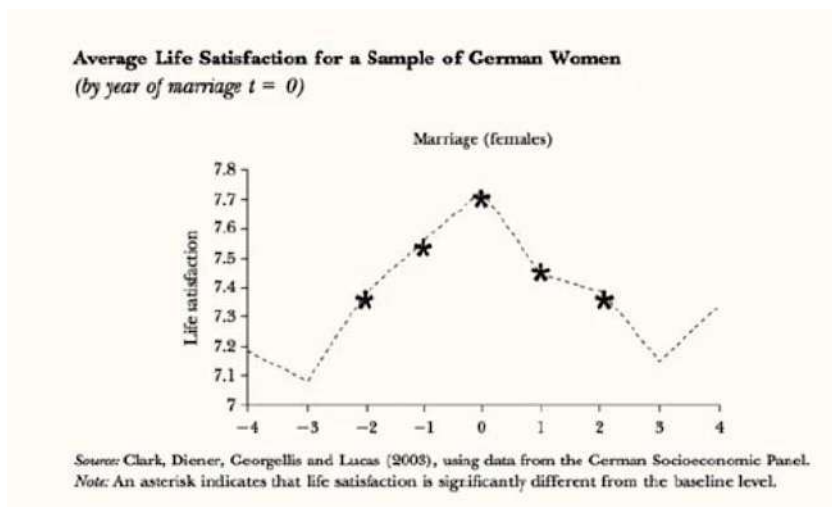
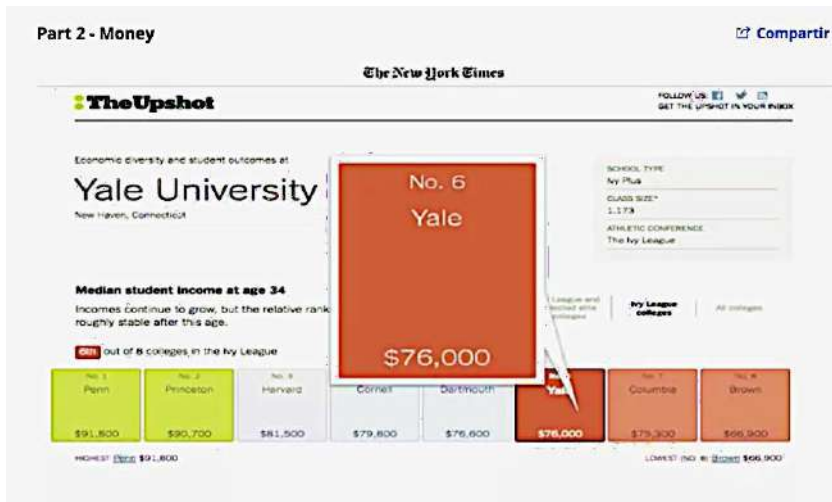
Curso de felicidad.

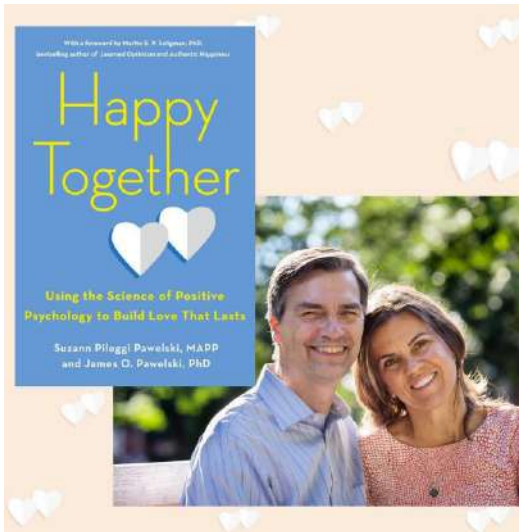
A continuación, la instructora nos mostró que ese punto óptimo coincidía llamativamente con lo que, según un informe previo del *New York Times*, ganan en promedio los egresados de Yale. Es cierto, los de Harvard o Princeton ganan más, pero, ¿para qué pagar sus matrículas, más costosas que las de Yale, si la ganancia de felicidad será la misma?

No es de extrañar, entonces, que las publicaciones de la psicología de la felicidad vengán provocando durísimas críticas metodológicas e ironías cáusticas, entre ellas las de Illouz y Cabanas (2019). Pero la confrontación no se limita a estos reproches altamente calificados que eran de esperar; creo que tanto o mayor interés tienen las confrontaciones internas que fueron apareciendo luego de dos décadas de psicología de la felicidad. La que encontré más sugestiva es la de

la grieta de si el amor hace o no a una felicidad duradera, es decir, la correlación monogamia/vida satisfactoria. Entre los psicólogos de la felicidad se exhiben con igual convicción y curvas Excel respuestas enfrentadas.

Mi instructora de Yale, apoyándose en una larga encuesta hecha a mujeres alemanas antes, durante y algo después de casarse, concluye que “el amor verdadero nos vuelve más felices por un tiempo”, pero luego se retorna a la línea de base:





Portada y autores de *Happy Together. Using the Science of Positive Psychology to Build Love that Lasts.*



Presentación de *Happy Together* en el show de Larry King.

Como contrapartida, sobresale el libro publicado en 2018 por el matrimonio Pawelski (Suzann Pileggi Pawelski y James O. Pawelski), *Happy Together. Using the Science of Positive Psychology to Build Love that Lasts* [Felices juntos. Empleo de la ciencia de la psicología positiva para construir amor duradero], que recibió la bendición de un prólogo de Martin Seligman: “Suzie y James [Pawelski] están calificados para escribir este libro no solo por su experiencia en el campo de la psicología positiva, sino también por su dedicación en aplicarla en su propio matrimonio”.

La pareja obtuvo, además, el popular beneplácito del programa televisivo del legendario Larry King y su esposa (*Larry King Now*): “¡Ojalá hubiese tenido este libro hace veinte años! Léalo y me lo agradecerán”, apuntó Larry.

LA CONTEMPORANEIDAD Y EL FUTURO DE LA PSICOLOGÍA DE LA FELICIDAD PUESTOS EN DUDA

Retomemos, ahora, la pregunta de si la expansión sin precedentes de esta psicología llegó o no acompañada de contenidos novedosos. Al juzgar por algunas investigaciones ocupadas con fenómenos semejantes previos al reinado de Seligman, parecería que no. Es el caso de *Therapy Culture* [Cultura de la terapia] (2004), donde Frank Furedi encuentra, a lo largo de toda la década de 1990 en Inglaterra, una llamativa expansión del hábito de recurrir a terapias individuales y la tendencia a atribuir las desdichas a problemáticas personales, en una palabra, a privatizarlas. Como prueba de tal influencia, Furedi se debió a contabilizar la aparición, en medios masivos, de términos clave como “autoestima” y “*counseling*”.

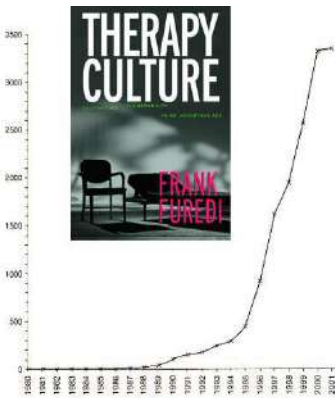


Figure 4. Citations of the term 'self-esteem' in British newspapers 1990-2000.

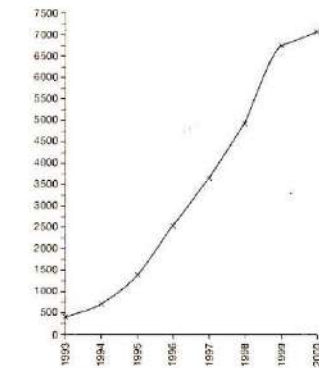


Figure 5. Citations of the word 'counseling' in British newspapers 1993-2000.

Todavía más sugerente es *In Therapy We Trust. American obsession with Self Fulfillment* [En la terapia confiamos. La obsesión estadounidense por la autorrealización] (2001), de Eva Moskowitz, que documenta indicios y mutaciones de igual tendencia, esta vez en los Estados Unidos, a lo largo de un siglo, desde 1850 hasta 1980. Un vistazo del índice permite darse una idea:

INTRODUCTION	The Therapeutic Gospel / 1
1	Illness A New Cure, A New Faith, 1850–1900 / 10
2	Poverty Reformers Offer Treatment, 1890–1930 / 30
3	Marriage A Science of Personal Relations, 1920–1940 / 70
4	War The Soldier's Psyche, 1941–1945 / 100
5	Home The Unhappy Housewife, 1945–1965 / 149
6	Social Protest Liberating the Psyche, 1960–1975 / 178
7	Feelings Expressing the Self, 1970–1980 / 218
8	Personal Problems and Public Debate / 245
EPILOGUE / 279	
Notes / 285	
Bibliography / 311	
Index / 327	

Y en cuanto a la vertiente crítica, el reciente diagnóstico de época de Byung-Chul Han de que “La nueva fórmula de dominación es ‘sé feliz’” (2021), por ejemplo, lo encuentro bastante semejante al pronunciado por Lacan en 1972, en el seminario *Aun* (1981): “Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!” (p.11).

Sin embargo, no es tanto la falta de originalidad ni la dudosa eficacia que proclaman sino el extremo esquematismo lo que, a mi parecer, compromete el futuro de expansión e incluso la supervivencia de la psicología de la felicidad como práctica profesional e industria, más allá del capital que fundaciones empresariales le sigan inyectando.

Sus manuales resultan llamativamente monótonos y repetitivos. Insisten en poco más de media docena de viejos consejos voluntaristas con el añadido de frases como “la neurociencia lo dice”, “te hará bien a las arterias”, en vez de “te ganarás el cielo”. En el curso de Yale encontré cantinelas que no dejarían de reaparecer en cada publicación que fui consultando. La más concurrida es la del trío Conexión-Amabilidad-Gratitud: (1) *Acércate a los demás*, “mantén una conversación superficial con un desconocido, te hará más feliz de lo

que esperas”, (2) *Sé amable*, “cultiva el hábito de realizar cada día un acto de caridad, y lleva un cuaderno anotando lo que hiciste”, (3) *Sé agradecido*, “escribe listas de cosas por la que estás agradecido, el simple hecho de experimentar gratitud tiene un sinnúmero de beneficios: mejora tu estado de ánimo, baja tus niveles de estrés, incluso fortalece tu sistema inmunológico y baja tu presión arterial”.



Estos consejos y esta misma retórica de curandero virtual y dudosa cuantificación resurgen por todos lados, sin importar mayormente el ámbito de aplicación.

infobae

Getty
CAROL YEPES

Los 4 hábitos para ser más felices en la vida personal y laboral, según la ciencia
noviembre 5 at 1:01 p. m. ART

2- Aprenda a ser agradecido

La ciencia dice que, literalmente, se puede entrenar el cerebro para que sea feliz y optimista. Si se escribe en un diario tres cosas por las que uno se siente agradecido y se lo repite durante 21 días seguidos. Según la investigación, cuando una aumenta su nivel de positividad, su cerebro funciona significativamente mejor que cuando es negativo, neutral o estresado.

En estudios, se ha encontrado que:

- La productividad aumentó en un 31 por ciento
- Las ventas aumentaron en un 37 por ciento y
- La probabilidad de un ascenso aumentó en un 40 por ciento.

Concedamos que sus representantes más sofisticados se atrevan a escandalizar el sentido común, señalando que algunas de sus indicaciones deben adoptarse tanto más si no son sinceras. El matrimonio Pawelski, por ejemplo, alienta abiertamente la simulación: “Comportate como un actor, actúa *como sí*” (Pileggi Pawelski, Suzann y Pawelski, James O., 2018). De allí la recomendación de que nos mostremos visiblemente interesados en lo que diga nuestra pareja, tanto más si no nos interesa: “Practica el cultivo de esa emoción adoptando gestos positivos en las expresiones faciales y respira en la forma que lo haces cuando sientes auténtico interés” (Ibíd.). Podemos observar lo bien que lo cumplen ante las cámaras de *Larry King Now*.



El matrimonio Pawelski en el show *Larry King Now*.

El dilema profesional de este fenómeno, en su presentación contemporánea, es la facilidad con que sus máximas y ejercicios pueden convertirse en algoritmos de apps semigratuitas, en listas de tips de breves artículos o en agendas con mensajes alentadores y listados para cada día del año. No, no son las mesas redondas del debate epistemológico e ideológico el escenario de sus pesadillas, son las apps que hoy están avanzando a paso acelerado para superar los últimos obstáculos legales para poder anunciarse como terapéuticas. A los psicólogos y *counselors* de la positividad les aguarda una próxima fecha de caducidad, les espera lo que a los fotógrafos de plaza y de barrio trajo la llegada de las cámaras digitales.

REFERENCIAS

- Durán Barba, Jaime (30 de octubre de 2021). Coherencia, alucinaciones y elecciones. *Perfil*.
- Furedi, Frank (2004). *Therapy Culture*. Routledge.
- Gutiérrez Rubí, Antoni (2011). *Filopolítica: filosofía para la política*. www.gutierrez-rubi.es

- Gutiérrez Rubí, Antoni (2019). *Gestionar las emociones políticas*. Gedisa.
- Han, Byung-Chul (2021). *La sociedad paliativa*. Herder.
- Illouz, Eva y Cabanas, Edgar (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Paidós.
- Lacan, Jacques (1981). Sesión del 21 de noviembre de 1972. En *Seminario 20: Aun*. Paidós.
- Moskowitz, Eva S. (2001). *In Therapy We Trust. American obsession with Self Fulfillment*. JHU Press.
- Pileggi Pawelski, Suzann y Pawelski, James O. (2018) *Happy Together. Using the Science of Positive Psychology to Build Love that Lasts*. Tarcher Perigee.

Natalia Romé

MULTIVERSOS METAFÍSICOS, CÓSMICOS, HISTÓRICOS. NOTAS PARA UNA REPOLITIZACIÓN DE LO VIRTUAL

The universe is so much bigger than
you realize [. ...] Remember the mission
concerning the fate of every single world
of our infinite multiverse [. ...] Every
rejection, every disappointment, has led
you here, to this moment.
Everything, Everywhere, All at Once

Quisiera ver una multitud así, vivir
en una tierra libre con un pueblo libre.
Entonces podría decir a este instante:
“Detente, eres tan bello” [...] En el pre-
sentimiento de esta gran alegría disfruto
ahora del instante supremo.
Fausto

1. UNIVERSOS. PRESENTISMO, HUMANISMO Y COSMOPOLITISMO

En el campo de los estudios sociales, diversos pensadores han coincidido en identificar con el nombre de presentismo a una tendencial transformación en el régimen de historicidad moderno mediante el cual el componente “futurista” que organizaba la coincidencia lógica

entre historia y narración¹ aparece debilitado (Hartog, 2003).²

Esta captura presentista del futuro coincide de diversos modos con la clausura cosmopolita del espacio que Étienne Balibar, entre otros, caracteriza como “globalización del globo” y que produce “la destrucción de las bases mismas de la utopía clásica” (2016: 161) en gran medida asociada a una orientación finalista de la Historia.

Las diversas aproximaciones a la cuestión de la experiencia del tiempo en nuestra coyuntura, que suele identificarse con la noción de presentismo, confluyen en la identificación de procesos de aceleración material de las relaciones económicas con formas de alienación subjetiva y cierta deflación de las utopías políticas, sea bajo la forma de futurismos tecnocráticos, distópicos o paradójicamente “reaccionarios” o “ultra-conservadores”.

No solo la modernidad se globalizó, sino que el globo se modernizó, en un plazo tan corto que la distinción entre historia humana y natural que sostiene el régimen de historicidad moderno comienza a desmoronarse –dicen Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2019), retomando una idea de Dipesh Chakrabarty (2009)–.

Como puede advertirse, en el campo del pensamiento crítico, existe un relativo consenso en la identificación de una cierta bisagra epocal que se manifiesta como una experiencia de totalización del tiempo y el espacio. Los aspectos agónicos de esta experiencia parecen dar cuenta de un cierto agotamiento de lo que podríamos considerar como la última gran (si bien fugaz) utopía occidental, caracterizada por cierta expectativa de articulación virtuosa de diferentes transformaciones. Entre ellas, las posibilidades técnicas de consecución del bienestar general, en el marco de un capitalismo globalizado bajo la

1 “El espíritu se comprende a sí mismo como totalidad y, quien proporciona al espíritu su ser mismo, su concepto, es la propia historia, su narración. De ahí la aseveración de que los pueblos sin narración no tienen historia, pues, la historia reúne en Hegel tanto los hechos o acontecimientos como su relato” (Cuesta, 2017: 59).

2 Existen diversas historizaciones de esta mutación y de los hitos asociados a ella: desde la gravitación del humanismo catastrofista de la guerra fría (Zupancic, 2017), hasta la identificación de una aceleración técnico-social que resulta en un empobrecimiento de la experiencia del tiempo (Rosa, 2019). El presentismo exhibe rasgos típicos del tiempo abstracto del capital, en otros abordajes que ponen el énfasis en procesos de densificación del tiempo de trabajo, en el régimen de acumulación posfordista (Postone, 1993). En otras aproximaciones, se subrayan los efectos ideológicos de la aceleración temporal como una hipertrofia imaginaria del tiempo presente, clausurado sobre sí mismo; un presente sin tiempo, cronificado, des-esperado y totalitario (Deleuze y Guattari, 1985). En un registro más político, el presentismo aparece asociado a la caída de la imagen utópica de Revolución y al énfasis de una temporalidad melancólica en el pensamiento de izquierdas, que convive con el desplazamiento del “principio de esperanza” por el “principio de responsabilidad” (Traverso, 2018).

imagen de la llamada “Sociedad de la información”, prometían difusa pero eficazmente garantizar la circulación de información, bienes e individuos, asociada a una imagen de una conciliación armónica y libre de conflictos (tecnocrática o incluso pospolítica) de la vida social y la vehiculización reticular de una creatividad social horizontal junto con la democratización de los saberes y la opinión pública.

No casualmente, *presentismo* y *cosmopolítica* se presentaron como el último estertor de la “historia universal” de una humanidad globalizada en el célebre ensayo *El fin de la historia y el último hombre*, donde Francis Fukuyama (1992) celebraba el ocaso de la Guerra Fría, no como la culminación de un período específico de la historia de posguerra, sino como el Fin de la Historia como tal; es decir, el punto cúlmine de la evolución ideológica de la humanidad. Para Hartog, este fugaz esfuerzo crepuscular restituía una vieja pregunta que, a la vez, clausuraba: “¿Existe acaso, desde un punto de vista mucho más ‘cosmopolítico’ del que era posible en tiempos de Kant, una historia universal del hombre? Según Fukuyama, la respuesta es afirmativa; empero, añade en seguida, es una historia terminada” (Hartog, 2003: 37).

Tras el éxito del libro, Jacques Derrida describe, en *Spectros de Marx* (2012), los contornos del *no-acontecimiento* postulado por Fukuyama, en los términos de una reformulación telecomunicacional de la política. La inminencia amenazante de lo otro bajo la figura del *espectro* que, desde el *Manifiesto Comunista*, asoció la política a una apertura de posibilidades en el presente (como inminencia acontecimental, revolucionaria) parece, en el fin de siglo, traducible en una *virtualidad* más bien asociada a la “espectralidad” óptica o una administración técnica de la imagen: no ya de lo visible sino incluso del *imaginable*.³

El reemplazo de la espectralidad asociada a la inminencia del acontecimiento en el presente por el espectro luminoso de una virtualidad técnica siempre ya acontecida constituye una transformación material en lo imaginario que funciona sobre su antigua estructura mítica.

3 “La palabra ‘espectro’ se puede entender aquí en varios sentidos: la figura fantástica del espíritu de los muertos que vuelve para asediar a los vivos: imágenes de cuerpos gloriosos, convertidas en visiones aterradoras de espantapájaros fantasmas que atraviesan la historia; el viejo truco de fantasmagoría, destinado a producir, para los espectadores, la ilusión de una presencia irreal, comerciando en el escenario con los actores de carne y hueso; y también la tentación de algo así como un ‘análisis espectral’ de las revoluciones: la distribución y el cambio de sus coloraciones, bordeadas por radiaciones invisibles; y las bandas, brillantes u oscuras, las ‘líneas’ que comparten su campo como fronteras, marcando la huella de los elementos que entran en su misteriosa composición [...] Así, la cuestión histórica de las revoluciones se refiere de diversas maneras al contacto entre lo visible y lo invisible, entre lo existente y lo irrealizado o lo imposible, entre el presente y las diferentes modalidades de la ausencia” (Pêcheux, 1982: 110).

A fin de cuentas, lo que Fukuyama hace no es sino “reinventar” la escatología cristiana, afirma Derrida: el criterio transhistórico y natural del hombre en cuanto hombre y como medida de todas las cosas. Así, el “último hombre” que Fukuyama reencuentra en el fin de la historia es exactamente el mismo que sostiene el mito de su origen.

El fin y consumación de la utopía (neo)liberal ofrece una antropología metafísica de la “naturaleza humana”,⁴ la nueva vieja imaginación humanista solidaria del viejo historicismo finalista, ahora mutilado de las contradicciones que le conferían una riqueza dialéctica en su versión hegeliana.

Esa misma utopía humanista aparece hoy invertida en las narraciones distópicas. Avanzado el siglo XXI, el componente utópico de la sociedad de la información ha cedido a una experiencia distópica o incluso catastrofista del *presentismo* que, no obstante, se mantiene aferrada a las figuras del fin.

En *¿Hay un mundo por venir?*, Danowski y Viveiros de Castro (2019: 23) ubican el nudo imaginario de las abundantes narrativas “del fin del mundo” como una versión invertida del optimismo humanista de los últimos siglos de historia de Occidente, que preanuncia o expone el declive del horizonte de la historia imaginado como epopeya del Espíritu:

Una vez roto el techo que al mismo tiempo nos separaba y nos elevaba infinitamente por encima de la Naturaleza infinita “allá afuera”, nos encontramos en el Antropoceno, la época en que la geología entró en resonancia geológica con la moral [...] esto no moraliza la geología (la responsabilidad humana, la intencionalidad, el significado) pero sí geologiza la moral (Danowski y Viveiros de Castro, 2019: 44).

Sea bajo la forma utopista, melancólica o distópica, en las diversas aproximaciones que hemos mencionado, *presentismo* no parece tanto el nombre de una experiencia radicalmente nueva del tiempo o del fin del tiempo, sino, en todo caso, una afirmación más o menos exasperada de la continuidad de la historia y la centralidad de su sujeto: la humanidad. Junto con un renovado historicismo (ahora desdialectizado), las figuras metafísicas del antropocentrismo humanista encuentran un nuevo impulso en las alegorías apocalípticas del catastrofismo que inunda hoy las industrias culturales, las modas intelectuales, los discursos políticos y las agendas públicas.

4 La esencia humana asociada antes al principio de individuación capitalista del “propietario”, sería retomada por Friedrich von Hayek como ethos de “competencia libre”, en los años cuarenta, y reescrita por Gary Becker como “capital humano”, en los setenta. Seguiría siendo, no obstante, la misma antropología metafísica como base de la concepción idealista (finalista o presentista) de la historia.

La aceleración y la catástrofe pueden ser pensadas entonces como el efecto sintomático y paradójicamente invertido de la solidaridad moral entre la *continuidad contemporánea* del tiempo y la tópica centrada del sujeto que sostiene la unidad discursiva del espacio metahistórico. Porque, como afirmaba Foucault en *La arqueología del saber*, “la historia *continua* es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta” (Foucault, 2002: 23-24).

Si el llamado *presentismo* constituye una versión paroxística de la imbricación entre historia y sujeto que caracteriza al idealismo moderno, no puede ser pensado sino como una crisis inmanente a la experiencia progresiva del tiempo propia del humanismo idealista.

2. LOS MULTIVERSOS METAFÍSICOS Y LO VIRTUAL IMAGINARIO. POSTHUMANISMO Y REALISMO ESPECULATIVO

Confrontando con la crisis que la experiencia presentista indica o sintomatiza, algunos desarrollos posthumanistas abren la cuestión del *multiverso* como pregunta por una virtual multiplicidad de mundos en el presente unificado. Se trata de una pregunta general por la apertura del mundo humano hacia otros registros materiales que trae consigo una reformulación epistemológica e incluso una renovada reflexión metafísica. En esa metafísica se inscribe la cuestión de las fronteras entre el ser y el no ser, entre lo real y lo virtual que conmueve los términos mismos de la experiencia humana del tiempo y el espacio.

En *Seguir con el problema*, Donna Haraway (2019) confronta dos modos de la experiencia liminal del “fin de la historia” o incluso del “fin del mundo”, que confluyen en sus efectos. Por un lado, “la fe cósmica en las soluciones tecnológicas ya sean seculares o religiosas” (Haraway, 2019: 22) que confían en que “la tecnología vendrá al rescate de sus travesías, pero astutas criaturas o, lo que vendría a ser lo mismo, Dios vendrá al rescate de sus desobedientes, pero siempre esperanzadoras criaturas” (Ibíd.). Por otro lado, “una posición en la que se da por terminado el juego, en la que es demasiado tarde y no tiene sentido intentar mejorar nada, o al menos no tiene sentido tener una confianza activa recíproca en trabajar y jugar por un mundo renaciente” (Ibíd.).

Seguir con el problema, como su nombre lo indica, es un llamado a evitar ese tipo de “futurismo” –en sus versiones renovadas, cínicas, tecnocráticas, apocalípticas, místicas– de desesperación o esperanza. Pero invita, a la vez, a habitar el presente de un modo no contemporáneo, es decir, no clausurado sobre sí mismo, “poniendo fin de una vez a la cosmopolítica globalizadora kantiana” (Haraway, 2019: 33).

Para abrir esa imaginación alternativa no futurista ni presentista, Haraway propone una “fabulación especulativa y una figura de cuerdas para la configuración de mundos multiespecies” que denomina *Terrápolis* (Ibíd.). *Terrápolis* no es el “planeta natal del humano en tanto Homo, esa autoimagen fálica de lo mismo re y desintumescente y siempre parabólica”, sino una fábula que existe en la “red de una conexión que es siempre excesiva y en la que la responsabilidad debe ensamblarse de manera improvisada y no en el intervalo existencialista y desconectado, solitario, creador-del-Hombre” (p. 34). Su apuesta se inscribe, así, en el marco de los llamados *nuevos materialismos*, entre los que podemos ubicar aportes muy diversos como Rosi Braidotti y Quentin Meillasoux, entre otros, que se encuentran en una relación de tensión aporética con la herencia moderna.

En el caso de Haraway, como en el de Braidotti, el materialismo se apoya en un continuismo vitalista de la *materia* (infrahistórica) que no solo apunta más allá de la distinción entre lo humano y lo no humano, sino incluso de lo vivo y lo no vivo. Según Braidotti (2013), esa continuidad de la materia constituye la base para un posthumanismo no antropocéntrico y moviliza la metáfora de la red (y las cuerdas) para volver pensable un tipo de conexión contingente y dinámica entre lo material existente. Estas imágenes retoman la teoría del actor-red de Bruno Latour (2008) y, más explícitamente, la noción de rizoma de Deleuze (2009) que conducen a replantear la cuestión de la agencia de un modo tal que exceda la frontera (moderna) entre lo histórico-social y lo “natural”.

Como se desprende del análisis de Daniel Buitrago (2019), estas perspectivas apuntan a problematizar la unicidad imaginaria del “mundo”, a partir de la categoría de *multiverso* que coloca la agencia –humana y no humana– bajo la figura del “nodo” y las metáforas de la conectividad.

La idea de un “*multiverso posthumano*” no retoma la cuestión de la existencia física de “otros mundos”, sino que más bien apunta a una reflexión ontológica acerca del estatuto de la *virtualidad* de los mundos múltiples (entendida como potencialidad inmanente a la materia o incluso como paradójica “posibilidad material”) que tensiona la distinción ontológica entre ser y no ser.

Es en este nivel que cabría comprender el énfasis que pone Haraway en conferir un carácter *especulativo* o incluso fabulario a sus reflexiones, aunque se trate de una dimensión inmanente al registro material de lo efectivamente existente. Esa virtualidad del multiverso inmanente a la existencia material es indicada con la imagen de la *vibración*. La vibración es el mínimo cambio de posición, la virtualidad infinita de la materia o su multiverso inmanente. Así, explica Buitrago, leyendo a Ferrando:

El multiverso posthumano serviría para disolver la dualidad sí mismo/ otros, si se conciben esos otros universos no como copias o permutaciones del nuestro, sino como esos mundos de posibilidades materiales en nuestra propia existencia. Como sostiene Ferrando: “Más que dimensiones paralelas, separadas ópticamente entre sí, la comprensión posthumana de un multiverso se concebiría como redes generativas de posibilidades materiales que suceden y coexisten simultáneamente, correspondientes a vibraciones específicas de las cuerdas, en una comprensión material de la disolución del dualismo estricto: uno/muchos” (Ferrando, 2013: 131-132, citado en Buitrago, 2019: 28).

La pertinencia del regreso de esta pregunta *especulativa* que es planteada explícitamente en el caso del “feminismo *especulativo*” de Donna Haraway (2019), también es abordada filosóficamente por Quentin Meillasoux (2015) en el marco de su *realismo especulativo*. Su preocupación no está tanto orientada por las metáforas vitalistas e infrahistóricas de la temporalidad infinitesimal de la materia viviente, como por la temporalidad suprahistórica de la materia cósmica y geológica. Su respuesta es igualmente inmanentista; así como en Haraway se trata de un permanecer en el problema del trabajo y el juego, en Meillasoux, de lo que se trata es de permanecer en el problema de la ciencia, cuya primera condición es el abandono de lo trascendental.

En el ensayo *Después de la finitud* (2018), el filósofo constata la existencia de un conjunto de saberes – principalmente los saberes geológicos y astrofísicos– que en la medida en que nos obligan a considerar una temporalidad más que humana, *ancestral*⁵ –tal como ocurre con la categoría de Antropoceno–, ponen en cuestión el correlacionismo epistemológico moderno, que se encuentra basado en la especularidad del par epistémico sujeto-objeto:

La pregunta que nos interesa es entonces la siguiente: ¿de qué hablan los astrofísicos, los geólogos o los paleontólogos cuando discuten la edad del Universo, la fecha de formación de la Tierra, la fecha del surgimiento de una especie anterior al hombre, la fecha de surgimiento del hombre mismo? ¿Cómo captar el sentido de un enunciado científico que se refiere explícitamente a un dato del mundo postulado como

5 “El enunciado *ancestral* es un enunciado verdadero en el hecho de que es objetivo, pero respecto del cual es imposible que el referente haya podido efectivamente existir tal como dicha verdad lo describe. Es un enunciado verdadero que describe, sin embargo, como real un acontecimiento imposible, un enunciado ‘objetivo’ sin objeto pensable. En síntesis, para decirlo de un modo más simple: es un sin-sentido. Es lo que también comprenderíamos al señalar que, si los enunciados ancestrales no extrajesen su valor sino de la universalidad presente de su verificación, no tendrían ningún interés para los hombres de ciencia que se toman el trabajo de establecerlos” (Meillasoux, 2015: 46-47, cursivas del autor).

anterior a la emergencia del pensamiento e incluso de la vida, es decir, postulado como anterior a toda forma humana de relación con el mundo? O, para decirlo con más precisión: ¿cómo pensar el sentido de un discurso que hace de la relación con el mundo –viviente y/o pensante– un hecho inscripto en una sucesión de la cual no es más que un jalón y no el origen? (Meillasoux, 2015: 36).

El realismo especulativo parte de las preguntas abiertas por la ciencia contemporánea “capaz de producir enunciados que atañen a acontecimientos anteriores al advenimiento de la vida tanto como de la conciencia” (Meillasoux, 2015: 35). Podríamos decir que se trata de una suerte de *salto hacia lo real*, en el sentido de que una *indistinción* entre objeto real y objeto de conocimiento constituye el punto de partida de su crítica epistemológica. Ese salto hacia lo real se presenta como un esfuerzo de romper la circularidad del problema del conocimiento que de algún modo asedia al pensamiento occidental desde Descartes.⁶ Para Meillasoux, el problema del conocimiento ha sido capturado por una circularidad aporética que no resuelven las impugnaciones poscríticas del representacionalismo, ni la redefinición de la objetividad mediante la sustitución de la adecuación por la intersubjetividad de la comunidad científica. En ambas, dice el autor, el saber permanece en una suerte de “afuera claustral” gobernado por el vínculo lenguaje-conciencia que funciona como un humanismo metahumano, apuntando hacia un “gran afuera” en el que a la vez “todo está adentro” (Meillasoux, 2015: 35):

En definitiva, lo que las ciencias geológicas y astrofísicas vendrían a colocar, una vez más, es la oportunidad para un nuevo estallido del círculo hermenéutico humanista que, incluso en sus versiones poscríticas, marca la herencia cartesiana. En este sentido, el carácter especulativo de este materialismo asume la condición *metafísica* de todo postulado sobre un “Afuera Absoluto” (32) y propone una absolutización de lo matemático, a partir de dos tesis: la afirmación de que “lo que es matemáticamente pensable es *absolutamente posible*” y la suposición de que “la estabilidad de las leyes naturales –condición de toda ciencia de la naturaleza– es *absolutizable*” (Meillasoux, 2015: 201-202).

6 “En la Meditación Quinta Descartes sostiene: ‘Advierto que la certidumbre de todas las demás cosas depende de Dios tan absolutamente, que sin este conocimiento (sería) imposible saber nunca nada perfectamente’. Al marcar esta dependencia, se ha objetado a Descartes de cometer una falta lógica en su argumentación: un círculo vicioso. La formulación clásica de la circularidad argumentativa en la que habría caído Descartes ha sido establecida por Arnauld (1612-1694) en su carta a Mersenne” (Murrone de Tullio, 2009: 1).

La absolutización de la matemática que propone Meillasoux viene así a reformular la cuestión kantiana sobre la posibilidad de una *ciencia matematizada de la naturaleza*. La respuesta apunta a una absolutización de lo posible (un absoluto virtual o una virtualidad del absoluto) que descansa en una plena identificación entre lo posible y lo pensable. Esta absolutización coincide además con la *estabilidad de las leyes naturales*. Sobre esas condiciones se despliega su *realismo*.

Por el contrario, la respuesta especulativa en Haraway –alineada en este sentido con la de Braidotti y Ferrando–, descansa en el recurso *técnico* al método –la conexión– desde el punto de vista del cual lo real no es más que una fábula eficaz, y el discurso científico una *ficción útil*. Se trata de otra respuesta al mismo problema, pero una respuesta *antirrealista* (o un realismo invertido) que coloca el acento en el polo natural-ficcional, es decir imaginario, antes que en el matemático, de la cuestión.

Estas reflexiones filosóficas o especulativas tienen una fuerte conexión con los avatares del campo científico –tal como lo explicita Meillasoux–. La controversia entre *realismo* y *antirrealismo* se encuentra entre las cuestiones que atraviesan el actual interés de la comunidad científica por el multiverso.

3. MULTIVERSOS CÓSMICOS Y LO VIRTUAL UNIVERSALIZABLE. REALISTAS Y ANTIRREALISTAS

Según afirma Adrián Gangui (2020), las ideas sobre el multiverso no son en absoluto nuevas para la física o la cosmología; pueden rastrearse desde tiempos lejanos. La idea aparece, por ejemplo, en los multiversos *temporales* de los presocráticos, como en la teoría de los ciclos sucesivos motorizados por los opuestos primarios –amor y lucha– en Anaximandro, antecedente lejano de las posteriores teorías cosmológicas de la expansión y contracción del universo. También existe la idea de los “universos *espacialmente* múltiples”, como la versión de Giordano Bruno, en el siglo XIV, con su “infinitud de mundos” y, finalmente, una idea de “universos múltiples en *otras dimensiones*” de origen teológico, que Gangui lee en Leibniz, a propósito de su idea sobre “la capacidad de Dios de crear no uno sino muchos (infinitos) mundos”, distinguidos por “detalles infinitesimalmente pequeños” (2020: 74). Esta última versión de la idea del multiverso reaparece con la intervención de Everett y sus postulados sobre los “muchos mundos”, en el marco del debate abierto a propósito de la realidad o irrealidad de la física cuántica (Ibíd.).

La proyección de la noción de multiverso en el campo de la astrofísica y la cosmología científica contemporáneas se apoya en nuevas teorías del cosmos y, con ello, aparece una pregunta renovada sobre

lo que estas consideran como “universo” que reabre la conexión entre las ciencias empíricas y la reflexión filosófica.

Las teorizaciones que proliferan desde las últimas décadas del siglo pasado se despliegan entre lo uno y lo múltiple. Van desde la tesis (cercana a las ideas clásicas del *Big Bang*) de una singularidad inicial que se multiplicaría y diversificaría crecientemente en una multiplicidad de universos con mayor o menor grado de independencia, hasta versiones de una multiplicidad eterna que se autoreproduce y de la que no sería posible postular un único inicio y en consecuencia un único final (Gangui, 2020: 73).

La polémica asociada a la cuestión del multiverso en el campo de la cosmología se encuentra fuertemente atravesada por una pregunta especulativa acerca del vínculo entre la ciencia y lo real. Y esa pregunta se formula en los términos de un debate epistemológico a propósito de la naturaleza y fundamentos de la Teoría Cuántica, a lo largo del siglo XX. Este debate irresuelto entre posiciones *realistas* y *antirrealistas* deja de un lado aquellas teorías que afirman que las verdades de la física tienden a un real extrateórico y las que afirman que no pueden hacerlo y, por lo tanto, se refieren solo al contexto de experimentación. Como vemos, se trata de debates epistemológicos sobre los criterios de verdad que involucran ahora dimensiones que conducen a una pregunta sobre el estatuto del discurso capaz de mentar lo real.

Nos encontramos frente a un debate muy complejo que involucra a figuras fundamentales de la historia de la física del siglo XX, como Albert Einstein y el ya mencionado Everett, entre los proclamados *realistas*, y a Neils Bohr y John von Neumann, entre otros defensores de una posición *antirrealista*. Mientras que la segunda perspectiva se apoya en una cautela relativamente instrumentalista, es decir, que concibe la verdad científica como una asunción interna al contexto de experimentación o medición –tal sería el caso de la interpretación de la teoría cuántica en términos de una teoría del cálculo algorítmico–, la otra perspectiva se apoya en una orientación formalista que sostiene un horizonte realista para la teoría física, sobre la base de una tendencial unificación y superación entre teorías rivales, hacia una teoría del *todo*, cada vez más abstracta y formal, pero cercana “al mundo en tanto mundo” o en todo caso, a una *absolutizada* como “representación última del mundo” (de Ronde, 2012: 192).

Inscripta en la larga controversia epistemológica entre adecuacionistas y coherentistas, esta querrela epistemológica se desplaza hacia la metafísica cuando su campo de objetividad se presenta como metaepistémico.

Lo que se abre allí es una pregunta por el *estatuto de lo real* más allá de los límites de lo “humano”. Y por ello no resulta caprichoso ni

extraño que la cuestión se organice bajo la forma de un regreso de la pregunta por los vínculos entre *física* y *metafísica*.

En lo irresuelto del debate entre *realistas* y *antirrealistas*, abierto entre los partidarios de la teoría de la relatividad y la física cuántica, reencontramos el dilema del “Gran Afuera” que recoge el *realismo especulativo* de Meillasoux, bajo la figura temporal de la “paradoja del archifósil”: “¿Cómo se puede manifestar la anterioridad del ser sobre la manifestación?” (Meillasoux, 2015: 50). Aunque también encontramos la pregunta no explicitada pero actuante en los desarrollos posthumanistas y del feminismo especulativo de Haraway y Braidotti, que evitan plantear la distancia entre “ser” y “manifestación” afirmando una opción técnica por el método que conduce a una suerte de *antirrealismo especulativo* (o fabulario) de la *ciencia ficción*.

Vemos así confluír desarrollos científicos y filosóficos muy diversos, en un esquema de pares opuestos complementarios que comparten un supuesto común sobre lo real como lo “otro” del conocimiento, lo que se encuentra “afuera” de sus confines. En ambas posiciones gravita una tendencia a la captura imaginaria (ficcional, técnica o formalista) de eso *virtual* que hay en lo real. Todo el debate entre realismo y antirrealismo se encuentra así organizado por la ambición metafísica de captar lo virtual en la frontera interna de la ontología (ser-no ser).

La captura especulativa de lo virtual, sea bajo la forma de su absolutización o de la ficcionalización útil, deja a los multiversos en la jurisdicción de un *presente metafísico* desde el cual la multitemporalidad resulta insignificante. Esta presentificación de lo virtual es tributaria de una identificación entre lo posible y lo pensable que trafica la indistinción epistemológica ente objeto real y objeto de conocimiento.

Entre el *salto hacia lo real* que propone la formalización matemática entendida como algoritmo de lo real y la solución antirrealista de corte técnico o fabulario encontramos una coincidencia: aquella que mantiene impensada la diferencia entre objeto real y objeto de conocimiento. Esa indistinción responde a la decisión de colocar la pregunta filosófica por lo virtual en una dimensión que es o bien *infrahistórica* (técnica) o bien *suprahistórica* (metafísica). En ambos casos y a pesar de los muchos giros se restituye la gran metáfora humanista-teológica del conocimiento como contemplación. Es decir, la convivencia del sujeto y el objeto en un presente absoluto.

Cristian de Ronde (2012) plantea la cuestión con justeza al sor-tear las metáforas de la *contemplación* que subyacen a los esquemas del “punto de vista” o el “absoluto” (que es un absoluto punto de vista), a partir de colocar la cuestión en términos *históricos*. Para eso, Ronde parte del mismo sitio del que parte Meillasoux:

En el siglo XVIII el problema de la justificación de la física newtoniana como *episteme*, como conocimiento verdadero, fue reconfigurado por Kant en términos de la noción de *objetividad*. El precio a pagar fue la transposición de las filosofías del infinito por una nueva *filosofía de la finitud*, aparentemente más sobria, más humana. Así, la reubicación del sujeto en tanto fundamento condujo a la pérdida del pretendido acceso al absoluto y el fin de los sueños metafísicos que ahora debían continuar por el camino seguro de la ciencia (de Ronde, 2012: 195).

Desde el siglo XIX, la filosofía poscrítica de Nietzsche y la física de Match pondrían en crisis esta solución kantiana, provocando “una apertura en el pensamiento que tuvo como consecuencia la producción de nuevas determinaciones en el campo perceptual” (Ibíd.).

Como puede advertirse, para de Ronde, son las *variaciones en las condiciones de posibilidad de la experiencia* las que permitieron entonces desarrollar, a comienzos del siglo XX, las nuevas teorías físicas de la relatividad y la mecánica cuántica.

No se trata de nuevas posibilidades “técnicas” de la experimentación que permitirían “ver mejor” –o captar la cifra estable de lo visible, es decir, su *esencia*–, sino de nuevas *determinaciones* en el campo perceptual que es condición de posibilidad de la experimentación y su relación con lo verdadero. Si el *campo de visión* mismo es interno a la relación entre una teoría y su campo de objetos de conocimiento, y esa relación se encuentra determinada históricamente, entonces no existe algo así como una *relación* entre el conocimiento y lo real que la metáfora de la contemplación ayude a pensar.

Contra la escena imaginaria en la que es posible restituir una *relación* entre el conocimiento y lo real, de Ronde propone perseverar en la *no relación* entre objeto de conocimiento y objeto real, a partir de poner el foco en el problema de las *variaciones* de las condiciones de posibilidad de lo *perceptual*, entendidas como condiciones de posibilidad de la experiencia, irreductibles tanto a los aspectos técnicos de la experimentación como a condiciones *a priori*, es decir, trascendentales de la experiencia.

Para decirlo brevemente, se trata de leer a Pascal contra Kant para avanzar sobre una perspectiva inmanentista no especulativa del conocimiento:

Quando Pascal, hablando de las nuevas experiencias que contradicen las de los antiguos, pronuncia la extraordinaria frase: “¡Es así como sin contradecirles (a los antiguos) podemos afirmar lo contrario de lo que ellos decían!” [...] Nosotros conocemos otras condiciones, es decir, otros *límites* (Althusser, 2007: 133).

El problema de las condiciones de posibilidad de lo verdadero restituye la pregunta por la historia (de la ciencia) en el campo de la epistemología, para pensar la variación de las condiciones que marcan la diferencia entre objeto real y objeto de conocimiento, sin suscribir la imagen de una frontera simple entre teoría y realidad que restituya en última instancia la idea del conocimiento como una *relación con lo real* que tiene indudables raíces teológicas.⁷

La sobredeterminación histórica de los criterios de verdad coincide con la inmanencia de lo verdadero a las prácticas teóricas que supone reemplazar la cuestión de lo verdadero en términos de “la verdad *de*” por “la verdad *para*”: la verdad para la resolución de un problema *concreto y efectivo* que existe porque hemos podido formularlo en unos términos (históricamente) determinados. Esos términos colocan también, por lo tanto, las *condiciones* para resolverlo en el marco de un reparto también histórico y concreto entre lo verdadero y lo erróneo (Althusser, 2011: 55), de modo que ya no se trata de pensar “cómo esas teorías se ‘refieren’ o ‘representan’ al *mismo* mundo” (de Ronde, 2012: 195).⁸

Como hemos dicho, esto no concierne simplemente a las condiciones *técnicas* intrínsecas a una experimentación y no se reduce a una posición epistemológica “coherentista”, en el sentido relativista de una renuncia a la eternidad de lo verdadero o su solución pragmática, como proponen las posiciones antirrealistas para evitar la deriva metafísica o especulativa. Se trata de un replanteo del problema del criterio de lo verdadero como un criterio inmanente a las prácticas científicas efectivas, es decir, a partir de la disposición de un problema efectivamente formulado por la práctica científica existente.

Poniendo el foco en el problema de las condiciones de lo verdadero (irreductible a las condiciones “técnicas de la experimentación” tanto como a la especulación) evitamos la insistencia en un “real” presentificado que funciona como límite imaginario o frontera *ad hoc* de las prácticas teóricas.

7 La identidad entre la percepción, la inteligencia y el lenguaje, donde la verdad de las cosas, presente en las cosas mismas, resulta accesible a la mirada que la extrae de modo directo, evoca el paraíso cristiano como la imagen más típica de la teoría del conocimiento empirista, donde lo abstracto y lo concreto coinciden perfectamente y sin resto. El mito de la inmediatez de la vida y el de la transparencia del lenguaje coinciden en la negación del trabajo de transformación: el ser edénico no tiene necesidad de trabajar para vivir, ni para conocer y, por lo tanto, entabla relaciones perfectas con otros, tan plenas como aquellas que entabla con la naturaleza. En esa imagen, los seres aspiran a la unión inmediata entre cuerpo y alma para seguir, guiados por su recta razón, el *movimiento de la naturaleza*. En el paraíso no hay metáfora ni política.

8 “¿Cómo conciliar el mundo ‘determinista’ de la física clásica con el mundo ‘indeterminista’ de la mecánica cuántica?” (de Ronde, 2012: 195).

La imaginación especulativa de lo real absolutizado se apoya – tal como explícita Meillasoux – en una idea de lo virtual como *posible idéntico a lo pensable* que reconduce, en última instancia, a la idea de la verdad asociada a una suerte de “ojo de Dios” (Putnam, 1987) capaz de ver el todo desde un “exterior” (un afuera absoluto que es a la vez un absoluto adentro porque totaliza lo posible). En este punto el realismo especulativo descansa en el supuesto galileano de una lectura inmediata de la *esencia* de las cosas del mundo. Y más allá de las diferencias, coincide con la perspectiva empirista que, para evitar la especulación, descarta la pregunta por lo real recortando el problema de lo verdadero a los confines de la relación (técnica) con su objeto:

La nostalgia de una lectura a libro abierto, y del gran *Libro del mundo* de Galileo, es más vieja que toda ciencia, que rumia sordamente aún en los fantasmas religiosos de la epifanía del advenimiento y en el mito fascinante de las Escrituras, donde, vestida con sus palabras, la verdad tenía por cuerpo el libro: la Biblia. Esto nos induce a sospechar que para tratar la naturaleza o lo real como un libro donde, según Galileo, habla el discurso mudo de una lengua “compuesta de cuadrados, triángulos y círculos”, era preciso estar poseído de cierta idea del leer, que hace de un discurso escrito la transferencia inmediata de lo verdadero, y de lo real, el discurso de una voz (Althusser, 2004: 21).

La clave de la confluencia del idealismo con el positivismo tecnocrático descansa en la postulación (imaginaria) de una relación inmediata del conocimiento con la esencia de lo real que supone una adecuación expresiva entre la esencia del sujeto y su objeto *propio* (esencia genérica exteriorizada, objetivada). Esa adecuación suscribe una teoría de la *causalidad expresiva o emanativa* que hace de los objetos (reales) meros epifenómenos mundanos del sujeto absoluto que se proyecta en ellos y donde la objetividad constituye, entonces, un espacio fenomenológico interior (exteriorizado) de objetos objetivantes de la esencia del sujeto. Se trata, como puede sospecharse, del regreso de una metafísica humanista que hunde sus raíces en el mito teológico de la transparencia del acceso al mundo (o a su esencia).

Las “ciencias” basadas en la metafísica humanista dependen de la tesis central de la adecuación *de derecho* entre el sujeto y su esencia objetivada, es decir, en la *estabilidad* mutua de las leyes del conocimiento y de la naturaleza. La matematización formalista no resuelve por sí sola la cuestión, si en ella se aspira a encontrar la expresión inmediata (absolutizada) de la esencia de lo real (natural-virtual) estable. La solución técnica como sustituto ortopédico de la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento tampoco, si en ella se retacea la teoría general de la diferencia entre objeto de conocimiento y

objeto real, sin la cual resulta imposible caracterizar la objetividad de una ciencia determinada.

En la inmediatez de esta *lectura manifiesta* (religiosa) del mundo que reconduce a un humanismo de lo “real”, coinciden el relativismo (de la “perspectiva”), “un pluralismo técnico”, en última instancia partidario de una “ficción útil” –que caracteriza, según de Ronde, a las posiciones *antirrealistas* en la física– y el formalismo abstracto enteramente matematizable –sobre el que se afirma el *realismo* sofisticado de Einstein, entre otros– y que conduce a una totalidad espiritual de corte idealista o moral (si no teológico): relacionada con la pretensión de encontrar esa “ecuación que les permita articular el Universo y de este modo concluir con la historia” (de Ronde, 2012, 192).⁹

Poner en juego la pregunta por las *condiciones de posibilidad* de la experiencia es interrogar ese lugar del “límite” de lo posible *científico* (es decir, diferente y articulado con otros registros de lo posible) y su relación con el reparto entre lo verdadero y lo erróneo, contra una restitución imaginaria de “lo real” que supone siempre restitución de una imagen teológica del saber absoluto.

Así, la colocación del problema de las condiciones de posibilidad de lo verdadero lleva a revisar el modo de concebir las relaciones entre teorías prescindiendo de ese *límite* imaginario. Sin suponerles una convergencia o una jerarquía:

Ya no resulta un problema la relación entre teorías (e. g. cuántica y clásica) en términos de un *límite*; más bien debemos dar cuenta de la especificidad de cada teoría tomando en cuenta *una coherencia interna respecto de las singularidades* que estas expresan [...] Evidentemente, un proyecto tal nos reintroduce en la relación –olvidada por una escisión moral que atraviesa a la física desde Kant– entre física y ética (de Ronde, 2012: 199).

El problema que se sugiere aquí es el del estatuto de la *universalidad*, porque es en la noción de universalidad donde se reinscribe la frontera moral-humanista que separa ética y física, restituyendo un correlacionismo impensado. La condición metafísica del humanismo no reniega de una teoría de la naturaleza, pero ofrece una que asume la forma de un pseudo naturalismo metafísico, atado a una antropología

9 “Como hemos señalado, las variaciones de la física se han desarrollado a partir de dos vertientes: por una parte, un pluralismo algorítmico que explota al ser en tanto *tecné* y para ello propone un constructivismo relativista en donde la ficcionalidad se presenta como desfondamiento de la pregunta por la referencia; y por otra, una unificación convergente en donde el desarrollo formal concibe la posibilidad de acercamiento al ser representado en tanto ecuación” (de Ronde, 2012: 195-196).

absoluta que se basa en la especularidad sujeto-objeto.¹⁰ En cambio, cuando se especifican las condiciones en términos de las cuales un enunciado es verdadero, se abre otro modo de lo universal, una aproximación *materialista* que podemos leer en Spinoza, justamente, en su *Ética –more geométrico–* que puede ser pensada como una física: “La verdadera universalidad está en el caso perfectamente determinado, es decir, en la *singularidad concreta*” (de Ronde, *ibíd.*, cursiva de la autora). Para decirlo de otro modo, se abre la pregunta por una epistemología politizada y por un tipo de universal-singular que destotaliza el presente absoluto del humanismo metafísico.

¿Cómo procedía Spinoza? Sin intentar nunca una génesis trascendental del sentido, de la verdad, o de las condiciones de posibilidad de toda verdad, sea el sentido y la verdad lo que sea, se instalaba en la *factualidad* de una simple constatación: “tenemos una idea verdadera”, “tenemos una norma de verdad”, no en función de una fundación originaria perdida en los comienzos, sino porque es un hecho que Euclides, gracias a dios, dios sabe por qué, ha existido como una singularidad universal factual, y que no es necesario, como pretende Husserl, “reactivar su sentido originario”, que basta con pensar en el resultado factual de su pensamiento, en su resultado bruto, para disponer de la potencia de pensar. Ese nominalismo factual se volvía a encontrar ¡y con qué genio! en la célebre distinción, interna a todo concepto, entre el *ideatum* y la idea, entre la cosa y su concepto, entre el perro que ladra y el concepto de perro que no ladra, entre el círculo que es redondo y la idea de círculo que no lo es, etc.; de ese modo era abierto y justificado (siempre de hecho) [...] el paso del mundo-imaginación al mundo del concepto; de esta inadecuación imaginaria, hasta la intuición de las *singularidades universales* que existen desde el principio en todo modo finito (Althusser, 2007: 140).

4. MULTIVERSOS HISTÓRICOS Y LO VIRTUAL POLÍTICO. ANTI HUMANISMO EPISTÉMICO Y MATERIALISMO HISTÓRICO

En un bellísimo ensayo titulado *La eternidad por los astros*, publicado en 1872 por Louis-August Blanqui, se elabora una audaz filosofía cósmica de la infinita variación como *eternidad*:

Una sola combinación original de la materia, la de nuestro sistema planetario, produce, por repeticiones, miles de millones de tierras que

10 Conociendo su mundo de objetos el sujeto se conoce. Dado que el conocimiento de cualquier objeto exterior (de seres naturales no humanos) requiere en ella de la identificación de la relación esencial que estos objetos mantienen con la especie o el individuo, es decir, del reconocimiento de la esencia *inmediatamente* objetivada del sujeto en el objeto.

aseguran sosias a los sextillones de humanidades diversas, *surgidas de las efervescencias del hombre* [...] Se sabe que todo hombre puede figurar en diversas variantes a la vez, como efecto de cambios en la ruta que siguen sus sosias sobre sus tierras respectivas, cambios que desdoblán la vida, sin tocar la personalidad (2000: 51).

La “eternizada actualidad” de un multiverso cósmico, que multiplica al infinito de los astros la temporalidad histórica de la humanidad, coloca la pregunta por la conexión entre lo universal y lo singular: entre el *clinamen* de la combinación de la materia y la diversidad de las humanidades “surgidas de las efervescencias del hombre”. Como subraya Horacio González, Blanqui encuentra los infinitos sosias de cada ser humano “en una infinitud dispersa de multiplicadas temporalidades” (González, 2004), pero perennes en cada una de sus fugaces existencias. Son versiones diversificadas de un mismo *prototipo* “abierto a incesantes reiteraciones, que a su vez se repiten a cada momento de cada átomo fugaz que haya sido el estadio por el cual haya pasado una masa material cualquiera” donde el “ejército de sosias” sin número calculable “obedece al juego infinito entre originales y copias” (pp. 93-95).

El extraño multiverso –a la vez cósmico y revolucionario– de Blanqui abre un tipo de multiplicidad que no es la de “muchos mundos” sino la del juego infinito de originales y copias, prototipo y variaciones. En algún sentido esta *cosmopolítica* arcaica y poética, basada en la infinita diversificación de modos infinitos, reinscribe un universo que es, a la vez y *contradictoriamente*, uno y múltiple. Cósmico e histórico-político, necesario y contingente.

En 1975, Ernst Bloch escribe su propia versión materialista del *multiverso*, en la que reaparece la temporalidad del momento político que en Blanqui se da bajo la forma de una *eternizada actualidad*, pero esta vez, bajo la figura de *instante presente*. Contra el modelo de la dialéctica hegeliana, basada en la contradicción simple, propone una “dialéctica pluritemporal y pluriespacial”, con resonancias musicales y poéticas, que afirma la pluralidad temporal sobre la base de múltiples ritmos y contrapuntos.

Según subraya Vittorio Morfino, tal como en el joven Marx, esa pluralidad de los ritmos es, en términos históricos, solo aparente, porque se afirma sobre un tiempo fundamental que restituye la diferencia entre una contemporaneidad y una no-contemporaneidad: “La pluralidad de ritmos parece ser una condición momentánea, a la espera de que el *praesens* –como dice el Bloch de *Experimentum mundi*– se haga *praesentia*, y que finalmente nos sea dado decirle al instante: “Detente, ¡qué hermoso eres!” (Morfino, 2018: 10). Pero esa concepción goethia-

na-hegeliana del instante,¹¹ se modificará en trabajos posteriores en los que Bloch propone explícitamente un *multiversum* temporal, de corte ontológico coincidente con una teoría efectivamente plural del tiempo histórico.

La consistencia efectiva de la pluralidad temporal en Bloch se hace posible a partir de la puesta en conexión entre el multiverso físico y el multiverso histórico. Allí, su idea del *multiversum* dialoga con los debates del campo de la física. Por un lado, esto le permite descartar toda contemporaneidad temporal, a partir de la consideración de la reformulación del tiempo que suponen las teorías de la relatividad y la física cuántica, frente al tiempo de Newton y Galileo:

Así es, sobre todo a lo largo de la crítica de Einstein a la condición newtoniana de una simultaneidad de todos los acontecimientos, sin importar cuán distantes se encuentren. Se sabe que solo hay simultaneidades (al menos con diferencias tan insignificantes que pueden ser descartadas) en lugares vecinos [...]. Lugares muy distantes no tienen ni un instante igual; y ello no solo por una mensurabilidad faltante de esa simultaneidad (que sería una comprobación exclusivamente operativa-idealista, y no una material-real), sino que, según Einstein, cada lugar tiene su propio tiempo, al menos en lo que respecta al instante (Bloch, 1975: 36).

A diferencia del *instante eterno* de Blanqui, que sugiere una idea *contemporánea* del tiempo –es decir, un tiempo en el que la multiplicidad de mundos es *expresión* de una única esencia–,¹² el de Bloch retoma el problema epistemológico de un modo en el que no resulta tan sencillo afirmar la posibilidad de una miríada de cambios que “desdoblan la vida, sin tocar la personalidad” (Blanqui, 2000: 51). Pero esto se debe a que en Bloch la articulación entre temporalidad cósmica y temporalidad histórica permite identificar no una conexión expresiva o esencial sino un *décalage* que marca la diferencia estructural entre tiempo físico y tiempo histórico sobre la base de la reversibilidad de este último. La multidimensionalidad resultante es no contemporánea; es decir, que no permite un corte de esencia en el que todas las instancias del todo expresarían en mismo momento como *pars totalis*.

11 Una introducción a la gravitación del problema del instante de Goethe y Hegel en la tradición marxista fue desarrollada en Romé (2020).

12 Se trata, podríamos decir siguiendo a Althusser, de que la contemporaneidad del tiempo suscribe una teoría de la totalidad expresiva en la que cada parte es *pars totalis* inmediatamente expresiva del todo que la habita en persona (Althusser, 2004: 22).

El multiverso blochiano avanza hacia una indagación de la pluridimensionalidad del tiempo *histórico* incorporando además la pluralidad de los modos (míticos, religiosos, etc.) de imaginar el tiempo como imaginaciones concretas, es decir, históricamente situadas. Este desarrollo le permitirá avanzar en un tipo de complejidad temporal que desborda el finalismo historicista que pervive en su trabajo de 1975, basado en cierta idea escatológica de comunismo. En este sentido, podría decirse que, en Bloch, el despliegue de la complejidad histórica va de la mano de un despliegue de la complejidad ontológica.

En *Diferenciaciones en el concepto de progreso*, según concluye Morfino, aparece entonces una concepción fuerte de la temporalidad plural de profundidad ontológica, en el marco de la cual el desarrollo de una antropología materialista reclama una cosmología igualmente materialista,

un grandioso modelo no solo para pensar en una “historia mundial” [*Weltgeschichte*] que refute la unilateralidad y la articulación en épocas historiográficas, sino que también permita pensar el *multiversum* histórico al interior de una cosmología marcada por un tiempo estructuralmente plural (Morfino, 2018: 24).

La búsqueda de un multiverso que articula cosmología y antropología se hace sin “humanizar” la primera ni “naturalizar” la segunda, y esto se debe a que “entre” ambas se encuentra la pregunta materialista por la historia –que es, entre otras cosas, la pregunta por la *variación de las condiciones de lo verdadero*, tal como lo hemos referido en el apartado anterior–.

Esta orientación epistemológica materialista se encontraba ya presente, aunque sea de modo rudimentario, en su texto *El principio de la esperanza*, elaborado a comienzos de los años cincuenta y censurado luego. Allí, la pregunta ontológica se inscribe en una búsqueda materialista por desarrollar un abordaje no subjetivo de la esperanza. Se trata, según Mario T. Ramírez (2019), de una idea congruente con una comprensión no escatológica del comunismo entendido no como un bello ideal sino como una *posibilidad objetiva* inscrita en la estructura del modo de producción capitalista. Encontramos aquí una concepción de lo posible que se desdobra entre lo objetivo y lo real:

Objetivamente posible es todo aquello cuyo acontecer es científicamente esperable o, al menos, no puede excluirse basándose en un mero conocimiento parcial de sus condiciones dadas. *Realmente posible*, en cambio, es todo aquello cuyas condiciones no están todavía todas reunidas en la esfera del objeto mismo (Bloch, 2004: 238, las cursivas son nuestras).

Tal como se desprende de este fragmento, la relación entre posi-

bilidad y objetividad supone, en términos materialistas, la puesta en consideración de la condición *finita* del conocimiento humano efectivo. Si, en algún sentido, no nos es dado comprobar la relación entre lo objetivo y lo real, eso se debe a la finitud de todo “punto de vista” –que no pretenda mantener una relación expresiva con el “ojo de Dios”–.

Se abre allí una oportunidad de reformular la concepción de lo posible: lo “realmente posible” es más que lo objetivamente posible, pero ese espacio *de más* es subjetivo y tiene la forma negativa de una temporalidad marcada por la expresión “todavía-no”. El todavía-no es ese espacio-tiempo en el que lo real desborda a lo objetivo, aunque se encuentra determinado o inscrito en él como su excedencia negativa, en algún sentido inmanente. Se abre allí una singular concepción de posibilidad, como una suerte de *virtualidad-real objetivamente determinada*, en la medida en que se basa en una concepción de lo real que no conduce a una idea vaga o general, sino a lo *singular* negativo; es decir, a un tipo de negatividad que no es la nada o el vacío, sino una suerte de negatividad *determinada* objetivamente. Una idea politizada de lo virtual como “lo que falta” en el presente.

Lo “real” regresa aquí, entonces, como límite de la necesidad objetiva. Esto puede resultar, en algún sentido, similar a lo que leíamos en los debates a propósito del campo de la física en el apartado anterior, sin embargo, y a diferencia de apelaciones vagas que funcionan como un recurso idealista, el materialismo blochiano se detiene en una definición de lo *real* como una temporalidad específica del “todavía-no”. Se trata, como subraya Ramírez, de lo posible –el futuro– ínsito en el presente, “que se abre desde el ahora como su horizonte, como un posible llegar a ser”. Y esto conduce a una ontología particular en la que “el ser está inconcluso, la esencia de lo que existe es la ‘in-conclusión’” (Ramírez, 2019). Pero, claro está, esa inconclusión es *política*.

En esa ontología, la posibilidad abre una *hiancia* política en la objetividad misma y permite una noción de lo real, a la vez singular y acontecimental, sin renunciar por ello a la determinación objetiva. En este sentido, la comprensión blochiana del multiverso abre la pregunta por una legalidad epistemológica materialista de lo verdadero, entendido como un tipo de relación inmanente entre lo universal y lo singular. Esa epistemología permite reinscribir una *cosmopolítica* abierta e infinita, necesaria y contingente.

En *Para leer El Capital* (2004) Althusser va a acercar la perspectiva materialista de la multiplicidad de la temporalidad histórica a la ontología (política) spinoziana, capaz de una teoría de la lectura que desarticula el mito religioso sobre el que se apoya toda epistemología idealista. Spinoza es en este sentido

el primero en plantear el problema del leer, y por consiguiente del escribir, siendo también el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato; [...] [habiendo] unido de ese modo la esencia del leer y la esencia de la historia en una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero (Althusser, 2004: 21).

Lo que se abre con Spinoza, para Althusser, es la posibilidad de comprender que es desde una *teoría de la historia* desde donde se puede establecer una epistemología materialista que desarticule el mito metafísico de la lectura de un discurso manifiesto, basado en “esa gran complicidad religiosa establecida entre el *Logos* y el Ser, entre el Gran Libro que era el Mundo en su propio ser y el discurso del conocimiento del mundo, entre las cosas y su lectura” (Althusser, 2004: 22).

5. IMPOSIBLE CONCLUIR A TIENTAS...

Desde el realismo especulativo al científico y de allí al político, hemos intentado articular un diálogo entre diversos ensayos de pensamiento que movilizan la idea de multiverso.

En nuestro recorrido encontramos que el materialismo histórico reinscribe la cuestión del “afuera” –que incumbe a la búsqueda de los nuevos materialismos entre los que se ubican los esfuerzos de Haraway y Meillasoux– pero sin recurrir a un ejercicio especulativo, sino a partir de interrogar los vínculos entre ontología y política, basados en una legalidad universal-singular, que abre a una noción de *posibilidad* asociada a una suerte de *virtual-real* y a un raro multiverso *político*.

La pregunta por el absoluto afuera del materialismo especulativo que en el marco de la querrela realista de la epistemología de las ciencias empíricas se desplaza hacia la especulación metafísica, en búsqueda de un más allá de la objetividad que logre abrir el círculo correlacionista del humanismo, produce un nuevo cierre en el que lo virtual o lo posible no puede ser sino la absolutización de lo real-pensable. Ese nuevo cierre nos coloca una vez más en el dominio del humanismo metafísico que restituye un presente absoluto y con él, la vieja solidaridad humanista entre historia y sujeto.

La pregunta más modesta del materialismo histórico coloca, en cambio, bajo la asunción de una no relación entre objeto del conocimiento y objeto real, una metafísica abierta en la que lo virtual-posible se presenta desabsolutizado. En ella la espectralidad vuelve a ser irreductible a las imágenes técnicas o religiosas de la contemplación. Puede parecer apenas un énfasis –en lugar de enfatizar el aspecto necesario de la contingencia, enfatizar el fondo contingente sobre el que se levantan las leyes de la necesidad–, pero se trata de un énfasis con

profundas consecuencias históricas. Al menos aquellas que conciernen a la idea de un apocalipsis inexorable o solo probable.

REFERENCIAS

- Althusser, Louis (1995). *Ecrits philosophiques et politiques. Tome II*. Stock-IMEC.
- Althusser, Louis (2004). El objeto del Capital. En Althusser, Louis y Balibar Étienne, *Para leer el Capital*. Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2007) La única tradición materialista (1985). *Youkali*, 4, 132-154.
- Balibar, Étienne (2016). After utopia imagination? En Chrostowska, S. D. e Ingram, James D. (eds.), *Political uses of utopia. New marxist, anarchist and radical democratic perspectives*. Columbia University Press.
- Blanqui, Louis. A. (2000). *La eternidad a través de los astros. Hipótesis astronómica*. Siglo XXI.
- Bloch, Ernst (1975). Differenzierungen im Begriff Fortschritt. En *Werkausgabe* (vol. 13, trad. de Ignacio Rial-Schies). Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1975). Experimentum mundi. En *Werkausgabe*, (vol. 15, trad. de Ignacio Rial-Schies). Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (2004). *El principio esperanza* (vol. 1). Trotta.
- Buitrago, Daniel (2019). La noción posthumanista de la cognición. *Maestros & Pedagogía*, 1(2).
- Braidotti, Rosi (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Cuesta, Micaela (2017). *Teodicea e interrupción. Diálogos en torno al proyecto de una "filosofía de la historia universal" de Hegel: Friedrich Nietzsche, György Lukács, Walter Benjamin y Theodor Adorno*. FSOC UBA-Teseo Press.
- Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo (2019). *¿Hay un mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*. Caja Negra.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1994). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Derrida, Jacques (2012). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trotta.
- Dipesh, Chabraty (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35.
- Ferrando, Francesca (2012). Towards a Posthumanist Methodology: A statement. *Journal of Literary Studies*, 25(1), 9-18.
- Ferrando, Francesca (2013). *The Posthuman: Philosophical Posthumanism and Its Others* [Tesis de doctorado, Università di Roma Tre].
- Foucault, Michel (2002). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*. Free Press.

- Gangui, Adrián (2020). La polémica del multiverso. *Anales AFA*, 30(4), 72-78.
- González, Horacio (2004). *Filosofía de la conspiración. Marxistas, peronistas y carbonarios*. Colihue.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Hartog, François (2003). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana.
- Kwan, Daniel (2022). *Everything, Everywhere, All at Once* [Película]. A24, AGBO, Hotdog Hands, Ley Line Entertainment, Year of The Rat, IAC Films.
- Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Meillasoux, Quentin (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra.
- Morino, Vittorio (2018). Sobre la no-contemporaneidad: Marx, Bloch, Althusser. *Demarcaciones*, 6.
- Murrone Di Tullio, Diego (2009). Althusser y el círculo cartesiano: el sujeto en la trama de lo ideológico. V Jornadas de Jóvenes Investigadores (Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires). Buenos Aires, Argentina.
- Pêcheux, Michel (1982). Délimitations, retournements et déplacements. *L'Homme et la société*, 63/64.
- Postone, Moishe (1993). *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge University Press.
- Ramírez, Mario T. (2019). Ontología y política de la esperanza. De Ernst Bloch a Quentin Meillasoux. *Diánoia*, LXIV(83).
- Romé, Natalia (2020). El puro verde es tan gris. Althusser y la crítica al tiempo absoluto. En Collazo, Carolina y Romé, Natalia (comps.), *Asedio del tiempo* (pp. 35-54). IIGG-CLACSO.
- Ronde, Cristian de (2012). La filosofía de Spinoza y su pertinencia en la física contemporánea. En Tatián, Diego (comp.), *Spinoza. Octavo Coloquio* (pp. 191-200). Brujas.
- Rosa, Hartmut (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz.
- Traverso, Enzo (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Fondo de Cultura Económica.
- Viedma, Celeste (2022). En torno a lo verdadero: retorno a Althusser, rodeo por Lacan. *Tópicos*, 43.
- Zupancic, Alenka (2017). El apocalipsis es (todavía) decepcionante. S: *Revista del Círculo para la crítica de la ideología lacaniana*, 10/11.

Mario Carlón
(Director Proyecto Ubacyt)¹

¿EL FIN DE LA RETRANSMISIÓN DE LA HISTORIA? HIPERMEDIATIZACIÓN Y CIRCULACIÓN DEL SENTIDO EN LOS ACONTECIMIENTOS CONTEMPORÁNEOS

INTRODUCCIÓN

La investigación que en este texto presentamos se inscribe en el marco de un conjunto de estudios dedicados a determinar la especificidad de lo contemporáneo que venimos realizando desde hace años. Hay varias razones que explican por qué decidimos llevar adelante este proyecto.

En primer lugar, se encuentra el hecho de que la “construcción de los acontecimientos” es uno de los objetos más característicos y pro-

1 La investigación fue realizada por el Equipo del Proyecto Ubacyt “La mediación en el entretendido de los vínculos sociales” (Mario Carlón [Director], Damián Fraticelli y Gastón Cingolani [investigadores formados], David Taraborelli y Juan Pablo Sokil [investigadores asesores], Rocío Rovner, Josefina de Mattei, Andrea Sol Cialdella, Federico Fort, Noelia Manso, y Verónica Ordóñez [investigadores en formación], Camila Pereyra, Cristian Blanco, Brenda Buczacki [estudiantes]). Originalmente presentada de modo remoto en el Primer Simposio Internacional de Pesquisas em Midiatização en 2020 (disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=JlgX1X-19pPE>). Se publicó una versión anterior de este trabajo, titulada “Antes, durante y después. La construcción contemporánea de los acontecimientos” en 2023 ([2020]). Esta es un nuevo texto inédito que suma análisis a esas versiones.

fundamente analizados de la posmodernidad. Este hecho se vincula directamente con otro, que es que son los años en los que surgieron los estudios sobre mediatizaciones y en los que el fundador de la perspectiva latinoamericana, Eliseo Verón (1987 [1981]), publicó un libro clave, *Construir el acontecimiento. Los medios de comunicación masiva y el acontecimiento en la central nuclear de Three Mile Island*, que fue referencia obligada para otro que también ha sido muy importante en el desarrollo de esta investigación, *Media events. The live broadcasting history* de Daniel Dayan y Elihu Katz (1995 [1992]), en el que se realiza una observación muy precisa acerca de la diferencia que existe entre el acontecimiento que analizó Verón y los que ellos examinan. Estas felices conjunciones nos convencieron de que podíamos partir de un conocimiento bastante preciso acerca la construcción posmoderna de los acontecimientos tanto en lo que respecta a cómo conceptualizar distintos “tipos” de acontecimientos como acerca de cómo operaba en ellos la mediatización.

No es difícil adivinar, entonces, cuál fue la idea que justificó la decisión de llevar esta cabo esta investigación: pensamos que si podíamos identificar qué características posee un acontecimiento contemporáneo que más que un “caso” o un acontecimiento particular sea un “modelo de caso”, es decir, uno en cuyo seno se hagan presentes observables que no sean solo específicos de su singularidad sino que se manifiesten también en otros acontecimientos, su comparación con lo que sabemos a partir de investigaciones realizadas sobre sus antecedentes modernos y posmodernos nos iba a permitir captar rasgos singulares de nuestra contemporaneidad.

Pero ¿qué tipo de acontecimiento puede poseer semejantes características? La respuesta que nos dimos fue la siguiente: uno ritual, en el que se haga presente una figura de máxima visibilidad pública, en el que participen los principales poderes de la democracia, que active todos los resortes y a todas las voces de la mediatización actual (a los medios masivos, a los portales de noticias, a los profesionales independientes, a las organizaciones políticas, a los militantes, a los amateurs, etc.) y en el que, finalmente, se hagan presentes los principales temas de actualidad que estructuran a una sociedad fuertemente polarizada tanto a nivel ideológico como cultural.

¿Qué acontecimiento contemporáneo presenta esas características? Cuando a fines de 2019, antes de que se iniciara la pandemia, decidimos hacer esta investigación, pensamos que un objeto de este tipo era la apertura de Sesiones Ordinarias del Congreso de la Nación a cargo del presidente, que es una ceremonia que se realiza todos los años (los días primero de marzo) y que moviliza a un conjunto amplio de actores/enunciadores. Argumento al cual le sumamos que en parti-

cular la apertura del año 2020 prometía ser interesante porque se presentaba por primera vez en el Congreso el presidente recientemente elegido, Alberto Fernández (representante del Frente de Todos).

Esos son los principales motivos por los cuales elegimos este acontecimiento. Y creemos que fue una decisión acertada porque entendemos que nos brindó la posibilidad de alcanzar ciertos resultados generales acerca de los sucesos contemporáneos, que exceden al evento analizado. Este tema también será discutido al final de este artículo.

1. LOS ACONTECIMIENTOS POSMODERNOS: MARCOS ANALÍTICOS Y CARACTERÍSTICAS

Hay cuatro aspectos, al menos, que caracterizan a los acontecimientos posmodernos de acuerdo a los análisis de época. El resultado de la articulación de esos cuatro elementos es muy importante porque a principios de los años ochenta terminó brindando una concepción particular acerca del rol de los medios de comunicación masiva en la construcción de la realidad, conceptualización crucial en una sociedad que comenzaba a teorizarse mediatizada y distinguirse de la mediática (Verón, 2001 [1984]).²

En primer lugar, se encuentra el hecho de que en el nivel de la mediatización en la posmodernidad se vivía en la era de los medios masivos. Por lo tanto, el análisis mediático de los acontecimientos se restringía a los medios que formaban parte de ese sistema (radio, cine, televisión, prensa, libros, etc.) y a las relaciones que mantenían entre sí. Un ejemplo de lo que estamos diciendo podemos encontrarlo en el siguiente párrafo de las “Conclusiones” del ya citado texto de Eliseo Verón (1987 [1981]), en el que puede observarse cómo el rol que desempeñaba cada medio se determinó a partir de su comparación con los demás:

Si la prensa escrita es el espacio de una multiplicidad de modos de construcción, la radio sigue el acontecimiento y define el tono, la televisión proporciona las imágenes que permanecerán en la memoria y asegurarán la homogeneización de la imaginaria social (p. 195).

Una consecuencia de la preponderancia del sistema de medios masivos en el espacio público fue que en el campo de los estudios sobre comunicación se partió de la consideración de una “escena comuni-

2 Diferencia mediática, en la que domina una lógica representacional, y una mediatizada, en la que priman las lógicas de la producción del sentido (Verón, 2001 [1984]). Ambas sociedades son producto de lo que hoy podríamos llamar la mediatización como meta-proceso (Krotz, 2017).

cacional” de carácter asimétrico y desnivelada. Esta “escena”, que con matices aparecía en distintas teorías de la semiótica, la cultura y la comunicación, implicaba la consideración de cuatro *actores/enunciadores* principales ubicados en puestos fijos, no intercambiables. En “emisión” se encontraban los medios, que eran considerados instituciones; y en “recepción” los “receptores”, que eran conceptualizados públicos, masas o audiencias. Así, por ejemplo, referentes de la perspectiva nórdica de las mediatizaciones expertos en este tema como Stig Hjarvard (2014 [2013]) desarrollaron un enfoque institucionalista basado justamente en la influencia de las instituciones sobre distintos actores sociales. Y Eliseo Verón, que no se refiere a emisión/recepción sino a producción/reconocimiento, y que evitaba utilizar el concepto de masa, conceptualiza en la década del noventa en producción, medios e instituciones; y en reconocimiento, individuos y colectivos de actores individuales. Esta cuestión es importante porque gran parte del análisis de la construcción de los acontecimientos recayó, obviamente, en el poder de las instituciones.

En segundo lugar, en el nivel del sentido, había una tradición que se ocupaba predominantemente del nivel del discurso (es decir, de la “emisión”), y así apareció en los estudios que realizó Umberto Eco (1994 [1983]) de las transmisiones televisivas de las ceremonias nupciales de la realeza. El foco estaba puesto en la “producción del sentido” (recordemos que no solo los semióticos definieron de este modo aquello de lo que se ocupaban, sino que las demás ciencias sociales se referían así al objeto de estudio de la semiótica).³ Ahora bien, como los ochenta, y por sobre todo los noventa, fueron principalmente en Europa años del *reception turn*⁴ (De Cheveigné, 2017) frecuentemente el análisis se ocupó de la “recepción”, es decir, del momento posterior al de la “emisión”. Esta distinción *temporal* fue muy importante en el estudio de los acontecimientos mediatizados porque no solo permitió diferenciar un análisis “en producción” de otro “en reconocimiento” sino porque, de modo transversal, es decir, más allá de los estudios semióticos, habilitó la distinción entre *el tiempo del acontecimiento (durante), el antes y el después*. Así Katz y Dayan ([1995] 1992), que

3 Autores nórdicos han reconocido la singularidad y el aporte de la perspectiva latinoamericana de las mediatizaciones que focaliza la dimensión del sentido. Es el caso de Stig Hjarvard, en una entrevista que le realizaron Fabiane Sgorla y Daniel Pedroso (2014), y también Göran Bolin y Per Ståhlberg (2023) en un libro de próxima aparición en el que focalizan justamente esta dimensión.

4 Hay un conjunto de investigaciones emblemáticas de la época, principalmente desarrolladas en Europa y comentadas en América Latina (citamos solo dos: Morley, 1992 [1996], Katz y Liebes, 1997. Pero los análisis en recepción, por sobre todo en América Latina, fueron escasos porque eran costosos y difíciles de llevar a cabo.

estudian ceremonias, cuando explican cómo operaron metodológicamente señalan la importancia que le adjudicaron a la dimensión temporal gracias a la cual distinguieron *efectos internos* y *efectos externos*:⁵

El examen se divide a grandes rasgos entre los *efectos internos* (que tienen lugar “durante”, afectan a los participantes y son producto de la especificidad de una ceremonia en particular) y los *efectos externos* (que tienen lugar “después”, afectan a las instituciones y son producto de la existencia del género más que un caso específico del género) (p. 152).

Esta dimensión ocupa un lugar fundamental también en el análisis de Eliseo Verón porque le permite organizar metodológicamente su investigación sobre el acontecimiento y diferenciar, incluso, *distintos órdenes de lo real*. Dice Verón en el “Prefacio” que en 1987 escribió a su libro (1987 [1981]):

La actualidad como realidad social en devenir existe *en y por* los medios informativos. Esto quiere decir que los hechos que componen esta realidad social no existen en tanto tales (en tanto hechos sociales) *antes* de que los medios los construyan. *Después* que los medios los han producido, en cambio, estos hechos tienen todo tipo de efectos: un gobierno toma tales o cuales decisiones; otro reacciona de tal o cual manera; ambos, por supuesto, utilizarán los medios para que sus actos se conviertan a su vez en acontecimientos sociales. *Después* que los medios los han producido, los acontecimientos sociales empiezan a tener múltiples existencias, fuera de los medios: se los retoma al infinito en la palabra de los actores sociales, palabra que no es “mediática”. Es por eso que dicha realidad es *nuestra* realidad, vale decir, intersubjetiva (p. IV-V).

Finalmente debe destacarse que producto tanto de la vigencia del pensamiento moderno como de un importante desarrollo posmoderno, los análisis de eventos, tanto *en producción como en reconocimiento* eran principalmente antropocéntricos, enfoque que se debía a cómo

5 Es muy interesante esta distinción porque muestra la importancia de la dimensión temporal por sobre la espacial y, también, las diferencias entre los marcos conceptuales de Eliseo Verón, por un lado, y de Katz y Dayan, por otro. Así, por ejemplo, los “efectos internos” se producen sobre los organizadores, los protagonistas y los periodistas, pero también sobre los espectadores, que se encuentran en sus hogares. Eliseo Verón seguramente no hubiera estado de acuerdo con la decisión de poner juntos en “efectos internos” a la institución y a los espectadores, más allá de que el concepto ceremonia sea el justificativo en el que se apoyan y de que están pensando en otra temporalidad porque para Verón la diferencia producción/reconocimiento es tan categórica que impide esa disposición conceptual. Volveremos sobre esta cuestión al final.

conceptualizaban a la semiosis (red en la que nos encontramos inscriptos) y a los actores/enunciadores que participaban en los acontecimientos. Distintos antropocentrismos (Schaeffer, 2007)⁶ intervenían en los marcos conceptuales vigentes e hicieron que el análisis no se ocupara de otros factores (actores humanos y no humanos en el sentido de Bruno Latour, (2008 [2005])). Así, por ejemplo, Umberto Eco puso en juego un constructivismo textualista apoyado en el poder del lenguaje. Eliseo Verón, en toda esta época, en la que se propuso a través del concepto socio-semiótica articular semiótica y sociología, confió en la trascendencia de lo social.⁷ Y Katz y Dayan ([1995] 1992), por su parte, expresan que se basaron “en la antropología de la ceremonia, la sociología de la integración nacional y la estética de la televisión” (p. 10). Es decir que pusieron en juego antropocentrismos basados en la trascendencia de la cultura como sistema simbólico, por un lado; y de lo social, por otro.

Ahora bien, todo este escenario ha cambiado en estas últimas dos décadas porque en estas áreas se han producido radicales transfor-

6 Según Jean Marie Schaeffer (2007) tres antropocentrismos dominaron en la modernidad y habilitaron una reflexión que separó al ser humano de su dimensión biológica: el filosófico (basado en el *cogito ergo sum* cartesiano); el sociológico (que pregona una trascendencia basada en su vida social) y el cultural (predominio de la cultura como sistema simbólico).

7 Distinguimos hace algunos años (Carlón, 2004 [2002]) el constructivismo de Umberto Eco (1995 [1968]; 1994 [1983]) del de Eliseo Verón (Verón (1983 [1981])). Como los muestra su análisis del casamiento del príncipe Carlos con Lady Diana, muy distinto del que veinte años antes había realizado de la boda entre el Príncipe Rainiero y Grace Kelly, Eco sostiene a partir de la noción de “puesta en escena”, que “en la última década el directo ha sufrido cambios radicales respecto a la puesta en escena: desde las ceremonias papales hasta numerosos acontecimientos políticos o espectaculares, sabemos que tales acontecimientos no se hubieran concebido tal como lo fueron de no mediar la presencia de las cámaras de televisión. Nos hemos ido acercando cada vez más a una predisposición del acontecimiento natural para fines de la transmisión televisiva” (p. 215). El de Verón, por otro lado, antes que recaer en el nivel del lenguaje pone acento en el cambio de escala que habilita la mediatización: así los medios de comunicación masiva son quienes construyen la realidad “en tanto realidad en devenir, presente como experiencia colectiva para los actores sociales” (p. IV) y los “los hechos que componen esta realidad social no existen en tanto tales (en tanto hechos sociales) antes de que los medios los construyan”. Como se puede comprender mejor hoy que entonces ambos son insuficientes debido a su antropocentrismo (el de Eco porque nunca la institución tuvo semejante poder dado que la dimensión *viviente* atraviesa al lenguaje, a los actores, a la institución, a todo y por lo tanto el desarrollo de los acontecimientos sociales es, en parte, imprevisible, porque todo está “conectado”; el de Verón porque cree en la trascendencia sobre la dimensión viviente de lo social). En el caso de transmisiones como a las que estamos haciendo referencia como lo hemos demostrado en distintos trabajos (por ejemplo, en Carlón, 2008 y 2009), naturaleza, mediatización y sociedad se encuentran permanentemente en una profunda interacción.

maciones que han podido ser detectadas, entre otras razones, por la emergencia de otros paradigmas conceptuales. En el nivel mediático hemos pasado de *sociedades mediatizadas* a *hipermediatizadas*, es decir, estructuradas en distintos sistemas (redes sociales, medios masivos, *underground*) en las que no han desaparecido los “actores sociales” pero que ahora ven sus acciones afectadas por otras lógicas (por ejemplo, lo algoritmos).

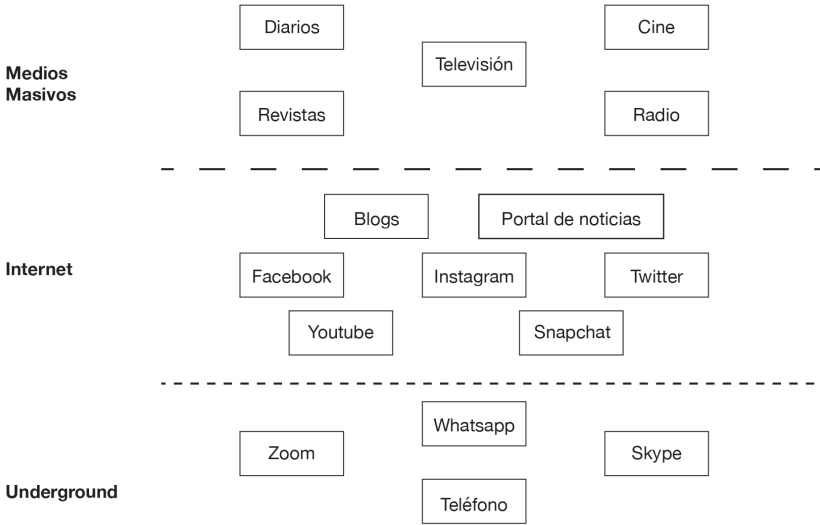


Gráfico 1, elaboración propia.

Y porque en el orden del sentido hemos pasado de un *reception turn* a un *circulation turn* enmarcado en una semiosis no antropocéntrica. Por razones expositivas no nos explayaremos teóricamente aquí en explicar estas transformaciones, pero el lector podrá constatarlas en el análisis que presentaremos a continuación. Antes, presentamos algunas modalidades hipermediáticas de circulación del sentido que hemos identificado en estos últimos años.⁸

⁸ Este gráfico es una actualización de algunos que hemos presentado anteriormente, que se han ido complejizando desde que incorporamos el *Underground* como un sistema debajo del de las redes sociales mediáticas. No es exhaustivo pero es suficientemente rico para ser un buen punto de partida para el análisis de la circulación contemporánea.

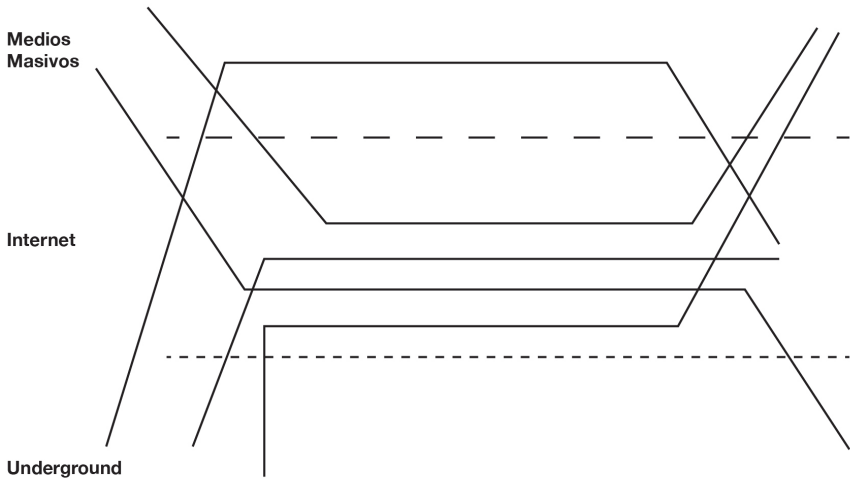


Gráfico 2, elaboración propia.

2. CUESTIONES METODOLÓGICAS: ACONTECIMIENTO, MEDIATIZACIÓN, CIRCULACIÓN

2.1. ¿QUÉ ACONTECIMIENTO?

Realizamos al inicio una descripción de algunas de las características principales del acontecimiento elegido, la apertura de las Sesiones Ordinarias del Congreso por parte del presidente. Alberto Fernández. Es tiempo de pasar de la enumeración de los rasgos a la definición de su estatuto, operación necesaria para que se comprenda el análisis que vamos a presentar.

Katz y Dayan ([1995] 1992) observan que Verón al estudiar la avería de la planta de energía atómica de *Three Mile Island* (1983 [1981]) analiza la retransmisión de un acontecimiento no planificado, que es “un gran acontecimiento como *noticia*”, pero que “no es uno de los grandes acontecimientos *ceremoniales* que nos ocupan” (p. 17). A ellos les interesa “el funeral de Kennedy (un gran acontecimiento ceremonial) y no el asesinato de Kennedy (un gran acontecimiento como noticia)” (p. 17). La diferenciación no es menor porque “los grandes acontecimientos de las noticias hablan de accidentes, de desgarros; los grandes aconte-

tecimientos ceremoniales celebran el orden y su restauración” (p. 17).⁹

¿Qué tipo de acontecimiento analizamos nosotros? Obviamente, uno ceremonial, como los que estudian Katz y Dayan. Pero que no parece pertenecer a ninguna de las grandes categorías o “géneros” que ellos distinguen, porque no es una competencia (difiere en el tipo de antagonismo), ni una conquista (en la que actúa el héroe contra las normas). No pertenece a ninguno de los tres géneros que diferencian Katz y Dayan, del único que tiene algo es de la coronación, porque es fijo, no ocasional. Pero es un ritual laico del sistema democrático (en el que el Poder Ejecutivo visita al Legislativo ante la presencia del Judicial) y no hay ninguna intervención divina.

Para dar cuenta del acontecimiento partimos de un examen sistémico de lo sucedido en los medios masivos, las redes sociales y en la Plaza del Congreso, lugar en el que se puso en juego una observación etnográfica a través de un relevamiento fotográfico y de diálogos con los asistentes. Y organizamos nuestro análisis a partir de ciertas dimensiones: la temporal, la espacial y los flujos del sentido centrípetos y centrífugos que se desencadenaron en el acontecimiento. Consideramos también el marco político y cultural de polarización.

2.2. ANÁLISIS TEMPORAL

Distinguimos al planificar la investigación a partir de los análisis de Katz y Dayan ([1995] 1992) y de Eliseo Verón (1987 [1981]), tres tiempos: *antes*, *durante* y *después*. Esta distinción era imprescindible no solo porque sabíamos que el discurso del presidente iba a tener una duración determinada sino porque era necesaria para realizar un primer ordenamiento del corpus a analizar (cuestión no menor).

Pero sabíamos también que en el nivel temporal esa diferenciación no iba a resolver todos los problemas y que, de hecho, íbamos a enfrentar un desafío específico, porque intuíamos que debido a las transformaciones que caracterizan a una sociedad hipermediatizada se iban a producir en las tres instancias “estallidos” múltiples y simultáneos de flujos de circulación de sentido. Nos referimos a flujos de tipo *vertical-horizontal* que iban circular en el antes, el durante y el después entre los distintos sistemas mediáticos en todas las direcciones: “*hacia abajo*” [*top down*], “*hacia arriba*” [*bottom up*] y de modo *horizontal*. No solo eso: también esperábamos que distintos flujos de circulación del sentido saltaran hipermediáticamente, es decir, de sistema a sistema, desde el *antes* al *durante* o al *después*, tensionando fuertemente esas diferenciaciones. Partíamos de la hipótesis, por lo tanto, de que la distin-

9 El acto de Alberto Fernández es un híbrido porque es una celebración del orden democrático que continua, pero que promete a la vez la llegada de lo nuevo.

ción nítida entre esos tres momentos se iba tensionar, pero queríamos probar hasta qué punto podíamos, aun en semejante situación, realizar dos grandes operaciones. Por un lado, identificar a los grandes flujos de circulación de sentido que producen “saltos” hipermediáticos que caracterizan a los acontecimientos contemporáneos. Por otro lado, obtener resultados que nos habilitaran a enunciar hipótesis comparativas acerca de en qué difieren el *antes*, el *durante* y el *después* de los acontecimientos contemporáneos respecto a los acontecimientos posmodernos.

2.3. ANÁLISIS ESPACIAL

También realizamos un análisis espacial. En principio distinguimos cuatro espacios en los cuales ubicamos a los principales actores/enunciadores: los sets de televisión, el recinto del Congreso (a través de la mediatización), la Plaza del Congreso (frente al Parlamento) y el conjunto de la mediatización (que actúa como articulador de los distintos espacios: redes sociales, *blogs*, etc.). La distinción de estos espacios nos permitió determinar flujos del sentido *centrífguos* (desde el acontecimiento audiovisual hacia los sistemas mediáticos y a los actores sociales presentes en la Plaza) y *centrípetos* (desde los sistemas mediáticos hacia el acontecimiento), que forman parte de lo que consideramos un análisis *transversal*: desde “adentro hacia afuera” y desde “afuera hacia adentro”. En este nivel nos interesaba determinar, además de lo que sucedía con el discurso del presidente y de lo que se publicaba desde otras cuentas (por ejemplo, humorísticas),¹⁰ qué acontecía con lo que publicaban los que estaban presentes en la Plaza, que se enmarcaban con su presencia y distintivos, en distintos colectivos (por ejemplo, diferentes agrupaciones políticas o sociales, etc.). Es decir, estudiar qué tipo de flujos de sentido se generaron y con qué *hashtags* se publicaron. Y nos interesaba estudiar, también, los flujos de sentido publicados desde otros espacios (por ejemplo, los de quienes publicaban desde sus hogares: sentidos que se enmarcan frecuentemente en colectivos sociales a veces con algo tan simple como un distintivo que se deja ver: un pañuelo verde, un escudo partidario). Es decir, nos interesaban las corrientes (y contracorrientes) de sentido que circulan cuando se genera en un acontecimiento de este tipo.

Este análisis difiere del estudio que realizó Verón que se concentró en los discursos de los medios masivos. Y del que efectuaron Dayan y Katz, quienes en los efectos internos incluyeron juntos a los actores del acontecimiento (organizadores y protagonistas) a los es-

10 El análisis fue realizado por los miembros del equipo. La referencia se incluye en la bibliografía: Damián Fraticelli, Cristian Gómez Blanco y Bernardo Saldaña (2020).

pectadores, debido a que según su argumentación *participan en el mismo tiempo de la ceremonia, el durante*). Como veremos en la situación contemporánea, incluso los espectadores y participantes enmarcados en el *durante* deben ser claramente diferenciados. No solo porque para nosotros el hiato temporal es clave para diferenciar producción/reconocimiento, sino porque los espectadores actuales difieren demasiado de los posmodernos dado que generan, a través de lógicas específicas y de su uso de la mediatización, flujos múltiples y diversos de circulación del sentido que tensionan los tres tiempos en que se conceptualizaban los acontecimientos de la posmodernidad.

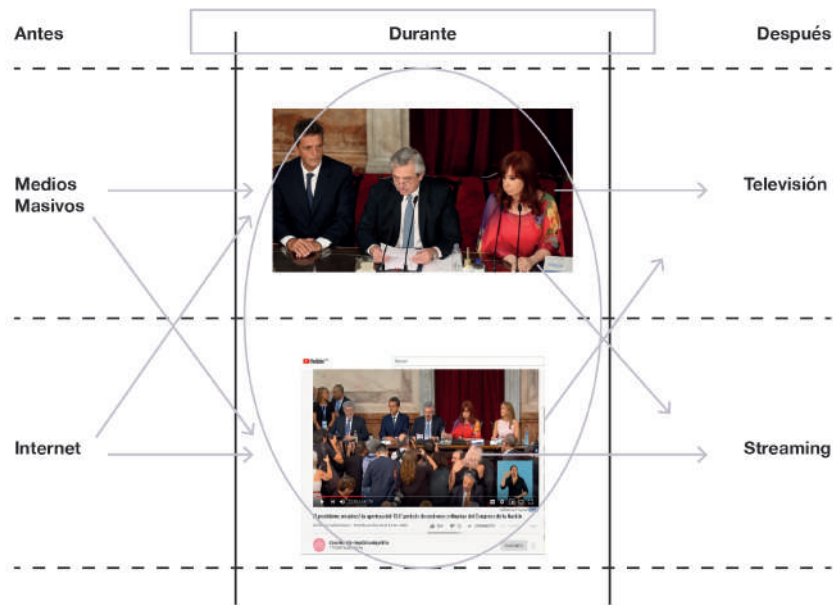


Gráfico 3. Flujos: desde el acontecimiento hacia los medios y desde los medios hacia el acontecimiento (elaboración propia).

2.4. MARCO POLÍTICO Y CULTURAL: LAS POLARIZACIONES DE LA SOCIEDAD ARGENTINA

En la medida en que el acontecimiento tenía además de un carácter institucional un fuerte componente político, el análisis que realizamos partió del reconocimiento de una polarización ideológica vigente en la sociedad argentina que se manifestó claramente en la elección presidencial realizada en octubre de 2019. En esa elección, el Frente de Todos, cuya lista fue encabezada por Alberto Fernández como candidato

a presidente y Cristina Fernández de Kirchner (quien antes fue dos veces presidenta) como candidata a vice, triunfó frente a la de Juntos por el Cambio, que presentó como candidato al entonces presidente, Mauricio Macri. Pero también partió del reconocimiento de otra polarización, la de los valores culturales, que en el acontecimiento se expresó respecto a un tema que, como a otras sociedades, divide a la Argentina, que es el del aborto. La polémica en torno al aborto venía desde hacía años dado que proyectos a favor habían sido rechazados muchas veces en el ámbito parlamentario. Pero en esta oportunidad la situación era singular dado que el año anterior al acontecimiento analizado uno de esos proyectos había logrado ser aprobado por la Cámara Baja (Diputados) y había estado a punto de ser consagrado por la Cámara Alta (Senado). Esta situación había dejado en claro que existía la posibilidad de que una ley a favor del aborto finalmente fuera aprobada. Le brindamos tanta importancia a esta cuestión porque es estructurante e hicimos bien porque, como veremos enseguida, terminó ocupando un lugar crucial en el desarrollo del acontecimiento estudiado en 2020 dado que el presidente finalmente anunció durante el transcurso de su discurso una importante decisión: que iba a enviar un proyecto a favor de la sanción de la Ley de “Aborto” (acción que realizó y permitió que la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo finalmente fuera aprobada a fines de ese mismo año).

3. ALGUNOS RESULTADOS

3.1. ANTES: LA PRE-CONSTRUCCIÓN DEL EVENTO

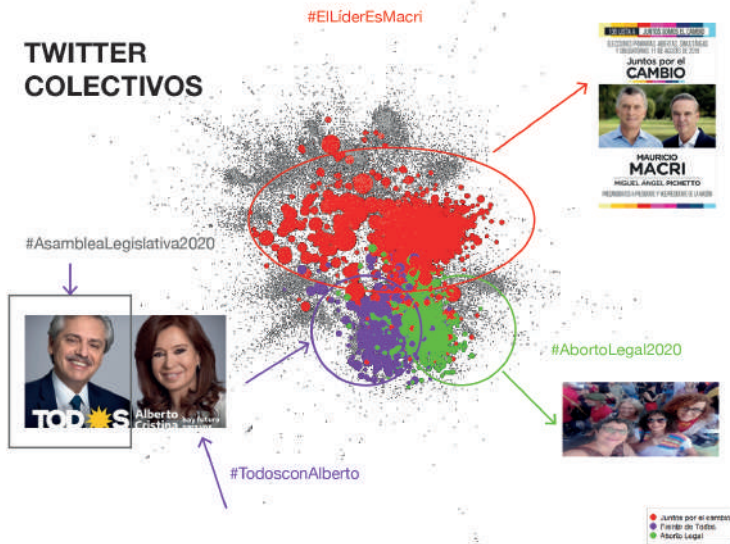
LA HIPERMEDIATIZACIÓN

Nuestro análisis identificó semanas antes del acontecimiento actividad en distintos sistemas mediáticos con referencia a la intervención que iba a realizar el presidente. Por un lado, profesionales de los medios de comunicación masiva en sus versiones digitales comenzaron a publicar notas que intentaban adelantar aquello que el presidente iba a expresar.¹¹ Así se especuló y se informó que se iba a referir a la situación económica, a jubilaciones y al aborto. Por otro lado, se establecieron *hashtags* en las redes Twitter e Instagram.¹²

11 Analizaron medios de prensa de comunicación masiva Noe Manso y Verónica Ordóñez.

12 El análisis fue realizado por David Taraborelli, Juan Pablo Sokil y Verónica Ordóñez (2020) y participó también Andrea Sol Cialdella, en particular en la detección de *hashtags* y palabras clave.

Dimensión política: tres *hashtags* concentraron nuestra atención. Dos que apoyaron al presidente, pero tuvieron como origen actores/enunciadores distintos, fueron puestos a circular días antes del evento en las redes sociales mediáticas. Uno de ellos, #TodosConAlberto, fue generado por La Campora, espacio polıtico comandado por Maximo Kirchner, hijo de Cristina Fernandez de Kirchner. El otro, #AsambleaLegislativa2020, fue establecido por las cuentas oficiales de la Casa de Gobierno (en Instagram, Twitter y YouTube).¹³ Si bien ambos *hashtags* expresan a grupos que participan del mismo espacio polıtico, el Frente de Todos, consideramos en el diseno de la investigacin que la diferencia entre uno y otro poda ser significativa debido a que el presidente Alberto Fernandez asumio como representante de la unidad de la coalicin polıtica pero su liderazgo era aun limitado y el poder del espacio liderado por Cristina Fernandez de Kirchner era aun muy importante (es claro que a la luz del desarrollo de los acontecimientos esta decisin fue muy acertada dado que luego la coalicin se fracturo). En este contexto un *hashtag* que expreso claramente al otro polo, el de Juntos por el Cambio, fue #ElLiderEsMacri. Este cuadro realizado por David Taraborelli, muestra a los colectivos en *Twitter*:



Grafico 4, elaboracin propia.

Dimensin cultural: en relacin al aborto hubo una polarizacin principalmente entre dos *hashtags*, #AbortoLegal y #AbortoEsGrieta (“grieta”

13 Esta investigacin fue realizada por Roco Rovner.

significa en la política argentina división, polarización). Como veremos más adelante, esta cuestión fue relevante para nuestro análisis no solo por la importancia del tema sino porque detectamos un comportamiento singular de uno de estos *hashtags*, el llamado #AbortoLegal.

LA PLAZA

Como adelantamos se realizó un relevamiento en la Plaza del Congreso a través de diálogos con los asistentes y de un registro fotográfico que permitió obtener dos resultados muy importantes: uno acerca de la mediatización, y otro sobre la disposición de los principales actores/enunciadores.¹⁴ Así detectamos, por un lado, una “puesta en escena” mediática, debido a que se ubicaron pantallas gigantes que retransmitieron el evento. Y, por otro, el posicionamiento de los principales colectivos de actores individuales que ocuparon el lugar.

La mediatización: varias “pantallas gigantes” que retransmitieron en la Plaza lo que sucedía en el interior del edificio realizaron un primer ordenamiento del espacio público. Se debió a que los colectivos sociales se ubicaron frente a las distintas pantallas para poder ver y escuchar lo que sucedía en el interior del recinto.

Los actores/enunciadores sociales: la observación permitió determinar el lugar en que se ubicaron algunos de los principales colectivos que estuvieron en la Plaza debido a que concurrieron a ella con banderas y carteles identificatorios (muchos también pudieron identificarse por sus ropas). La siguiente figura sintetiza este relevamiento:

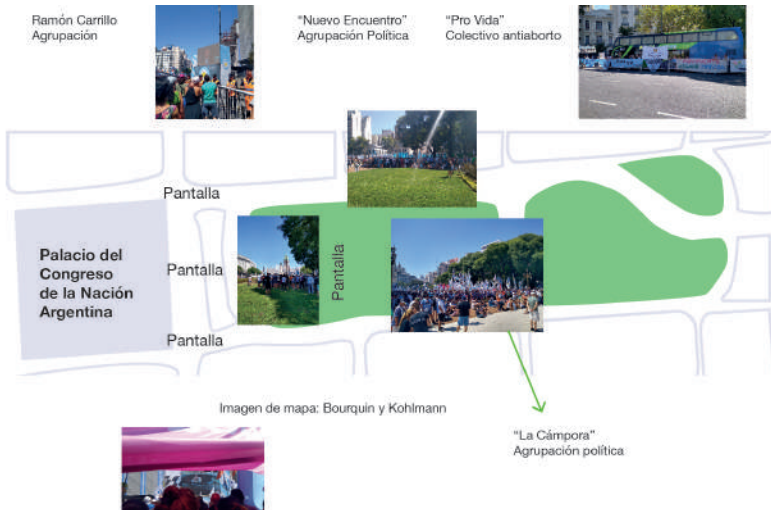


Gráfico 5, elaboración propia.

14 El relevamiento fue realizado por Josefina de Mattei.

Lo que se observa en el gráfico es: a) cuatro pantallas, tres ubicadas frente al edificio y una en el centro de la Plaza, b) tres importantes colectivos sociales: dos de carácter político (La Cámpora y Nuevo Encuentro) y uno opuesto al aborto (la organización Pro-vida). La Cámpora es muy importante porque, como señalamos, es una agrupación conducida por Máximo Kirchner, hijo de la vicepresidenta. Su cercanía espacial con la agrupación Nuevo Encuentro se debe a que, si bien son dos agrupaciones distintas, pertenecen al mismo espacio político. En cuanto a la agrupación Pro-vida, que milita en contra del aborto, es muy interesante observar que se ubicó en la parte de atrás de la Plaza, lejos de las otras dos que, en cambio, apoyan esa causa.

3.2. DURANTE EL EVENTO: CIRCULACIÓN HIPERMEDIÁTICA Y CONTRACORRIENTES DE SENTIDO

El análisis demostró que una multiplicidad de flujos se desencadenó de manera *centrípeta* y *centrífuga* durante el discurso presidencial. Nos detenemos en este texto en dos, uno “ascendente” (hacia arriba) y otro “descendente” (hacia abajo) y en una contracorriente de sentido en particular.

Circulación ascendente y centrífuga: días antes del acontecimiento, cuentas de la Casa Rosada, que es la casa de gobierno, habían instalado el #AsambleaLegislativa2020. Este *hashtag* ascendió de las redes a los medios masivos, en particular al canal oficial de la televisión argentina, Televisión Pública, debido a que, como señalaron los periodistas en la transmisión antes que instalar uno nuevo, se sumaron a ese *hashtag* (también compartieron #AbortoLegal2020). De ese modo, al no generar su propio *hashtag*, la circulación hipermediática se instaló en los medios vinculados al presidente Alberto Fernández. Pese a ello #AsambleaLegislativa2020 no llegó a ser el que congregó la mayor cantidad de producción de contenidos, lugar que ocupó #TodosConAlberto, que fue compartido por La Cámpora.

Circulación descendente, luego centrípeta ascendente: durante su discurso, el presidente Fernández pronunció una frase que tuvo rápida y expandida circulación, que aún se recuerda: “Somos un gobierno de científicos, no de CEOs”. Enseguida la expresión “descendió” de la televisión a las redes sociales y se expandió horizontalmente en las redes dado que fue *trending topic* en Twitter. Además, la frase del presidente generó rápidas contracorrientes o giros de circulación del sentido. Una de ellas fue un meme publicado por el internauta *fake* Dr. Víctor Tutú, que compartió una foto de sindicalistas invitados al recinto, tomada de la transmisión, con el texto: “Somos un gobierno de científicos, no de CEOs, pero sí de REOs”. Como es histórico, la dimensión satírica y humorística vino a deconstruir, desde distintos

ángulos, el acontecimiento social (el ejemplo que brindamos surgió de cierta oposición política).



Foto: Twitter

3.3. DESPUÉS DEL EVENTO

Como sucede siempre después de eventos de semejante magnitud social, la actividad circulatoria no cesó cuando terminó el acontecimiento. Destacamos solo algunos fenómenos ocurridos en los *hashtags* que en el marco de este trabajo nos interesa especialmente destacar.

Dimensión política: en la preconstrucción del evento habían tomado la delantera los *hashtags* a favor del Frente de Todos (#Todos-ConAlberto y #AsambleaLegislativa2020), pero durante el encuentro y después creció la producción de contenidos generada por *hashtags* vinculados a Juntos por el Cambio.

Dimensión cultural: algo semejante sucedió en este polo, en el que durante el discurso y después creció de manera muy significativa el *hashtag* #AbortoLegal. Realizaremos un análisis del tardío crecimiento de este *hashtag* más adelante, luego de detenernos en lo sucedido con la mediatización en la Plaza a través de las redes sociales mediáticas.

3.4. ACTORES/ENUNCIADORES Y SISTEMAS MEDIÁTICOS EN UN DÍA PERONISTA

Es posible dar un paso más en el análisis si se articulan los resultados de la observación etnográfica en la Plaza del Congreso con los de lo acontecido en los distintos sistemas mediáticos.

Antes del evento habíamos distinguido cuatro grandes espacios: a) el del recinto donde habló el presidente; b) la Plaza del Congreso donde se manifestaron los grupos sociales; c) los estudios de televisión desde los cuales intervinieron antes y después periodistas, sindicalistas, analistas políticos, etc. y d) el sistema de redes sociales mediáticas en el que intervinieron desde distintos espacios (la Plaza, el Congreso, la televisión, etc.) todos los que disponen de un teléfono conectado a internet (es decir, la mayoría de los actores institucionales, de las agrupaciones políticas, de los políticos, los periodistas, los comentaristas *amateurs*, los militantes individuales, los humoristas, los *fakes*, etc.). Para los que estaban en la Plaza fue “un día peronista”: expresión popular que se refiere a un hermoso día de sol.¹⁵

No es posible comentar todos los resultados alcanzados. Como en esta investigación nos interesa especialmente atender a las novedades que caracterizan a las construcciones contemporáneas de los acontecimientos, nos detendremos en ciertos aspectos en particular. Vinculamos el análisis de colectivos en redes sociales como Twitter e Instagram con los que se hicieron presentes en la Plaza y obtuvimos ciertas conclusiones:

Dimensión política: hubo un domino espacial de la Plaza por parte de los colectivos adherentes al Frente de Todos en apoyo al presidente, quienes utilizaron principalmente dos *hashtags*: #AsambleaLegislativa2020 y #TodosConAlberto. Como ilustramos anteriormente estos grupos se ubicaron adelante, frente al edificio y a las primeras pantallas gigantes, y en el centro de la Plaza, detrás de otra pantalla (aquí estaban muy cerca entre sí La Cámpora y Nuevo Encuentro). Ahora bien, lo interesante del análisis de Twitter e Instagram es que nos permitió ir mucho más allá de la determinación de la ubicación física de estas dos agrupaciones. Porque con esos mismos *hashtags* compartieron contenidos actores/enunciadores que se encontraban ausentes de la Plaza (algunos políticos e invitados desde el interior del recinto, por ejemplo) y otros que se encontraban en distintos lugares de la Ciudad de Buenos Aires y del país. Del mismo modo pudimos observar en ese corpus que hubo actores/enunciadores que estaban ausentes de la Plaza que compartieron los *hashtags* de Juntos por el Cambio.

15 Desde un punto de vista no antropoc trico la condición climática forma parte, por supuesto, del acontecimiento: no es lo mismo manifestarse un día soleado que, como lo hicieron los militantes que aguardaban la promulgación de la Ley de Matrimonio Igualitario en 2011 hacerlo de noche en la plaza con 2,5 grados centígrados (Carlón, 2012). En el frío, el “aguante” adquirió un tono  pico. En cambio, la condición climática favorable de un día templado de la cual dieron cuenta los discursos audiovisuales lo convirtió en un *actor amable*, que contribuyó al clima festivo de la ceremonia: fue, según la tradición, un día “peronista”.

Dimensión cultural: ya señalamos que el colectivo Pro-vida se encontraba en la parte de atrás de la Plaza, lejos de las agrupaciones del Frente de Todos y que compartió contenidos principalmente a través del *hashtag* #AbortoEsGrieta. Ahora, siguiendo con el análisis, podemos observar algo muy interesante, que es lo sucedido con el #AbortoLegal y los actores/enunciadores que lo utilizaron. Como evidenció el análisis etnográfico en la Plaza, sorprendentemente había poco/as adherentes a esta causa presentes físicamente en el lugar. Decimos sorprendentemente porque los colectivos identitarios que apoyaron durante años anteriores a #NiUnaMenos y a la Ley del aborto habían demostrado ser muy activos y con alta capacidad de movilización, y porque algunos medios habían adelantado que el presidente se iba a referir a este tema. Sin embargo, este hecho no impidió el apoyo al discurso del presidente, que llegó desde las redes sociales mediáticas con imágenes que mostraban a adherentes que postearon sin estar presentes en la Plaza. En un caso, por ejemplo, una joven posteo su foto tomando mate, y en el mate se ve el pañuelo verde que identifica a la causa feminista. En otro, se posteo una foto que muestra un momento de la transmisión televisiva, aquel en el que muchos diputados y diputadas que se identifican con un pañuelo verde aparecen en pantalla aplaudiendo al presidente, quien acaba de anunciar que va a enviar el proyecto de Ley. Cuantitativamente, además, se comprobó que el *hashtag* #AbortoLegal creció en cantidad de contenidos publicados durante la transmisión del evento.

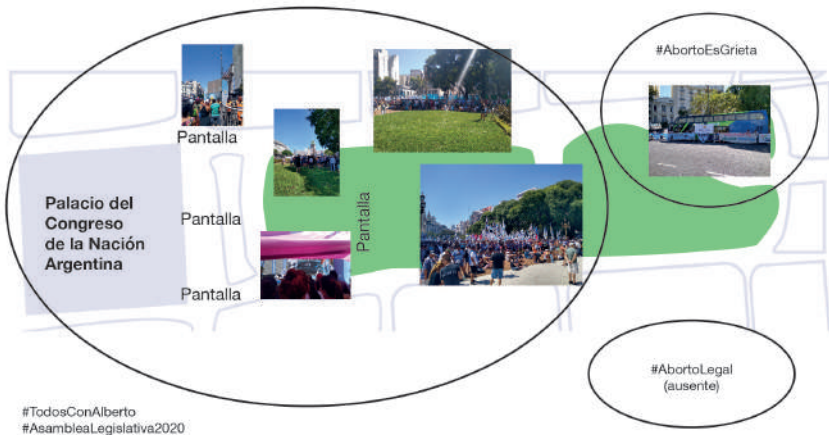


Gráfico 6, elaboración propia.

4. ACONTECIMIENTOS MEDIATIZADOS Y CRISIS DEL TIEMPO

Como expresa Eliseo Verón (1987 [1981]) en su análisis del accidente en la central nuclear de Three Mile Island, los medios de comunicación masiva construían en la posmodernidad la realidad “en tanto realidad en devenir, *presente* como experiencia colectiva para los actores sociales” (p. IV). Puede complementarse esta observación con la realizada desde la perspectiva nórdica por Stig Hjarvard (2014 [2013]), quien sostiene que “brindan un espacio público común para la sociedad como un todo”. En este marco el análisis que acabamos de presentar muestra en múltiples niveles el pasaje de la era posmoderna a la contemporánea.

Concentrémonos solo en una cuestión, la “programación de la vida social”, que estuvo en el centro de los debates sobre el “fin” de los medios masivos (Carlón y Scolari, 2009), que es uno de los principales portales para comprender el pasaje de la posmodernidad a la contemporaneidad. Lo que ese “fin” quiere decir es, ante todo, que las todopoderosas instituciones corporativas ya no programan como antes, a gran escala, el tiempo, el espacio y la experiencia social. A nivel de los acontecimientos es posible que sigan construyendo “la realidad”, pero esas construcciones ya no son la únicas, y tampoco son tan dominantes ni tan significativas, porque el conjunto de la mediatización, los flujos generados por los portales de transmisión por *streaming* y el uso que los históricos actores/enunciadores contemporáneos hacen de los nuevos sistemas mediáticos han transformado radicalmente ese escenario. Lo cual no quiere decir que ya no exista más programación alguna de la vida social porque, por ejemplo, *la expansión de las notificaciones, que establecen vínculos en forma automatizada* (informando a los seguidores nuevas publicaciones, a los que están conectados entre sí, etc.), hacen que nos encontremos en un escenario en el que han emergido *nuevos modos de construcción de colectivos gracias a los cuales los históricos actores/enunciadores sociales y los algoritmos entrelazados operan generando múltiples flujos de producción de sentido que transforman la circulación*. Es decir que han cambiado las experiencias del tiempo y del espacio, y han emergido nuevas lógicas mediáticas, de construcción de colectivos y acontecimientos. Veámoslo con cierto detalle.

Hemos visto que, tanto según Dayan y Katz como Eliseo Verón, en la era en la que lo central de los acontecimientos compartidos pasaba por las transmisiones televisivas en directo, el *antes (pasado)*, *durante (presente)* y el *después (futuro)* se distinguían nítidamente entre sí. Y que esta clara distinción se articulaba con otra, acerca de las lógicas participativas de los actores/enunciadores en cada etapa. El antes era el tiempo de la espera, el *durante* el momento en el que

acontecimiento pasaba a existir (en términos de Dayan y Katz, 1995 [1992]), “el de la retransmisión de la historia”) y el *después* aquel en el que la disputa por la significación de lo acontecido se desataba en otro orden de realidad (“los hechos que componen esta realidad social no existen en tanto tales (en tanto hechos sociales) *antes* de que los medios los construyan”, dice Verón, 1987 [1981]).

Todo esto ha cambiado en nuestra contemporaneidad porque el *antes* (pasado) ya no es el tiempo de espera en los espacios públicos, previo a la existencia, sino el de la *preconstrucción activa del sentido del acontecimiento*. Esta preconstrucción implica una participación gracias a la mediatización de otros actores/enunciadores que en los acontecimientos modernos y posmodernos eran espectadores y tenían baja intervención en los espacios públicos. Ahora esos actores/enunciadores se encuentran ya involucrados debatiendo en el escenario polarizado, ejerciendo múltiples acciones (construyendo colectivos para movilizar, tratando de condicionar la presencia de los demás, de tomar la delantera incluso ante los que comparten su mismo espacio político, etc.).

En esta reconfiguración el *durante* (presente) no puede definirse como el *tiempo de una representación*, porque ese término es profundamente insuficiente. Es mucho más aquel en el que un conjunto de flujos de sentido simultáneos, algunos nacidos antes, como el #AsambleaLegislativa2020, circulan desde “abajo” hacia “arriba”, y otros, como #CEOs, lo hacen desde “arriba” hacia “abajo”, y en simultaneidad. Y en el que los colectivos de actores individuales y los individuos, antes “testigos mediáticos” del acontecimiento, intervienen *plenamente* como *actores presenciales, intersubjetivos, constructores de colectivos y productores claves de la circulación*. Así fue como, por ejemplo, la contracorriente humorística *no surgió después*, como hubiera acontecido en la era de los medios masivos, sino que lo hizo en *tiempo presente*.

Aunque en la era contemporánea el *después* sigue siendo el momento del debate, ya no es el momento esperado, principal, y mucho menos una instancia clausurante. Es solo otro momento de las guerrillas semióticas por la circulación del sentido que deberá dar sus disputas con los nuevos acontecimientos que toman por asalto, a cada instante, la agenda social. El después no instauro tampoco el momento en el que el acontecimiento deja de ser mediático y pasa a ser parte de nuestra realidad intersubjetiva, porque el evento es profundamente mediático e intersubjetivo antes, durante y después.

La constatación de este conjunto de transformaciones espacio-temporales nos permite sostener el pasaje de lo posmoderno a lo contemporáneo. Pero quizá no nos explica suficientemente en qué ra-

dica la transformación. En este nivel un esfuerzo que podemos realizar es intentar profundizar el análisis de cómo esas las lógicas han cambiado en el marco de la emergencia del presentismo y de la crisis del tiempo que caracteriza a nuestra época.

Según François Hartog (2007 [2003]), que se apoya en Reinhart Koselleck (1997),¹⁶ la categoría “régimen de historicidad”

intenta brindar una herramienta heurística, que contribuya a aprehender mejor no el tiempo, ni todos los tiempos, ni todo el tiempo, sino, principalmente, momentos de crisis del tiempo, aquí y allá, justo cuando las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias (p. 38).

Y nuestra experiencia del tiempo, motor de la crisis que actualmente estamos viviendo, se desencadena por el *presentismo*, que emergió con fuerza en los años ochenta y brindó una configuración en la que “el engendramiento del tiempo histórico pareciera suspendido”.¹⁷ Al margen de su aporte específico, no parece exagerado vincular ese diagnóstico con otros que se han realizado sobre la posmodernidad, momento en el que se produce una crisis de la historia y de la modernidad, es decir, de la creencia en una temporalidad teleológica, lineal, dominada por la idea de futuro.

Pero a la luz de los desarrollos actuales estos análisis parecen insuficientes, dado que es necesario también establecer su vínculo con la historia reciente de la mediatización, meta-proceso (Krotz, 2022), que es un desencadenante insoslayable de la transformación actual.

Una lectura que puede hacerse en este nivel es que la lógica del *después*, que era el momento del espectador, de su actividad, parece haberse extendido, gracias a la nueva mediatización, al *antes* y al *durante*. Por eso pre-construyen, por eso generan en el durante contracor-

16 Según la lectura de Hartog (que es lo que aquí nos interesa, porque estamos concentrándonos en sus ideas de “régimen histórico” y “crisis del tiempo”), para Koselleck “el tiempo histórico lo produce la distancia que se crea entre el campo de la experiencia, por una parte, y el horizonte de la espera, por la otra: el tiempo histórico se engendra por la tensión entre ambos” (p. 39).

17 El párrafo completo dice lo siguiente: “el engendramiento del tiempo histórico pareciera suspendido. De allí, quizá, la experiencia contemporánea de un presente perpetuo, huidizo y casi inmóvil que intenta a pesar de todo producir por sí mismo su propio tiempo histórico. Todo sucede como si ya no hubiera más que presente, una especie de vasta extensión de agua agitada por un incesante chapoteo. ¿Cabe entonces hablar de ‘fin’ o ‘salida’ de los tiempos modernos, es decir, de esa estructura temporal particular o del régimen moderno de historicidad? Todavía es pronto para saberlo. Podemos hablar de crisis, por supuesto. Este momento y esta experiencia contemporánea del tiempo constituyen lo que yo designo con el nombre de presentismo” (p. 40).

rrientes. Dicho de otro modo: el *antes* (pasado) y el *durante* (presente) están ahora fuertemente afectados por la lógica del *después*. Porque el *después* de la era de los medios masivos era el verdadero tiempo de apropiación y procesamiento social del acontecimiento. Acciones que solo podían hacerse porque ese después era un *nuevo presente*, en el que los actores/enunciadores orgánicos se apropiaban de los discursos y ponían nuevos a circular. En realidad, podría decirse que la verdadera diferencia es que en la era de los medios masivos la circulación comenzaba cuando el evento concluía, cuando comenzaba el *después*. Y que hoy la circulación abarca como fenómeno dominante los tres tiempos del acontecimiento: *antes*, *durante* y *después*. Y sus relaciones entre sí.¹⁸

Así lo que el nuevo sistema mediático brindó a cada espectador, en lo que hace a los acontecimientos, fue la posibilidad de manifestarse en el *antes* y el *durante*. Y como sucede siempre, los actores/enunciadores, por sobre todo los políticos, aprendieron: pasaron de apropiarse después a pre-construir (antes) y a generar contracorrientes en tiempo presente (*durante*). Más que eso: aprendieron, incluso, lógicas que saltan hipermediáticamente de un tiempo a otro, que desbordan esa distinción.¹⁹

Para concluir, siempre provisoriamente, por supuesto, podemos decir que el presentismo que emerge con fuerza en plena posmodernidad no ha dejado de expandirse y de desencadenar nuevas relaciones con el pasado y el futuro. Pero que, también, se encuentra ahora en una compleja relación con los algoritmos, *que están llevando a otra escala la crisis del tiempo*, porque han venido a modificar en otro nivel la relación con el *pasado* (desde que permiten, por ejemplo, el procesamiento de increíbles cantidades de datos, como lo hicimos en esta investigación al estudiar Twitter e Instagram), el *presente* (merced, por ejemplo, a la acción casi “planificadora en tiempo real de la vida social” a través de las notificaciones a la que hicimos referencia) y el *futuro* (en base a su posibilidad de planificar operaciones múltiples, por ejemplo, publicaciones).²⁰ Así no parece difícil constatar que la contemporaneidad comienza a desplegarse de modo inimaginado, tensionando las categorías que, hasta ahora, hemos puesto en juego

18 Análisis que comprueba que vivimos un *circulation turn* (Diretoria de CISECO, 2017).

19 Algo de eso, obviamente, había anteriormente en momentos previos a grandes acontecimientos: se pegaban afiches en las calles, se repartían volantes, los militantes se comunicaban entre sí. Pero, otra vez, la nueva mediatización ha cambiado de escala ese escenario y hecho estallar nuevas formas de circulación.

20 Los ejemplos que brindamos son básicos y meramente ilustrativos, porque sabemos que las operaciones en el tiempo están siendo muchas más y más complejas.

para pensar las operaciones (sociales y automatizadas) que se podían desplegar en cada momento histórico. Porque cuesta pensar que a partir de ahora haya tiempos que funcionen dominados por regímenes históricos o categorías antropocéntricas como lo fueron el futuro para la modernidad, el pasado para la posmodernidad e incluso el presente para la contemporaneidad. Por lo tanto, quizá, lo que debemos preguntarnos e investigar es ¿qué son el pasado, el presente o el futuro en tiempos de la manipulación genética o de los algoritmos? Y tal vez debemos concluir que estamos asistiendo al momento en el que despliegue de fuerzas y teorías no antropocéntricas están reconfigurando la crisis del tiempo, tensionando de modo inesperado no solo las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro sino, a la vez, los significados múltiples que, de acuerdo a las operaciones que pone en juego cada actor, poseen esas categorías.

REFERENCIAS

- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (2008 [1967]). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Bolin, Göran y Ståhlberg Per (2023). *The management of meaning in turbulent times. Information Policy, Agency and Media in Ukraine*. MIT.
- Calvo, Ernesto (2015). *Anatomía política de Twitter en Argentina: tuiteando #Nisman*. Capital Intelectual.
- Carlón, Mario (2004 [2002]). Sobre las imágenes del atentado a las Torres Gemelas. En *Sobre lo televisivo: dispositivos, discursos y sujetos*. La Crujía.
- (2008). Maquinismo, naturaleza y sociedad en el discurso de las cámaras de informes climáticos y de control de tránsito por televisión. En *Cuadernos de información y comunicación*. Universidad Complutense.
- (2009). ¿Autopsia a la televisión? Dispositivo y lenguaje en el fin de una era. En Carlón, Mario y Scolari, Carlos A., *El fin de los medios masivos*. La Crujía.
- (2012). En el ojo de la convergencia. Los discursos de los usuarios de Facebook durante la transmisión televisiva de la Ley de Matrimonio Igualitario. En Carlón, Mario y Fausto Neto, Antônio (eds.), *Las políticas de los internautas. Nuevas formas de participación*. La Crujía.
- (2014). ¿Del arte contemporáneo a una era contemporánea? Efecto arte y nuevo valor del presente en la era de Internet. En Rovetto, Florencia y Reviglio, Maria Cecilia, *Estado actual de las investigaciones sobre mediatizaciones* (dirigido por Sandra Valdetaro;

- edición literaria a cargo de Mariángeles Camusso). Universidad Nacional de Rosario.
- (2020a). *Circulación del sentido y construcción de colectivos en una sociedad hipermediatizada*. NEU.
- (2020b). Individuals, collectives and polarization in the unstable situation caused by mediatization and the circulation of meaning. En Ferreira, Jairo, Fausto Neto, Antônio, Gomes, Pedro Gilberto, Braga, José Luiz, Rosa, Ana Paula (orgs.), *Mediatization, polarization and intolerance (between environments, media and circulation)*. <https://mediaticom.org/files/mediatization-polarization-and-intolerance.pdf>.
- Carlón, Mario y Scolari, Carlos A. (2009). *El fin de los medios masivos*. La Crujía.
- Dayan, Daniel y Katz, Elihu (1995 [1992]). *La historia en directo: La retransmisión televisiva de los acontecimientos*. Gustavo Gilli.
- Diretoria de CISECO (2017). *Circulation turn: produção e reconhecimento em tempos de novas condições de acesso*. En Castro, Paulo César (org.), *A circulação discursiva: entre produção e reconhecimento*. Edufal.
- Eco, Umberto (1994 [1983]). Tv: la transparencia perdida. En *La estrategia de la ilusión*. Lumen.
- (1995 [1968]). Apuntes sobre la televisión. En *Apocalípticos e integrados*. Lumen.
- Fausto Neto, Antônio (2000). Prólogo. Circulación contemporánea: trayectos, escenarios, horizontes. En *Circulación del sentido y construcción de colectivos en una sociedad hipermediatizada*. NEU. <http://www.neu.unsl.edu.ar/wp-content/uploads/2020/08/Circulacio%CC%81n-del-sentido.pdf>.
- Fratlicelli, Damián, Gómez Blanco, Cristian y Saldaña, Bernardo (2020). El humor hipermediático en la construcción del acontecimiento. *Anais de artigos. IV Seminario Internacional de Pesquisas em Mediatizacao e Processos sociais*, 11(4).
- Ferreira, Jairo (2017). As metamorfoses da circulação: dos fluxos às questões de reconhecimento. En Castro, Paulo César (org.), *A circulação discursiva: entre produção e reconhecimento*. Edufal.
- Hartog, François (2007 [2003]). Regímenes de historicidad. En *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana.
- Hjarvard, Stig (2014a). A perspectiva escandinava dos estudos da mediatização: entrevista com Stig Hjarvard. *Revista Fronteiras*, 16(3).
- (2014b [2013]). Introdução. Da mediação a mediatização / Mediatização: uma nova perspectiva teórica. En *A mediatização da cultu-*

- ra e da sociedade*. Editora Unisinos.
- Katz, Elihu y Liebes, Tamar (1997). Seis interpretaciones de la serie *Dallas*. En *En busca del público*. Gedisa.
- Krotz, Friedrich (2017). The meta-processes of “mediatization” as a conceptual frame. *Global, Media and Communication*, 3(3), 256-260.
- Luhmann, Niklas (2000 [1996]). *La realidad de los medios de masas*. Anthropos.
- Morley, David (1996). *Televisión, audiencias y estudios culturales*. Amorrortu.
- Schaeffer, Jean-Louis (2009 [2007]). *El fin de la excepción humana*. Fondo de Cultura Económica.
- Taraborrelli, David, Sokil, Juan Pablo y Ordóñez, Verónica (2020). Construcción de acontecimientos en Twitter: la apertura de sesiones ordinarias en Argentina en el 2020. *Anais de artigos. IV Seminário Internacional de Pesquisas em Midiatização e Processos sociais*, 1(4).
- Verón, Eliseo (1987 [1981]). Prefacio y A modo de conclusión. En *Construir el acontecimiento. Los medios de comunicación masiva y el acontecimiento en la central nuclear de Three Mile Island*. Gedisa.
- (2001 [1984]). El living y sus dobles. Arquitecturas de la pantalla chica. En *El cuerpo de las imágenes*. Norma.

EL PROTAGONISMO DATAFICADO DE LOS NO HUMANOS Y LA CIUDADANÍA DIGITAL

1. DEL FIN DEL MUNDO AL FIN DE UNA ESPECIE DE IDEA DEL MUNDO

La llegada del tercer milenio probablemente coincida, además de la amenaza de una posible extinción de futuras generaciones de nuestra especie por el cambio climático, también con el fin de nuestro mundo. No con el fin del mundo mismo, sino con el fin de nuestra idea del mundo, es decir, con el fin de la idea que la tradición filosófica occidental construyó sobre el mundo. El significado actual del fin del mundo, en este sentido, no coincidiría, como nos advierte la bibliografía científica, con el fin del planeta, sino con el fin de nuestra idea del mismo.

Es posible, por tanto, decir que en nuestro tiempo hemos perdido el mundo y asistimos impotentes a su fin. El mundo que se ha perdido es el mundo occidental, es decir, ese tipo particular de mundo creado por el hombre (animal político) que encuentra su origen en el pensamiento desarrollado en la antigua Grecia y en el contexto de las arquitecturas de la *polis*. Esa idea de mundo que inventó la palabra naturaleza (*physis*), indicándola como el paisaje circundante, separado de los humanos y alcanzable por ellos a través de la observación. El hombre creó el término técnica (*tekne*) que indica instrumentalidad y todas las herramientas separadas y utilizadas por los humanos. Esa misma idea del mundo que pensaba a la sociedad como una arquitectura compuesta exclusivamente por el conjunto de ciudadanos individuales, separados por los muros de la *polis* del resto del mundo.

Esta tradición, ahora próxima a su fin, atravesó los siglos hasta la era moderna, sufriendo innumerables transformaciones, pero manteniendo un lenguaje coherente, expresado a través de las mismas palabras, que componen significados, construyendo una arquitectura de sentido que forma el mundo que conocemos. Las palabras que sostienen la arquitectura del mundo occidental como sólidas columnas que forman nuestro mundo, el que acabamos de perder, son: naturaleza, tecnología, sociedad. Por tanto, el significado de la crisis de nuestra idea del mundo asume el significado de una doble crisis, epistémica y lingüística. Si bien, a lo largo de la historia de occidente, nuestra idea de naturaleza, tecnología y sociedad ha asumido diferentes formas, las tres palabras se han mantenido como el único horizonte de nuestro pensamiento, configurando nuestra *episteme*.

Narrar la complejidad a partir de la separación entre el mundo de los humanos, el mundo de la tecnología y el mundo de la naturaleza significó no solo construir una visión dialéctica y simplificada de las relaciones, sino también afirmar una autonomía humana mítica, situándola fuera de las dimensiones inorgánicas y ambientales.

La actual crisis del lenguaje en occidente tiene su origen, entre otros, en tres causas principales: la pandemia, el cambio climático y la llegada de las últimas generaciones de redes digitales. Estas tres transformaciones, lejos de constituir fenómenos separados, expresan, por un lado, el protagonismo de los no humanos y, por otro, el advenimiento de un tipo particular de conectividad entre las diversas entidades cuyas especificidades digitales expresan, además de sus interdependencias, sus cualidades transespecíficas y conectivas.

Aunque haya pasado tan poco tiempo, los paisajes de nuestra contemporaneidad parecen extraños y ya no familiares. En este contexto, donde todo parece sacarnos de nuestra zona de confort –virus, cambio climático, innovaciones tecnológicas repentinas–, es comprensible el deseo de encontrar respuestas y retomar el “hilo” a través de una narrativa basada en evidencias científicas capaces de guiarnos. Pero el afán de respuestas no siempre es un buen consejero. Quizás el destino de nuestra contemporaneidad no sea el de aterrizar en un suelo seguro y estable, sino el de aceptar la condición indeterminada que nos describe como partes de un mundo flotante en continua mutación, tal como lo narra el movimiento artístico, estético y filosófico Ukiyo, surgido en el Japón en la era Edo. En nuestra era emergente, tenemos la sensación de haber perdido terreno, pero esto, quizá, no es una gran pérdida. Porque es por eso que podremos adquirir nuevas alianzas y desarrollar nuevas oportunidades de adaptación. En nuestro tiempo, en lugar de buscar dónde aterrizar, tal vez deberíamos aprender a flotar.

2. EL PAPEL DE LOS NO HUMANOS

Al inicio del tercer milenio, nos enfrentamos a acontecimientos que parecen alterar definitivamente nuestra vida, imponiendo profundos cambios cuyas características desafían nuestra comprensión. Primero, la pandemia, que causó miles de muertes, cambió nuestro día a día y paralizó toda la economía mundial, generando miedo e inestabilidad en todas las poblaciones del planeta. Un virus, una pequeña entidad que vive en nuestros cuerpos, ha producido un tipo particular de transformación que se desarrolla desde el interior de nuestro organismo y que tiene efectos en las relaciones sociales, la economía, la política nacional y mundial, y en todos los ámbitos de nuestra realidad. Un actor invisible, no previsto ni contemplado en los manuales de sociología ni en los tratados de economía, pero extremadamente poderoso y activo, capaz de actuar, al mismo tiempo, a nivel económico, político y social.

Un segundo evento de profundas transformaciones es el cambio climático, es decir, el proceso de calentamiento global provocado por las emisiones de CO₂, el efecto invernadero y los diversos impactos derivados del modelo de suministro energético y de nuestros formatos económicos de producción y consumo. El aumento de la temperatura y sus consecuencias, como el derretimiento de las capas de hielo y el aumento del nivel del agua del mar, así como el advenimiento de fenómenos meteorológicos de gran magnitud, se han convertido en el horizonte de nuestro tiempo.

Finalmente, un tercer evento que parece caracterizar nuestra contemporaneidad es la repentina innovación tecnológica que no parece dejar de producir cambios y transformaciones en nuestras sociedades, en nuestros hábitos y en nuestras vidas. La evolución de las redes y la progresiva expansión de las formas de conectividad, que luego de que los humanos comenzaran a interconectar cosas (*Internet of thing*), datos (*big data*) y biodiversidad (sensores y SIG) determinaron el paso de formas de difusión y prácticas comunicativas instrumentales para interacciones en entornos automatizados. Si en el primero se narraban los procesos comunicativos como prácticas de transferencia de contenidos a través de medios y herramientas comunicativas, en el segundo las cualidades de las interacciones están más que centradas en el contenido de los humanos, convirtiéndose en el resultado de un habitar, producidos y no transmitidos, en parte, en simbiosis con software y algoritmos y, en parte, elaborados de forma autónoma por *big data* (Accoto, 2021). Las últimas generaciones de redes y entornos digitalizados de interacciones –plataformas, blockchains, infoecologías– nos dejan un tipo particular de automatismo, ya no técnico o mecánico, sino resultado del procesamiento de datos y reproducción

de secuencias. En este contexto, experimentamos las interacciones como entidades de diferente tipo (datos, algoritmos, software) que, en lugar de obedecer nuestras órdenes, nos ofrecen un diálogo y una relación capaces de brindarnos “ambientes” y un habitar particular (Di Felice, 2012).

El virus, el clima y las tecnologías digitales de punta expresan el advenimiento de un protagonismo de los no humanos que se nos presenta como una característica de nuestra contemporaneidad y que marca, probablemente, la llegada de un nuevo tipo de común en el que humanos y no humanos interactúan y dialogan entre sí.

La literatura sobre el protagonismo de lo no humano es de interés para diferentes áreas del conocimiento. En el campo filosófico, aparte de algunas expresiones del pensamiento medieval, como es el caso de los escritos de S. Bonaventura, solo en las últimas décadas encontramos algunos ejemplos de reflexión sobre el protagonismo de los no humanos. En primer lugar, la obra de Mario Perniola, quien en el texto *El sex appeal de lo inorgánico* (2014) describe el cambio que se está produciendo en el pensamiento filosófico

Habiendo agotado la gran tarea histórica de confrontar a Dios y al animal, que se remonta a occidente en la época de los antiguos griegos, ahora es la cosa la que reclama toda nuestra atención [...] Para los movimientos verticales, subiendo hacia lo divino o descendiendo en dirección al animal, se produce un movimiento horizontal hacia la cosa: no está ni arriba ni abajo de nosotros, sino a nuestro lado, a nuestro alrededor” (Perniola, 2014: 6).

En la misma dirección se encuentra la obra de Michel Serres, *El contrato natural* (1991), en la que el filósofo francés, criticando la concepción antropocéntrica de las relaciones sociales fundaba en la idea ilustrada de participación, defiende la extensión de las contractualidades a los animales, a las plantas y las diversas entidades que pueblan las biosferas. En su obra más reciente, la filósofa estadounidense Donna Haraway critica, una vez más, la excepcionalidad extrema de la especie humana y su hipotético poder absoluto sobre la naturaleza, enfatizando la dimensión transorgánica que une las distintas formas de existencia: “Sympoiesis es una simple palabra que significa que nada se crea por sí mismo, nada es realmente autopoietico o auto-organizativo [...] los terrícolas nunca están solos [...] Sympoiesis es la palabra más adecuada para sistemas complejos, dinámicos e históricos” (Haraway, 2019). La *sympoiesis* sería por lo tanto el principio que transfiere la condición de agente y protagonista a todas las formas vivas, ya sean líquenes, virus, plantas o animales.

En las últimas décadas, es posible encontrar algunos indicios que

hacen referencia al protagonismo de los no humanos incluso en las ciencias sociales, nacidos dentro del positivismo y herederos plenos del paradigma antropocéntrico que caracteriza a la epistemología occidental. La primera entre las demás es la teoría del actor-red propuesta por Bruno Latour, Michel Callon, John Law y otros. Describe una idea agregativa de lo social, inspirada en la obra de Gabriel Tarde, que es expresión de una amplia morfología agregativa capaz de incluir a los no humanos, considerándolos como miembros plenos de la sociedad: “¿Quién se agrega, quien habla, quien toma decisiones dentro de una ecología política? Ahora sabemos la respuesta, no es la naturaleza, ni los seres humanos, sino seres bien articulados, asociaciones de humanos y no humanos” (Latour, 2022).

Recientemente, algunos estudios pioneros han puesto de manifiesto el protagonismo del mundo vegetal, destacando la relevancia del universo de las plantas no solo por sus contribuciones al equilibrio climático y la transformación del dióxido de carbono en oxígeno, sino también por sus formas originales de inteligencia (Mancuso, 2017) y sus cualidades adaptativas (Coccia, 2017).

También en el mundo jurídico, la agenda del protagonismo de los no humanos encontró espacio propiciando el inicio de cambios cualitativos. En 2017, el Tribunal Superior de Uttarakhand (Nainital India) confirió el estatus legal de persona viva a los ríos Ganges y Yamuna, considerándolos como entidades con los mismos derechos que las poblaciones que viven entre sus orillas. En consecuencia, los diferentes afluentes y todo el ecosistema que se extiende desde las montañas hasta el mar también fueron declarados personas jurídicas/vivientes. En el mismo año, Nueva Zelanda aprobó una ley que reconoce el derecho legal a la vida del río Whanganui, el río navegable más largo del país. Caminos similares recorrieron las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia, reconociendo a la madre tierra y a la biodiversidad (Pachamama) el derecho legal a la vida y la prosperidad.

3. DE LAS COSAS A LAS POSICIONES: LA DATAFICACIÓN Y LA CRISIS DE LAS ONTOLOGÍAS

En todas estas importantes obras y aportes, producidos en diferentes áreas del conocimiento, el protagonismo de los no humanos y las formas de este nuevo tipo de social se presentan como arquitecturas concretas que componen una morfología de un hipercomplejo común, siempre material y físico, narrado como una complejidad en presencia.

El aporte que trae mi último libro, sintetizado por el oxímoron ciudadanía digital, es la idea de que este nuevo tipo de arquitectura,

este nuevo tipo de común, más que basarse en formas de agregación entre humanos y no humanos, conecta a través de redes digitales y de datos. Es decir, no solo son algoritmos, big data, actantes y entidades que intervienen y contribuyen a la realización de una acción emergente, hipercompleja y en red, sino que la propia morfología de lo común sucede a través de una interacción de datos, software, plataformas y redes digitales. En otras palabras, la idea de ciudadanía digital contribuye al debate internacional contemporáneo en el campo de las ciencias humanas y sociales, destacando la “naturaleza” digital (*a-nature*) y las especificidades informativas de estas nuevas ecologías, producidas por el proceso de dataficación (Mayer-Schönberger y Kukier, 2013) y, por lo tanto, por procesamientos de interacciones y de datos.

Si la digitalización se convirtió en un proceso de extensiones de redes conectadas entre sí, después de personas y computadoras (red social), cosas (internet de las cosas), biodiversidad (sensores) y territorios (sistemas de información geográfica), la dataficación, basada en la alteración de todo tipo de superficies en datos y su conexión automatizada, se presenta como un proceso de transfiguración del mundo. Empezamos a habitar un nuevo común hecho no solo de realidades físicas sino también de datos, un mundo de info-realidades, es decir, de materialidades, biodiversidad y superficies físicas y conectadas que se comunican e interactúan entre sí a través del proceso de digitalización y de dataficación. Nuestro común es un info-común, nuestras comunidades son info-comunidades, nuestro social se encuentra compuesto de redes transorgánicas. Nuestra ciudadanía, que como hemos visto se extiende a otros actores, no solo se tornó en algo diferente de lo que pensábamos, sino que es producto de un proceso de conexión de todas las cosas (*the Internet of everything*), de alteración de la realidad en datos y de su procesamiento automatizado.

La atribución de fecha y código binario a cualquier tipo de superficie propone la abolición de la existencia plena y autónoma de las cosas y la transformación simultánea de éstas en números de serie equivalentes. Lejos de ser un tipo de virtualización, es decir, la producción de una copia digital de la realidad material, la dataficación se presenta como una ruptura ontológica. Esta ruptura se fundamenta en la supremacía de la posición respecto de la cosa: “La posición permite que la cosa participe de su propia existencia sólo como potencial activador de la misma posición [...] se permite la autonomía. Las cosas se reducen al papel de simples activadores de posición” (Campagna, 2021).

Más allá del juicio moral, el paso de un mundo hecho de cosas y materia a un mundo de posiciones implica, además de alejarse de la idea de naturaleza entendida como creación y emanación de Dios como complejidad pura y autopoética, la asunción del paso de las

esencias y ontologías al acontecimiento y las posibilidades. Es decir, la dimensión física y material, al estar flanqueada por la informativa y dataficada, altera su condición original, aunque permanece idéntica en su forma. En otro contexto, describí este proceso a través de la metáfora de la transubstanciación utilizada en la teología católica para dar cuenta del proceso de transformación de la hostia y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo (Di Felice, 2017). De hecho, según la perspectiva de la doctrina católica, durante la oración eucarística y la imposición de manos realizadas por el sacerdote, el vino y la hostia alteran sus sustancias, transformándose realmente en el cuerpo y la sangre de Cristo, manteniendo, sin embargo, su forma original. El proceso de dataficación que hoy atañe a todos los aspectos de nuestra realidad, las ciudades, los virus, los bosques, el cuerpo, etc., se acerca a esta condición que se expresa a través de una profunda alteración sin un cambio externo, visiblemente perceptible. Probablemente, en nuestro tiempo, el cambio ya no sea solo en nuestra percepción o en nuestra idea sobre las cosas, sino en la forma de la realidad misma.

4. CIUDADANÍA DIGITAL

Los muros de la polis han caído. Al inicio de este tercer milenio nos encontramos ante una arquitectura de lo social sin precedentes, compuesta no solo por sujetos humanos y políticos, sino también por un conjunto de entidades actuantes e interactuantes. Los virus, los bosques, las emisiones, el clima, los algoritmos, el big data y el software se han convertido en agentes cada vez más poderosos capaces de influir en nuestras acciones y modificar nuestro comportamiento. La idea de ciudadanía que se origina en la antigua Grecia, y que basa su ecología en dimensiones urbanas, limitando la idea de participación al diálogo entre opiniones humanas, se encuentra obsoleta ante este nuevo contexto “pan-comunicativo”.

El protagonismo de los no humanos y de las cualidades transespecíficas de interacciones entre diferentes entidades, producidas por ecosistemas de redes digitales, constituyen una evidencia, por lo tanto, de algo más allá del fin de un tipo de idea de mundo. Son un signo, también, de una crisis de la tradición epistémica de las humanidades y de su lenguaje basado en la separación entre lo humano, la técnica y la naturaleza. Pero ante tales transformaciones, ¿cómo describir y cuáles serán las características predominantes de la gobernanza que sustituirá a las prácticas conocidas hasta ahora?

El gobierno que se desarrollará durante el tercer milenio probablemente no se parecerá en nada a las prácticas participativas desarrolladas dentro de las democracias occidentales que se limitaron ex-

clusivamente a personas humanas, a la elección de representantes y a la membresía en asambleas. Desde mi punto de vista, será necesario, por lo tanto, observar qué sucederá, qué experimentos se están realizando y cuáles otros acontecerán, con ojos nuevos y abiertos, receptivos a las discontinuidades respecto a la larga tradición de las prácticas de las democracias occidentales.

Mi idea de ciudadanía digital, desarrollada en el libro del mismo título (Di Felice, 2020), está estrictamente ligada a la conectividad en red y al proceso de dataficación. Así el protagonismo de los no humanos (virus, clima, datos, redes), más que el resultado de agregaciones, como propone Bruno Latour, es consecuencia de un proceso particular de dataficación de superficies que permiten no solo la circulación en redes computarizadas de los diversos miembros de la biosfera. Una vez que se han transfigurado en datos, la posibilidad misma de su procesamiento altera su condición original y los principios de realidad y naturaleza, tal como los construye el pensamiento occidental.

En esta perspectiva, el protagonismo de los no humanos es más que una expresión de sentimientos y acciones externas a los humanos, asume el significado único de un proceso transorgánico y transfigurativo.

La dimensión de la conectividad, que caracteriza a las últimas generaciones de redes, ya no puede narrarse en términos dialécticos: humano/técnico o humano/máquina, inteligencia humana/inteligencia artificial, sino a través de una forma hiperhíbrida (Santaella, 2021).

Por lo tanto, la ciudadanía digital se diferencia de la cosmopolítica (Stenger, 2005) o de los parlamentos de las cosas (Latour, 2022) precisamente porque considera al nuevo tipo de común un entorno digitalizado y dataficado, hecho de cosas, plantas, personas, superficies y materialidades conectadas. Es decir, conformado por “info-cosas”, de “info-superficie”, “info-materia”, “info-ecologías” e “info-viduos” (Di Felice, 2020).

En la cotidianidad y en los acontecimientos en curso de estos últimos años difíciles, encontramos algunas señales que se suman a los experimentos de plataformas de discusión y prácticas deliberadamente colectivas, como el blockchain y las diversas prácticas de participación e interacción digitalmente descentralizadas.

La pandemia nos ha mostrado un nuevo tipo de arquitectura que probablemente pueda considerarse un modelo de cómo será a partir de ahora la gobernanza y la construcción de procesos de toma de decisiones. Con la propagación del virus, todos los gobiernos del mundo, aunque con distintas temporalidades, abdicaron de sus poderes en manos de un equipo de científicos que, observando la curva de difusión del virus, tomaban a su vez decisiones consultando big data y dialogando con algoritmos y software de monitoreo de datos. Al ma-

pear la forma de gobernanza de la pandemia, que se implementó en prácticamente todos los países del mundo, se evidencia la calidad de la transformación en acción. Lejos de ser un fenómeno excepcional, limitado a las condiciones creadas por la pandemia, la extensión de los procesos de toma de decisiones a los no humanos será una constante y una de las primeras características que aparecerán en el horizonte de este nuevo milenio.

En las formas de gobernanza que se desarrollan en un hábito datafificado y digitalizado y que son expresiones de un tipo de ciudadanía sin precedentes, ya no serán solo los parlamentos y los humanos los que tomen decisiones a través del debate de sus ideas. Cada vez más big data, software, algoritmos, clima, virus y sensores nos guiarán a donde no queremos ir, haciéndonos potencialmente, como especie, menos protagonistas y más inteligentes. Las últimas generaciones de redes, el internet de las cosas, la difusión de sensores y el proceso de datafificación, nos están conectando a toda la biosfera. Estamos así aprendiendo a tomar conciencia de los límites de nuestra inteligencia. A partir de ahora tendremos que aprender a convivir y tomar decisiones en diálogo con los no humanos, con los datos, con los bosques, con los virus y con otras formas de inteligencia.

La ciudadanía digital es hoy el ámbito de una investigación interdisciplinaria que se enfoca en la superación del proyecto político occidental y en el inicio de una nueva cultura de gobernanza en redes complejas, caracterizada por interacciones en una arquitectura que ya no está compuesta por sujeto y objeto.

REFERENCIAS

- Accoto, Cosimo (2020). *O mundo dado: Cinco breves lições de filosofia digital*. Paulus.
- Campagna, Federico (2021). *Magia e Tecnica. La ricostruzione della realtà*. Tlon.
- Coccia, Emanuele (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Miño y Dávila.
- Di Felice, Massimo (2012). *Paisajes posurbanos: el fin de la experiencia urbana y las formas comunicativas del habitar*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Di Felice, Massimo (2017). *Net-ativismo: da ação social para o ato conectivo*. Paulus.
- Di Felice, Massimo (2020). *A cidadania digital*. Paulus.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Latour, Bruno (2022). *Nunca fuimos modernos*. Clave intelectual.

- Mancuso, Stefano (2017). *El futuro es vegetal*. Galaxia Gutenberg.
- Mayer-Schönberger, Viktor y Cukier, Kenneth (2013). *Big Data. La revolución de los datos masivos*. Turner Publicaciones.
- Perniola, Mario (2014). *El sex appeal de lo inorgánico*. Trama Editorial.
- Santaella, Lucía (2021). *Humanos hiper-híbridos. Linguagens e cultura na segunda era da internet*. Paulus.
- Serres, Michel (1991). *El Contrato Natural*. Pre-Textos, 2002.
- Stenger, Isabelle (2005). *Cosmopolitiche*. Luca Sossella Editore.

LA RELEVANCIA DE LO IRRELEVANTE. EL PENSAMIENTO INTEMPESTIVO DE PEIRCE, GOFFMAN Y BORGES

BREVE PRESENTACIÓN DE TRES PENSADORES INTEMPESTIVOS: PEIRCE, BORGES Y GOFFMAN

Una forma posible de pensar sobre lo contemporáneo, como nos ha invitado a hacer Mario Carlón, en un seminario pletórico de voces y de miradas diversas, es acercarme al aporte de tres pensadores inoxidables, diferentes en innumerables aspectos, pero unidos por una notoria atemporalidad. Me atrevo a afirmar que, gracias a sus originales y poderosas visiones sobre el sentido, el mundo de la vida y el universo de la cultura letrada permanecerán en la mente y en la experiencia de muchas generaciones futuras.

Mi principal objetivo es justificar, explicar y argumentar el motivo para agrupar a tres pensadores y escritores tan diferentes como el lógico Charles Sanders Peirce (1839-1914), el escritor Jorge Luis Borges (1899-1980) y el sociólogo Erving Goffman (1922-1982) bajo el rótulo de “intempestivos”. Esa noción la tomo del filósofo Friedrich Nietzsche, a través de una reflexión luminosa del filósofo italiano Giorgio Agamben (2009), en su seminario “¿Qué es lo contemporáneo?”, donde la define así: “Roland Barthes responde de este modo: ‘Lo contemporáneo es lo intempestivo’” (p. 40), con una alusión al término que emplea Nietzsche en sus *Untimely Meditations* [Consideraciones a destiempo] ([1876] 1997), según nos explica Agamben:

Pertenece verdaderamente a su tiempo, es verdaderamente contemporáneo, aquel que no coincide perfectamente con éste, ni se adecua a sus pretensiones y es, por ende, en ese sentido, inactual; mas, exactamente por eso, exactamente a través de ese desplazamiento y de ese

anacronismo, él es capaz, más que los otros, de percibir y aprehender su tiempo. [...] La contemporaneidad, por lo tanto, es una singular relación con el propio tiempo, que adhiere a éste y, al mismo tiempo, toma distancia de él (p. 40-41).

Los tres merecen el rótulo o atributo de “clásicos” en sus diversos campos: la lógica, la semiótica, la filosofía, para Peirce; la literatura y el ensayo, para Borges; y la microsociología para Goffman. En el texto que sigue a continuación voy a argumentar por qué los considero anacrónicos o intemporales –según el planteo de Agamben (2009), basado en uno de los textos de Nietzsche sobre lo intempestivo en la cultura–. Habría un desfase temporal que volvería a un intelectual o a un escritor más relevante para el presente cuanto mayor sea el desfase o distanciamiento de su propio tiempo. Algo que, como procuraré demostrar, ocurre en el caso de estos tres disímiles autores.

De la cita de Agamben, me interesa destacar la actitud o posición de “no adecuarse a las pretensiones de su tiempo”. ¿Significa esto una rebeldía sin causa, una actitud esnob de querer diferenciarse de la masa o de la moda que impera en ese momento? Seguramente, no. Hay algo paradójico e inquietante en ese ser “inactual”, ya que justamente por esa causa, esa persona tendría la capacidad de dialogar con su tiempo de un modo enriquecedor, de ser parte de lo que ocurre aquí y ahora, pero instalado en un espacio y un tiempo propios, ajenos a lo que delimitaría ese contexto histórico, para quienes se limitan a vivirlo, usarlo, y replicarlo en su aspecto, pensamiento y actos.

El pensador intempestivo, afirma Agamben (2009), sería “capaz más que el resto de percibir y aprehender su tiempo”. Comparo y contrasto esta proposición con la conocida y muy citada frase de León Tolstoi: si un escritor desea retratar el mundo, debe retratar su aldea. Pienso en el Juan Carlos Onetti de la mítica Santa María (Onetti, 1977), o el Juan Rulfo de la comarca feroz de Comala creada en la obra *Pedro Páramo* (1981). Me pregunto si esa conquistada universalidad postulada por el escritor ruso –quien se ocupa en su obra de lo más propio y local podría ser comprendido e interesar al mundo entero a través de esos signos tan acotados espacial y vivencialmente– es equivalente a hablar de la contemporaneidad de un pensador. Agamben plantea que es necesario tener un monto importante de coraje para elegir vivir creativamente en ese anacronismo. Se trata de vivir el presente arqueológicamente, pero sin indagar en el pasado, en el origen, sino a partir de encontrar lo que del pasado está oscuro, ausente del presente.

Me viene a la mente un texto de la segunda década del siglo XX de Viktor Shklovsky ([1917] 2015), un representante de la escuela literaria del formalismo ruso, en el que escribe que es gracias a la literatura

que no perdemos la sensación de la guerra, del amor, de la muerte. Shklovsky introduce para su tesis el término ruso de “*ostranenje*”: el extrañamiento como técnica literaria. Lo que hace el texto de literatura es volver notable lo que la rutina, el fuerte acostumbamiento, desdibuja hasta volverse oscuro o invisible en nuestra vida. Es el dispositivo que retira un elemento de lo cotidiano, que es vivido por todos, pero que es casi imperceptiblemente experimentado por ser tan familiar y cotidiano, y lo carga de algo adicional que lo vuelve muy tangible. La técnica o el dispositivo textual literario hace que ese elemento se nos imponga, y que lo observemos con detenimiento, porque ya no es eso del todo banal que escapa de nuestra atención e interés. Lo literario produce el efecto de desanestesiarnos, pues el vivir inmersos en una determinada cultura nos lleva a privarnos de muchas de las sensaciones que, de otro modo, generarían la experiencia de lo acostumbrado, de lo ya entendido, sin que sea necesario detenernos a percibirlo y a disfrutar de esa percepción.

EL EXPLORADOR DEL DENSO BOSQUE DE LOS SIGNOS: C. S. PEIRCE (1839-1914)

Pero no debería sorprender a nadie que la forma más característica del razonamiento demostrativo de esa época no es notada en sus tratados lógicos. Los mejores de esos trabajos, en todas las épocas, aunque reflejan en alguna medida modos contemporáneos de pensamiento, ellos siempre han quedado considerablemente atrás en el tiempo. Porque los sistemas de pensamiento que son actividades vivas de los hombres no son objeto de la conciencia reflexiva. Ellos desconciertan al que los estudia porque son una parte de él mismo (Peirce, 1931-1958, CP 3.404).¹

En el comienzo de mi argumentación sobre el carácter intempestivo del pensamiento peirceano me acompañó con una cita que el lógico presenta como una confesión. La escribió en 1906 y en ella hace una advertencia sobre el carácter de su propia obra. Algo más relevante aún es que Peirce reflexiona sobre la naturaleza de su aporte como siendo algo que se encuentra fuera de su tiempo. Se trata de un mensaje dirigido al futuro, como la proverbial botella del náufrago o la cápsula del tiempo, que se entierra para que sea encontrada y su contenido descifrado mucho tiempo después. Peirce se describe a sí mismo como un “pionero” o un “explorador” (*backwoodsman*), alguien

1 Cito a Peirce de acuerdo al formato convencional: x: xxx, que remite al volumen y al párrafo correspondiente en los *Collected Papers of C. S. Peirce*.

que se ha asignado la muy dura tarea de despejar la maleza para poner en evidencia un elemento que hasta entonces habría estado oculto a sus contemporáneos:

Yo le debo aquí una confesión a mi paciente lector. Es que cuando dije que aquellos signos que poseen un interpretante lógico son o generales o estrechamente conectados con generales, esto no fue un resultado científico, sino sólo una fuerte impresión debido al estudio de toda una vida sobre la naturaleza de los signos. Mi excusa para no responder la pregunta científicamente es que yo soy, según lo creo, un pionero, o más bien un explorador, en la tarea de limpiar y desbrozar lo que llamo semiótica, que es la doctrina de la naturaleza esencial y las variedades fundamentales de posible semiosis; y encuentro el campo demasiado vasto, la tarea demasiado grande para alguien que se inicia. Yo estoy, de acuerdo a esto, obligado a limitarme a las preguntas más importantes. [...] Esa es mi disculpa, como se la puede considerar (Peirce, [1906] 1931-1958, CP 5.488).

El lógico plantea que la semiótica no es lo suficientemente accesible, ya sea por creerse que es algo ya totalmente conocido o por pensar que no es digna de ser estudiada, por su opacidad y una supuesta falta de relevancia o interés para su tiempo. Hablo de la acción sígnica, o, como la describió Peirce mediante un término antiguo ya empleado por Cicerón, de la “semiosis”. La terminación de ese concepto indica que se trata de un proceso –como la división celular llamada “meiosis”– que, en este caso, denota la generación de signos, específicamente de los signos interpretantes. Los interpretantes son representaciones más desarrolladas, es decir, más complejas, de lo que el *representamen* pone de manifiesto, presenta y representa del objeto semiótico, en la triada que es la piedra angular de la teoría de Peirce. De ese modo, se ha presentado humilde, pero con suficiente aplomo, este “explorador del espeso bosque de los signos” cuya autoadjudicada misión es volver relevante lo ínfimo.

No concibo algo más familiar y por ende menos notable y digno de atención que esas pequeñas entidades que abundan en nuestro entorno cotidiano –gestos, sonidos, olores, colores, formas y texturas– a través de las cuales nos expresamos y comunicamos con otros y con nosotros mismos. Y es propio de ese carácter ínfimo pero omnipresente el hecho de que Peirce ([1902] 1931-1958, CP 1.269) incluya en el reino de los signos hasta un ser unicelular y otros animales más complejos.² En modo alguno podría pensarse que el ser humano es

2 “El microscopista observa para ver si los movimientos de la pequeña criatura muestran algún propósito. Si lo hay, hay mente allí” (Peirce, [1902] 1931-1958, CP 1.269).

la criatura que maneja en exclusividad la semiosis. El audaz explorador que fue Peirce se atrevió a ahondar en la base misma de todo conocimiento posible, ya que sin la acción sígnica no podría haber inteligibilidad, transmisión de conocimiento, compresión del otro y de mí mismo sobre lo que pienso, digo y siento. Dicho saber puede ser el que manejamos en la vida cotidiana, ese que nos llega de un modo casi automático, que involucra poca o ninguna reflexión, al que Peirce denomina "*logica utens*" (1931-1958, CP 2.188), una expresión que podría traducirse como "método utilitario o práctico de razonar". El otro tipo de conocimiento es el más elaborado, reflexivo, autocrtico y característico de la ciencia, y a este Peirce lo llama "*logica docens*" (1931-1958, CP 2.205), y es traducible como la "preparación lógica, reflexiva" que precede el estudio sistemático propio de la lógica, como el paso previo al desarrollo de una investigación científica. Interesa destacar que Peirce define esta forma consciente y autocrtica del raciocinio como "nada más que el perfeccionamiento de [la] *logica utens*" (*Commens Digital Companion to C. S. Peirce*, s.f.).

En la cita confesional de Peirce ([1906] (1931-1958), CP 5.488) sobre su modesta condición de no ser más que un "*desbravador*", como lo expresa el portugués para traducir "*backwoodsman*", el que debe abrirse paso en una maleza muy espesa donde no ha hollado aún el ser humano, él nos explica algo clave: su interés no es el signo, ni siquiera los signos –como un conjunto ordenado, por ejemplo, en una demostración matemática, o en un libro de ficción o de ensayos–. Lo que ocupó buena parte de su vida como un investigador infatigable fue el intento de conocer el proceso lógico en virtud del cual los signos en tanto elementos autónomos y teleológicos (Ransdell, 1992) generan otros signos, los interpretantes, mediante los cuales buscamos entender la vida y así conseguimos adaptarnos a un lugar y tiempo. Otro tanto ocurre con los animales no humanos, aunque no sepan que lo hacen, o no tematicen esos signos que utilizan todo el tiempo, para poder sobrevivir en su entorno. Cabe ahora presentar de modo breve, la teoría o el modelo teórico intempestivo de Peirce, quien era consciente de lo distante que estaba su modo de entender la significación de la que predominaba en su tiempo. Esa actividad que nos permite interpretar de modo falible pero necesario el mundo de la vida se origina en nuestra permanente conversación con nuestros signos:

El hombre-signo adquiere información, y llega a significar más de lo que hacía antes. Pero también lo hacen las palabras. ¿Acaso electricidad no significa más ahora que lo que lo hacía en los días de Franklin? El ser humano hace la palabra, y la palabra no significa más nada que lo que la persona la hizo significar, y eso sólo para alguna persona. Pero ya que el ser humano sólo piensa mediante palabras u otros símbolos

externos, estos podrían darse vuelta y decir: “Tú no significas nada que nosotros no te enseñamos, y entonces sólo en la medida en que te diriges a alguna palabra como el interpretante de tu pensamiento”. De hecho, por ende, las personas y las palabras se educan recíprocamente unas a otras; cada incremento de la información de la persona involucra y está involucrada por un incremento correspondiente de la información de la palabra ([1868] (1931-1958), CP 5.313, del artículo “Algunas Consecuencias de Cuatro Incapacidades”).

Podemos percibir en ese texto del estudioso aún joven un respeto casi religioso por los signos de cada día, que con portentosa eficacia nos permiten comprender, comprendernos, y así acercarnos a la verdad de modo falible y asintótico, pues como lo explicó Peirce hace un siglo y medio, “cada aumento de la información de un hombre supone y está involucrado con un aumento correspondiente en la información de una palabra”. Cabe recordar que en el modelo semiótico el término “información” remite a la suma lógica de denotación y connotación (1931-1958, CP 3.608), o, como también las describe Peirce, de la “amplitud” y de la “profundidad” del signo.

La propuesta de mi texto está estrechamente alineada con la sección de un libro planeado, pero nunca publicado, por Peirce cuyo título es “El estudio de las cosas inútiles”. Una de esas cosas sin utilidad alguna sería, según el lógico, la ciencia: “La verdadera ciencia es de modo distintivo el estudio de cosas inútiles. Porque las cosas útiles serán estudiadas sin la ayuda de los científicos. Utilizar esas mentes poco comunes en esa tarea es como hacer funcionar un motor de vapor mediante la quema de diamantes” ([1896] (1931-1958), CP 1.76). De este modo, opone la ciencia a la búsqueda de provecho financiero de algunas formas de investigación cuya explícita finalidad es la generación de un rédito económico inmediato, es decir, que se puedan aplicar a algún ámbito de la sociedad y traducir en un provecho material para quien lleva adelante esa búsqueda.

Considero un testimonio emocionante de la aguda conciencia que tenía Peirce sobre lo intempestivo de su pensamiento la carta que le escribe a la estudiosa de lógica inglesa Lady Victoria Welby, en el momento en que todo en la vida del creador de la semiótica iba financieramente de mal en peor, pues había perdido su empleo y vivía casi recluido en el campo. En esa ocasión, Peirce le explica a su interlocutora que su pensamiento no podrá ser comprendido por sus contemporáneos y por eso necesita arrojarle una carnada al temible Cerbero, el can que vigila el infierno, para poder describir de modo inteligible uno de sus centrales hallazgos sobre el proceso lógico de la acción de los signos o semiosis:

Yo defino un Signo como cualquier cosa que esté determinada de tal modo por algo más, llamado su Objeto, y así determina un efecto en una persona, al que llamo su Interpretante, de modo tal que este último está determinado mediatamente por el primero. Mi introducción de “en una persona” es una carnada para Cerbero, porque me desespera hacer entender mi propia concepción más amplia (Carta a Lady Welby, 1908, en Hardwick, 1977, pp. 80-81).

No sólo su visión teórica de la significación es “más amplia”, sino que posee una originalidad y complejidad que la volvía incomprensible para la ciencia más avanzada de su tiempo. Con escasas excepciones, como la de Lady Victoria Welby, Peirce carecía de interlocutores con quienes discutir el modelo triádico de la semiosis.

Para cerrar esta sección del capítulo, quiero aludir a uno de los elementos que hacían de su concepción de los signos algo inaprehensible para su época, y que, incluso en el presente, permanece como un formidable obstáculo para sacar provecho del legado de este pensador. Me refiero a la frecuente y central utilización de la “causa final” que discute Aristóteles en su *Metafísica* en la teoría peirceana. Este es uno de los muchos ejemplos en los que Peirce intenta exponer la clase de causalidad que rige el funcionamiento y crecimiento de los signos en el mundo de lo viviente, que abarca mucho más que lo humano. El lógico contrapone la clase de acción y reacción llamada “causa eficiente” o material con la causa final o teleología, cuando afirma que el signo

está en Reacción con el mundo de reacciones, el mundo real, el mundo “material”. No reacciona, sin embargo, del mismo modo en que una masa física reacciona con otra, en la gravitación, en la inducción eléctrica, etc. Su causalidad es de una naturaleza completamente diferente; y el no reconocimiento de esa otra clase de causalidad –a veces llegando al extremo de una negación absoluta, a veces simplemente ignorándola, a veces admitiéndola con un emocional “meramente” adherido a ella– ha sido y todavía es productora de más error y disparates filosóficos que ninguna otra fuente de error y disparates. Si hay una diosa del disparate, esta debe ser su morada (Peirce, manuscrito inédito 478, citado por Ransdell 1977/1997).

Esa “otra clase de causalidad” se encuentra en el corazón de la semiosis, pues el proceso teleológico es lo que explica la autonomía de los signos y vuelve su teoría independiente de la psicología, por ejemplo, para evitar recaer en el psicologismo. En afirmaciones como esta, encuentro el admirable coraje de este pensador, quien acepta el “no reconocimiento” de esa clase de causalidad en su propio tiempo. Se trata de un elemento central de su teoría, y por eso no le importa ese voluntario desconocimiento; no lo lleva a desistir de su avanzado empeño

teórico. Por ese motivo, Peirce asegura con desparpajo que el ignorar la clase de causalidad final “ha sido y aún es generador de más errores filosóficos y disparates que ninguna otra fuente de error y disparate”. El modo irónico con el cual Peirce cierra su reflexión le confiere un aspecto notoriamente contemporáneo, si nos atenemos a la reflexión de Ransdell (1977/1997) sobre la actitud de muchos estudiosos que se aproximan hoy a la semiótica, pero desdeñan tenazmente la relevancia que en ese modelo teórico del sentido posee la teleología:

Ya que hemos todos aprendido temprano en nuestras carreras intelectuales que las causas finales salieron de circulación con la ciencia aristotélica, y qué bueno que eso ocurriera, puede ser un poco desconcertante encontrar que Peirce pensó en la semiótica precisamente como el desarrollo de un concepto de un proceso de causa final y como el estudio de tales procesos. Yo supongo que esa es la razón por la cual el tópico de causación final está tan extrañamente ausente en las críticas y explicaciones de la concepción de la semiótica y de la semiosis de Peirce, aunque no por cierto en sus propios escritos. Sus comentaristas sin duda encontraron que era una vergüenza, una especie de pie deforme intelectual que uno no debería ser sorprendido mirando, y mucho menos abiertamente mostrándoselo a otro. Peirce mismo no lo consideraba un problema, por supuesto” (Ransdell 1977/1997).

Hay gran convicción en la forma en que Peirce anticipa el mundo del pensamiento que vendrá, pero también percibo un tono no desprovisto de amargura, a causa de la profunda soledad de saberse, como le confesó en esa carta a su interlocutora inglesa, la filósofa Lady Victoria Welby, alguien incomprendido por sus contemporáneos, aunque no necesariamente equivocado. Él sabe que su condición es la de estar descolocado del mundo presente. También percibe con acierto el menosprecio que su época, la modernidad, sentía por el pensamiento escolástico, que Peirce recupera y utiliza para formular aspectos centrales de su modelo triádico de semiosis. Tal es el caso de la noción de “haecceidad” de Duns Scotus (1266-1308). Este concepto remite al “principio de individuación”, a aquello que vuelve al individuo ese ser único que es. Peirce reivindica a ojos de sus pares un elemento anacrónico, que no debía ser siquiera repensado, por considerarlo algo ya superado, un estadio del pensamiento opuesto a la modernidad. El gesto fundacional de Peirce es reemplazar el poderoso y tradicional concepto de “ideas”, por el no tan bien visto de “signos”, esos serían los elementos animados por la causa final para generar signos más desarrollados, que permiten una más cabal comprensión de la vida, así en la ciencia *-logica docens-* como en la vida de cada día *-logica utens-*.

Con una última referencia a la obra peirceana, cierro mi presentación del primero de los creadores intempestivos de este texto, de alguien que, me permito conjeturar, lo sigue siendo hoy, a más de un siglo de su muerte:

El tercer Universo comprende todo aquello cuyo ser consiste en un poder activo para establecer conexiones entre diferentes objetos, especialmente entre objetos en diferentes Universos. Así es todo aquello que es esencialmente un Signo –no el mero cuerpo del Signo, que no es esencialmente tal, sino, digamos, el Alma del Signo, que posee su Ser en su poder de servir como intermediario entre su Objeto y una Mente–. Tal es, también, una conciencia viviente, y tal es la vida, el poder de crecimiento de una planta. Tal es una constitución viviente –un periódico, una gran fortuna, un movimiento “social”– ([1908] 1931-1958, CP 6.455).

Se requiere una poderosa imaginación para unir como lo hace Peirce, en “la pauta que conecta” al decir de Bateson (1972), ese investigador peirceano que se ignoraba como tal, “una planta, una constitución nacional, un periódico, una gran fortuna y un movimiento social”. Todos esos elementos tan dispares en apariencia serían parte del Universo de la semiosis, ese en el que “los símbolos crecen” (1931-1958, CP 2.302). En todos esos elementos del mundo de la vida funciona ese poder triádico de vincular el mundo representado, es decir, el objeto semiótico, y el interpretante, aquello que se comprende del objeto, y que puede residir en una mente o no. Difícil encontrar una mejor caracterización actual de la mediación, del proceso que genera el vínculo lógico entre los diversos universos (fácticos, ficcionales, políticos, cotidianos, eróticos), y los efectos que se producen y permiten de ese modo la interpretación, la comprensión viviente, que no tiene por qué restringirse a lo conceptual, a la palabra. Eso puede bien ser una acción, un comportamiento general o “hábito” en su acepción técnica y semiótica (Andacht, 2016). Nos da en ese texto una ilustración valiosa del principio de continuidad lógica o *sinequismo* (1931-1958, CP 5.4): ¿qué otra cosa podría unir elementos tan disímiles como lo vegetal y una reivindicación colectiva en la sociedad posmoderna? Definir el “alma del signo” como su tendencia a engendrar sentido y a aumentar la complejidad así en la naturaleza como en la cultura es una nítida expresión del sinequismo peirceano, tan anticipado a su tiempo, y de máxima actualidad hoy. Peirce le llama “mente” a todo lo que interpreta, que procesa información y genera cambios en el mundo. Se trata de un proceso metabólico, que transforma lo real, lo imaginado, lo fáctico y lo general en significación activa, productiva de entendimiento. Casi podríamos decir que *psykhé*, semiosis, mente y vida

son términos muy cercanos, casi sinónimos, en la teoría semiótica triádica. Esa audacia conceptual lo hace anacrónico en su tiempo y convierte a Peirce en nuestro contemporáneo, un ser intempestivo, en términos nietzscheanos.

LA INUBICABLE OBRA Y EL POLÉMICO LEGADO DE ERVING GOFFMAN

Lo que inicialmente me atrajo a la sociología de Goffman fue el modo en el que enmarcó conceptualmente sus observaciones de la vida cotidiana. Todos estamos conscientes de las clases de detalles que él tomó. La diferencia fue que él le dio a cada una de sus observaciones una media vuelta sobre su eje. Él reveló la significación y las funciones que estaban ahí para ser tomadas pero que permanecieron desatendidas hasta que él comenzó a darnos nombres para ellas.

Dean MacCannell

La sociología de Goffman fue una empresa decisivamente microsociológica que no aspiró a crear una gran teoría abarcadora sobre la transformación social o la “sociedad” como un fenómeno macroestructural. Así, tópicos tales como la política, economía y asuntos convencionales sobre la desigualdad, burocracia o poder social no eran características de su trabajo –él estaba mucho más preocupado en exponer, conceptualizar y analizar el mundo de la actividad trivial y el modo en el que la sociedad estaba organizada y lograda mediante la interacción cara-a-cara–.

Hviid Jacobsen y Greg Smith

Tal como comentó Alasdair MacIntyre (1969, p. 447), Goffman exhibió una habilidad extraordinaria “para ver lo familiar con los ojos de un extranjero, y al mismo tiempo conservar su familiaridad con lo que estaba siendo visto”.

Greg Smith

Una posible entrada a la obra intempestiva del microsociólogo canadiense Erving Goffman (1922-1982) es considerar un interpretante de la misma, es decir, un signo que manifiesta una determinada comprensión, en este caso académica –algo previsible– y además de tipo negativo, que no lo es tanto, de una de sus obras, la de mayor magnitud teórica, diría. Y para hacerlo un poco más entretenido, citaré a un interpretante de aquel, particularmente, la respuesta que Goffman publicó ante una reseña muy negativa de su obra *Frame Analysis* (1974) de Denzin y Keller (1981):

Uno proclama su propia membrecía a alguna perspectiva nombrada,

les da una piadosa mención a sus textos centrales, y anuncia que el escritor siendo reseñado está completamente equivocado en virtud de no conseguir ser apto para la membrecía. Un caso de culpabilidad por encasillamiento (Goffman, 1981: 61).

Era muy infrecuente que Goffman replicase a sus críticos. Lo que sí es reconocible como un rasgo típico de la escritura goffmaniana es el uso del sarcasmo en su réplica a esa objeción. Tan habitual eran el sarcasmo o la ironía, además del uso frecuente y eficaz de varias otras figuras retóricas en su reconocible estilo, diferente al de la gran mayoría de sus colegas, que muy tempranamente su escritura mereció el mote de “goffmanesca” (*Goffmanesque*). A primera vista, esa característica podría considerarse tan solo un aspecto idiosincrático y superficial de la obra de un destacado investigador en ciencias sociales, pero fue mucho más que eso, ya que pone de manifiesto de modo inequívoco la condición de su externalidad con respecto a la etiqueta o al protocolo académico que debe adoptarse, casi como una moda, dentro de la institución académica, para poder circular legal y cómodamente por sus prestigiosas avenidas. Pero, a lo largo de su vida profesional, Goffman se especializó en desafiar las reglas por las que se regían quienes detentaban su misma identidad profesional y académica.

El sociólogo inglés Michael Billig (2013) dedica un libro entero, cuyo irónico título es *Learn to write badly. How to succeed in the social sciences*, a reflexionar sobre la práctica de adherir no solo a una escuela teórica o metodológica en las ciencias sociales, sino a usar casi religiosamente su jerga, para ser reconocido y aceptado como un miembro del grupo, aunque eso vuelva opacos, poco accesibles e incluso poco provechosas sus publicaciones:

El sistema de evaluación por pares vuelve a las revistas en las ciencias sociales intelectualmente conservadoras. Los editores tienden a ser figuras establecidas y van a elegir a académicos con una actitud mental semejante a la suya para que actúen como revisores (Billig, 2013: 62).

No creo que esa preocupación fuese la de Goffman, uno de cuyos primeros artículos utiliza una expresión coloquial extraída del mundo del crimen para su título: “On cooling the mark out” (1952),³ una frase que podría traducirse como “enfriando al punto”. Mediante ella Goffman alude a la tarea del cómplice de un estafador luego del delito de engaño cometido. Se trata de calmar a la víctima, de ayudarla de forma persuasiva a reconciliarse con su pérdida, sin llamar la atención

3 El título completo del temprano artículo de Goffman (1952) es “On Cooling the Mark Out. Some Aspects of Adaptation to Failure”.

de la gente o, peor, sin que intervenga la policía. Con audacia teórica, Goffman extiende ese acto del submundo criminal a la función social de ayudar al otro a aceptar una pérdida con cierta dignidad, para que no resulte cara.

En otro pasaje de su respuesta a los citados críticos, Goffman nos ofrece una descripción no exenta de ironía de cuál considera él que es su contribución al campo sociológico:

Es ese sesgo que me condujo a tratar la interacción cara-a-cara como un dominio por derecho propio en mi tesis de doctorado, y a tratar de rescatar el término “interacción” del lugar donde los grandes psicólogos sociales y sus declarados seguidores parecían estar preparados para abandonarlo (Goffman, 1981: 61).

A continuación, voy a citar la caracterización del sí mismo (*self*, como aparece en el siempre mal traducido título de este libro clásico), de eso que apreciamos y cuidamos con enorme atención a lo largo de la vida, y que tiene una sorprendente vuelta de tuerca. El texto en cuestión ocurre cerca del final de su obra clásica *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959, de ahora en adelante citado como *Presentación*):

Una escena correctamente escenificada y actuada conduce a la audiencia a asignar un sí mismo (*self*) al personaje actuado, pero esta asignación –este sí mismo– es un *producto* de una escena lograda, y no es una causa de esta. El sí mismo, entonces, en tanto un personaje actuado, no es una cosa orgánica que posea una localización específica, cuyo destino fundamental es nacer, madurar y morir: es un efecto dramático que surge difusamente de una escena que es presentada, y el problema típico, la preocupación crucial, es si será creída o no (Goffman, 1959: 252-253, énfasis en el original).

Lejos de proponer una versión actualizada de la imagen barroca en Calderón de la Barca, a saber, el mundo como un gran teatro, lo que postula en su análisis Goffman como resultado de su estudio pionero del orden de la interacción tiene notable afinidad con la concepción de la “mente externalizada” en la semiótica peirceana.⁴ Mediante la cuidadosa disposición de elementos materiales externos, así como corporales, que utilizamos para armar esa escenografía de cada día,

4 Según argumenta Paolucci (2011: 78), una pregunta clave que se hace Peirce para el desarrollo del cognitivismo es “¿en qué consiste la realidad de la mente?” (1931-1958, CP 5.313), y comenta que “su respuesta fue extremadamente radical”, a saber, que la mente es un “signo externo que se desarrolla de acuerdo a las leyes de la inferencia” (1931-1958, CP 5.313-4).

proyectamos, es decir, creamos, un interpretante inmediato o significado posible de nuestra persona cuando nos enfrentamos al otro en el mundo.

Esa disposición escénica no es en absoluto un sinónimo de falsedad o engaño en relación a quienes realmente somos: la novedad fundamental que surge del estudio de Goffman es su planteo de que la matriz identitaria “no es algo orgánico”, no es algo localizado en un sitio concreto del cuerpo o del cerebro, sino una serie de signos que se generan al movernos por el mundo e interactuar con otros. Para que esa circulación semiótica ocurra de modo normal, dicho interpretante debe ser plausible, o, como decían los antiguos, verosímil. Una vez que alguien interactúa con nosotros, en correspondencia con ese rango de interpretabilidad o *interpretante inmediato* (Ransdell, 1986) surge de modo concreto el *interpretante dinámico*: se refiere a cómo somos entendidos en determinado contexto y momento, en tanto alguien con determinadas prerrogativas, y también, previsiblemente, cómo a menudo somos malentendidos.

El hecho de ser un producto o resultado de la escena que se consiguió armar correctamente emparenta ese proceso interminable y falible de producir la identidad humana con la semiosis, es decir, con esa travesía que acompaña como una sombra nuestra vida, mediante la continua generación de interpretantes, de signos a los que los demás y nosotros mismos acudimos para entender, para interpretar el mundo de modo falible pero necesario. Esa es la teoría de la identidad como efecto sociosemiótico.

En la introducción del libro que muchos consideran su mayor planteo teórico, *Frame Analysis. An Essay on the organization of experience*, Goffman (1974) no abandona su postura entre modesta y autoirónica sobre la relevancia secundaria, definitivamente menor, de su investigación, si se la compara con las que desarrollan sus colegas sociólogos. Propongo que esta afirmación sirva como evidencia de la nítida conciencia de su propia condición descolocada, intempestiva, ajena a su tiempo:

Yo personalmente considero que la sociedad es lo primero de todas las maneras y cualquier involucramiento presente de un individuo es lo segundo; este informe trata sólo de asuntos que son segundos (pp. 13-14).

Quiero mencionar ahora una viñeta registrada en video en los años sesenta del siglo XX, y originada en un programa televisivo muy popular. De ese modo, apelo a una práctica que utilizó Goffman durante buena parte de su producción académica, en su caso fue la ilustración literaria no desprovista de humor. Un ejemplo de esa estrategia que

se volvió famoso es el que retoma Smith (2022), cuando reflexiona sobre el golpe de efecto que ocurre en el inicio del texto más conocido de Goffman (1959) *–Presentación–* donde encontramos la cita de un extenso fragmento de un cuento en el que se describe con humor el comportamiento escénico de un turista inglés que llega a una playa española, mientras él procura causar una serie de impresiones favorables para su imagen, pero que parezca algo hecho al descuido.

En mi caso, el ejemplo proviene del programa *Candid Camera* de Allen Funt. El episodio en cuestión muestra a la actriz Fannie Flag vestida de piloto del avión comercial; ante la mirada asombrada del pasajero de clase media que está en el mostrador de la aerolínea para tomar el vuelo de esa compañía, la mujer pregunta si se ha barrido bien el piso, y si están todos los cubiertos para el servicio a bordo.⁵ Cuando ella se aleja, el pasajero pregunta con visible incredulidad si ella realmente va a estar al mando del vuelo que él está a punto de tomar, y el empleado cómplice de la cámara oculta le responde con una sonrisa satisfecha que sí. Además, procede a felicitarlo, porque él viajará en el primer vuelo piloteado por una mujer. Esa situación del todo insólita en esa época descoloca al pasajero, quien hace gestos que reflejan su sorpresa e inquietud a la vez. Estamos ante una persona que no puede creer en la existencia de esta ocupación femenina en el año 1963, cuando el pilotear aviones era considerado un trabajo exclusivamente masculino. Esa convicción, algo que no es dicho, pero que flota en el aire como lo que se da por sentado, explica la risa nerviosa del hombre, que hace un esfuerzo por pensar que se trata solo de una broma. Apenas la insistencia actuada por el empleado de la aerolínea termina por convencerlo, percibimos entonces, el considerable esfuerzo psicológico que ese pasajero debe realizar para aceptar esa novedad como un hecho y adaptarse a tal cambio.

En el ejemplo que elegí hay una doble escena: por un lado, la del orden de interacción normal, en la que un pasajero conversa con un funcionario en el aeropuerto, y la ficcional, que se superpone a lo que era normal o más corriente en la época en el mundo de los vuelos comerciales. De modo planeado y libretado, la actriz de *Candid Camera* hizo que su intervención estuviese más cercana a la de una ama de casa que a la persona responsable de conducir un avión de pasajeros de gran porte. Por eso, el resultado de esa interacción impide la asignación de un sí mismo esperable: la calma y profesionalismo asociados a un piloto de avión. Todo en el comportamiento de la mujer contradecía lo esperable de la identidad típica del piloto de aviación

5 El video puede verse en el siguiente enlace https://www.youtube.com/watch?v=i-MuZi5kmpVU&ab_channel=CandidCameraClassics.

comercial. El humor surge del choque de esas dos escenas y las dos identidades incongruentes.

En otro pasaje del libro *Presentación*, Goffman describe de qué modo tiene lugar el mantenimiento de la imagen que queremos presentar ante los demás, las estrategias que usamos para monitorear de continuo el uso de los signos apropiados y dramáticos en el mundo de la vida:

Mientras que esta imagen es mantenida con respecto al individuo, de modo que un sí mismo sea asignado a éste, este sí mismo en sí no deriva de su poseedor, sino de la escena completa de su acción, que es generada por aquel atributo de acontecimientos locales que los vuelve interpretables por testigos (Goffman, 1959: 252, énfasis en el original).

Así desarrolla el autor la noción del sí mismo como un signo público, compartible y presentable ante los demás, en lugar de ser una posesión física inmanente como la voz. Para cerrar esta exposición sobre quien inauguró el campo de la presentación de nuestra cambiante y en cierta medida inestable identidad de cada día, voy a traer a este texto a alguien que tenía el don de la descripción vívida y socialmente aguda desde el ámbito literario. El pasaje que citaré a continuación podría haber sido el fruto de la etnografía del mundo moderno que llevó adelante ese observador infatigable que fue el intempestivo “descubridor de lo infinitamente pequeño” –como lo describió Pierre Bourdieu (1983), en un texto escrito y publicado en ocasión de su muerte, que fue súbita y prematura, en 1982–:

El mismo Lane prendió un cigarrillo mientras el tren acababa de detenerse en la estación. Después, como tantas personas a las cuales, quizá, sólo debería dárselos una autorización provisoria para ir a recibir trenes, intentó vaciar su rostro de toda expresión que pudiese simplemente revelar como él se sentía con respecto a la persona que estaba llegando allí (Salinger, 1961: 12).

J. D. Salinger, el autor del relato “Franny”, recogido en el libro *Franny y Zooey* ([1961] 2019), tiene un lugar de culto en el canon literario, especialmente por su novela *El guardián entre el centeno* ([1951] 2010), y también por haberse recluso para siempre en el punto más alto de su fama, sin escribir más. En el fragmento que elegí, somos testigos de una estrategia propia del orden de interacción goffmaniano: se trata del esfuerzo denodado por borrar toda huella del gran exhibidor humano de los afectos que es el rostro. Avergonzado por el poderoso sentimiento de afecto que el joven Lane siente por Franny –es ella quien llega en ese tren al encuentro de su amigo–, él decide esconder-

lo y adoptar un aire de total indiferencia. Es en ese punto, donde la escritura literaria y sociológica parecen confundirse, a causa de la original contribución de Goffman a las ciencias sociales. Me refiero a la insólita idea de expedir permisos provisorios y, supongo, revocables, a aquellas personas que no serían aptas para mostrar sus verdaderos sentimientos con espontaneidad ante el otro tan anhelado, a quien esperan con inocultable ansiedad en el andén, pero que eligen esconder esa afectividad para no parecer vulnerables. Lane al igual que Preedy, el personaje del cuento del escritor inglés William Samson⁶ con el que empieza la *Presentación* de Goffman lleva a cabo un manejo cuidadoso de su sí mismo. El joven creado por la imaginación realista de Salinger se preocupa en extremo por mostrar algo que, aunque falso, distorsionado o artificial en extremo, está convencido de que causará la impresión deseada en el otro, o en todos los otros que lo observan y juzgan todo el tiempo. Se trata de una división eminentemente semiótica la que propone Goffman (1959) entre los signos que damos voluntariamente –son los “símbolos” en la terminología de Peirce– y los signos que emitimos o exudamos de modo involuntario –son los índices en ese modelo teórico–.

Los varios textos que elegí como acápites de esta sección tienen como finalidad servir de evidencia del gran número de investigadores que de modo constante acuden a la obra de Goffman para desentrañar el motivo de su vigencia, de su constante y admirable contemporaneidad. Lo que planteo aquí es que tal efecto proviene paradójicamente del ser intempestivo o anacrónico del estudioso canadiense. Me aventuro a afirmar que la adopción del principio sinequista peirceano, la lógica de la continuidad, sin ser consciente de la teoría que está en la base de la semiótica, es una de las razones por las cuales la obra de Erving Goffman ejerció y sigue ejerciendo una notable influencia. Eso hizo que su trabajo haya recibido el raro atributo de ser “un clásico” en la tradición teórica de la sociología (Smith, 1996). Haber roto con la división dualista y reduccionista de las humanidades y las ciencias sociales resultó en una riqueza inusual y original en los estudios realizados por Goffman. Como explicó en una muy reciente conferencia titulada “Goffman’s Sociological descriptions” el especialista inglés en la obra goffmaniana Rod Watson (2022), la capacidad de describir es un rasgo fundamental en el campo sociológico. Watson comenzó su exposición con una tesis sobre la originalidad del aporte de Goffman que es aparentemente insólita: sostuvo que “la descripción sociológica

6 Smith (2022) desarrolla una discusión detallada sobre este autor y sobre el aspecto retórico de la literatura presente en la obra microsociológica de Goffman junto con las referencias tradicionales.

no ha sido aún estudiada en sociología”. Sin embargo, es difícil no estar de acuerdo con Watson, cuando agrega que la pregunta sobre “la relación entre la descripción del sociólogo, y el mundo social tal como es en su forma original (*pristine*)” es muy difícil, pero ella nos “lleva al corazón del análisis de Goffman”. Sostengo aquí que el carácter intempestivo de ese pionero de lo en apariencia irrelevante que fue el microsociólogo canadiense radica en haber descubierto algo que sus contemporáneos desechaban como trivial. Los gestos, palabras y actitudes que configuran el orden de interacción son el cimiento de toda sociedad, y construyen de modo discreto pero eficaz la sociabilidad que nos vuelve habitantes del mismo mundo de la vida. Hay una epigramática fórmula goffmaniana que resume y explica su particular condición intempestiva, y se encuentra en la introducción de su libro *Interaction Ritual* (1967). La potente frase llega luego de la enumeración de ámbitos cotidianos en los que todo actor social debe esforzarse por mantener su cara, es decir, la validez o viabilidad de los signos públicos que serán interpretados como su sí mismo por el otro: “No se trata pues, de los hombres y sus momentos. Más bien de los momentos y sus hombres” (p. 3). Se trata de un eco de la ya citada original definición de la identidad no como algo orgánico, pegado al cuerpo, sino como un signo interpretante que es generado por una escena que, sin pausa y con no poco esfuerzo, los seres humanos intentamos salga como planeada, pero que siempre puede no resultar así.

NADA DE LO POLÍTICO Y HUMANO LE ES AJENO I: JORGE LUIS BORGES

En esta última sección, intentaré argumentar sobre el carácter intempestivo y, por ese motivo, de perenne actualidad, de admirable contemporaneidad, de la anacrónica obra literaria del argentino Jorge Luis Borges. Lo haré a través de la revisión de un par de sus textos más evidentemente políticos, aunque anticipo que ese atributo no es el que se asocia usualmente a la producción textual borgeana. Esta visión de su obra se debe quizás al modo sutil e indirecto con el que el escritor abordó de modo crítico cuestiones tan fundamentales como el racismo inconsciente y el otricidio como manifestaciones históricas del nefasto dualismo, la modalidad radicalmente equivocada de analizar cualquier fenómeno, según Peirce:

Pero el dualismo en su significado legítimo más amplio como la filosofía que lleva adelante sus análisis con un hacha, y deja como los elementos últimos trozos no relacionados del ser, lo cual es completamente hostil con respecto al sinequismo (1931-1958, CP 7.570).

Para quien hizo buena parte de su reputación imaginando mundos posibles y fantásticos, no deja de llamar la atención el título de un breve texto escrito durante la Segunda Guerra Mundial y recogido en el volumen *Otras Inquisiciones* (1951): “Anotación al 23 de agosto de 1944”. El asunto así anunciado no podía ser más realista y metonímico: a través de la fecha concreta se alude a un episodio histórico en el conflicto bélico europeo y de alcance global. Cito el primer fragmento en el que el autor justifica haber titulado de ese modo este ensayo o relato en apariencia autobiográfico –si nos atenemos a la información disponibles sobre su actitud personal hacia el nazismo y relatos como “Deutsches Requiem” (Balderston, 2020)–:

El recuerdo fue de aquel día que es perfecto y detestado reverso del 23 de agosto: el 14 de junio de 1940. Un germanófilo, de cuyo nombre no quiero acordarme, entró ese día en mi casa; de pie, desde la puerta, anunció la vasta noticia: los ejércitos nazis habían ocupado París. Sentí una mezcla de tristeza, de asco, de malestar (Borges, 1952: 184).

No es corriente encontrar esa conjunción antitética de adjetivos en una misma frase: “perfecto y detestado”, un signo característico del estilo sucinto y muy elaborado de Borges. Se trata de un momento en el que el tiempo se detiene; Kermode (1967) recurre al par de términos griegos “*chronos*” y “*kairos*” para describir y contrastar la temporalidad vacía, sin nada que la vuelva memorable –un tiempo crónico, de puro transcurrir anodino, podríamos decir– del tiempo que es redimido de ese mecánico acontecer, que cae misericordiosamente en el olvido, y que luego recordamos como un tiempo fuerte, en el que algo decisivo ocurrió, un antes y después memorable. En este caso habría dos *kairoi*: uno siniestro, pues se trata del momento en que París cayó en manos del ejército nazi, de la ocupación de la Ciudad Luz, un admirado emblema de la civilización occidental. El otro *kairos* es positivo, corresponde a la celebración por la liberación de la capital francesa por obra del ejército aliado. Como en el fenómeno pronominal de la catáfora –cuando se utiliza el pronombre antes de su antecedente gramatical– por fin se presenta alguien cuya aparición fue anticipada mediante el adjetivo metonímico “detestado”: el “germanófilo”. Es tan aborrecible la caída de París en manos del invasor nazi como la conducta de este argentino que parece haber celebrado esa ocupación. No se nos informa su nombre, pues el autor nos ha señalado que eso no tiene importancia alguna; al personaje innominado lo define un solo rasgo, como a los personajes planos o sin espesor del crítico y novelista E. M. Forster (1927), a saber, su adhesión o entrega incondicional a lo alemán o germánico, incluida en esa devoción la ideología nacional-socialista.

El aspecto más personal o subjetivo, lo que la semiótica designa con la noción de “interpretante emocional” –aunque en este caso tenemos solo su verbalización y transcripción textual– llega con la descripción del impacto afectivo que no solo la caída de París le causó al narrador, sino también el que haya sido anunciada con tácito pero evidente regocijo por el adepto a lo germánico. La “mezcla de tristeza, de asco, de malestar” con que Borges narra esa reacción, la descripción de su involucramiento fuerte y notoriamente contrario al de su visitante aquel día de 1940, es una reunión de emociones muy inusual. Por un lado, está la disforia que acompaña el recibir una mala noticia, o vivir un episodio de pérdida, por el otro, la repugnancia que suele acompañar un contacto indeseado con el cuerpo, y la sensación vaga pero tangible de no estar a gusto en el mundo, ya sea por un mal físico o espiritual. Sin duda, este no es el modo tradicional de abordar una reflexión política –ya que de eso sin duda se trata, como lo anuncia de modo inequívoco el título– pero no creo posible negarle a la reflexión que llega en el tercio final del texto su carácter eminentemente político.

De hecho, Borges propone una interpretación que oscila entre la semiótica y la hermenéutica terapéutica freudiana. Los signos que trajo el repudiado visitante dejan perplejo al narrador: “Algo que no entendí me detuvo: la insolencia del júbilo no explicaba ni la estentórea voz ni la brusca proclamación” (1952). El tono triunfal del que llegó para expresar su completa adhesión al avance bélico nazi en Europa contrasta poderosamente con algo fuera de lugar, con su proclama excesiva en intensidad y desubicada en oportunidad. Hay una posición sinequista en Borges que reúne lo más personal –su subjetividad afectada por la noticia y por la tesisura de quien la trajo– con lo social-histórico, el impacto civilizatorio, geopolítico de esa información. Lo que afirma no haber entendido, sí lo comprendió en tanto fenómeno social, el del nacionalismo pronazi y antisemita. Aunque irracional, como afirma el narrador, es tan innegable su presencia como la creación borgeana de este relato. Lo que ha comprendido puede describirse como el mal del dualismo, en este caso encarnado por el peligro del nacionalismo extremo, que, parafraseando a Peirce, lleva adelante su ideología con un hacha, y como resultado produce una grieta que no permite comprender mejor el mundo, sino que lo condena a la ceguera y al otricidio.

Así expresa la conclusión de su reflexión intensamente política y sinequista Borges:

 Ser nazi (jugar a la barbarie enérgica, jugar a ser un *viking*, un tártaro, un conquistador del siglo XVI, un gaucho, un piel roja) es, a la larga, una imposibilidad mental y moral. El nazismo adolece de irrealidad, como los infiernos de Erígena. Es inhabitable; los hombres sólo pue-

den morir por él, mentir por él, matar y ensangrentar por él. Nadie, en la soledad central de su yo, puede anhelar que triunfe. Arriesgo esta conjetura: Hitler quiere ser derrotado (p. 185).

No creo fácil superar la lucidez de este tan breve análisis geopolítico, cultural e histórico de la ideología de masas que fue el nazismo. La explicación que propone el autor sobre ese movimiento de masas autoritario e implacable en la primera mitad del siglo XX atenta contra el sentido común, contra los lugares comunes derivados de enfoques psicológicos o politológicos. El planteo de la condición nazi como “una imposibilidad mental y moral” demuestra como pocas cosas el carácter intempestivo de Borges, su ser anacrónico, lo que lo convierte en contemporáneo de sucesivas generaciones de lectores y de pensadores. Lejos de la fácil y difundida imagen de este escritor argentino como alguien completamente ajeno a la política, por haber elegido encerrarse en una suntuosa torre hecha de libros, erudición y juegos de abalorios semióticos, lo encontramos aquí en una actividad inequívocamente involucrada con la realidad de la civilización, de la *polis*.

Juzgar la ideología nazi como irreal, como una doctrina por la cual “morir, mentir, matar y ensangrentar” constituye un interpretante original y valioso. La frase final del pasaje citado es emblemática del método usado por el autor: ni *logica utens* –la reflexión automática e inconsciente de la vida cotidiana– ni tampoco *logica docens* –la teorización de la ciencia social sobre el fenómeno nacional-socialista alemán–. Lo que despliega este relato “arriesgo”, para usar la descripción que nos da Borges de su abducción o formación de hipótesis, es el despliegue valioso de una *logica itineris*. Sin abandonar la comarca literaria, el autor elabora una interpretación que, ni banal ni científica, avanza una original idea. Hay algo inquietante en esa ideología que ensangrentó y oprimió tantos países en pos de su “espacio vital”: no estaba diseñada para la vida, sino que, sin saberlo, buscaba su fin, su propio exterminio. El término usado por Borges lo expone con máxima claridad: él escribe que se trata de una ideología “inhabitable”; no es una utopía sino una feroz distopía, un espacio mental para la (auto) destrucción y nada propicio para la vida.

NADA DE LO POLÍTICO Y HUMANO LE ES AJENO II: JORGE LUIS BORGES

Concluyo mi discusión sobre la condición intempestiva de la escritura borgeana con un breve repaso de otro texto también reunido en el volumen *Otras inquisiciones* (1952), y también escrito durante la segunda gran guerra europea (1939-1945).

A menudo se comenta el rasgo litótico, de empequeñecimiento, del estilo borgeano. Este segundo texto, que también presento como de innegable carácter político, no es la excepción. Su título original, “Dos libros de este tiempo”, ya era modesto cuando fue publicado el 12 de octubre de 1941. Al ser antologizado en *Otras Inquisiciones* (1952), la atenuación en importancia de ese texto llegó a su máxima expresión: el texto se convirtió en apenas “Dos Libros”. Se me ocurren muchos otros títulos que harían justicia al argumento que expone con valor este ilustre sinequista que se ignoraba como tal –no encontré ninguna alusión a Peirce en su obra–. Hay en el texto un análisis del racismo que es tan o más vigente hoy que cuando fue publicado originalmente esta breve reseña hace ocho décadas.

El texto comienza de un modo sorpresivo, diría chocante. Caracteriza al prolífico escritor inglés H. G. Wells (1866-1946) de un modo que lo exalta, pero lo hace a través de la negación de algo que lo hundiría en su opinión: Wells no es nazi. En vez del previsible elogio de su persona mediante el uso de un atributo positivo, por ejemplo, ser tolerante o partidario de la democracia, Borges procede a excluirlo de un conjunto que sería muy populoso, como agrega a continuación, lo cual explica su irónico retrato:

Wells, increíblemente, no es nazi. Increíblemente, pues casi todos mis contemporáneos lo son, aunque lo nieguen o lo ignoren. Desde 1925, no hay publicista que no opine que el hecho inevitable y trivial de haber nacido en un determinado país y de pertenecer a tal raza (o a tal buena mixtura de razas) no sea un privilegio singular y un talismán suficiente” (p. 178).

De modo semejante a lo que hizo en el texto “Anotación al 23 de agosto de 1944”, con osadía desafiante, Borges lanza una fuerte acusación contra sus “contemporáneos”, al afirmar que “casi todos lo son [= nazis], aunque lo nieguen o lo ignoren”. El ubicuo y potente efecto maléfico del dualismo en su versión social o sociopolítica llevaría a que, sin saberlo, e incluso negando tal adhesión ideológica, muchos contemporáneos del narrador puedan ser descritos sin error como fervorosos adherentes al nazismo, esa forma superlativa del antisinequismo. El consagrar la pureza de un grupo humano en violento contraste con la declarada impureza o degradación de otro atenta con violencia contra la lógica de la continuidad sinequista, como lo demostrará de manera ejemplar Borges en esta creación literaria de apariencia modestísima.

Comienza por criticar el funesto empeño en esa forma de narcisismo de las pequeñas diferencias, al decir de Freud en *El malestar en la cultura* (1930), es decir, la exaltación del lugar en el que accidental o inevitablemente alguien nació. Aparecen términos que hoy son

puestos en tela de juicio como “raza”, y se alude también de modo crítico a la ideología nacionalista. La adopción de esta forma fuerte de relativizar como engañosas o fútiles esas características exaltadas por los contemporáneos de Borges constituye una expresión manifiesta del anacronismo del que habla Nietzsche, y que retoman con brillo Barthes y Agamben. Lejos de ser “un privilegio singular y un talismán suficiente”, el asumir esas posiciones solo puede conducir al desastre del genocidio, a la autoaniquilación de una nación.

La conclusión a la que llega el empleo que hace Borges de esta *logica itineris*, es decir, de una clase de raciocinio o inferencia que se aparta llamativamente del sentido hegemónico y popular de su época sobre la supuesta primacía de la raza y la veneración del nacionalismo a ultranza, es digna de ser citada por cualquier estudio sobre los peligros del otricidio, en cualquier nación o tiempo venidero:

También recuerdo con algún estupor cierta asamblea que se convocó para confundir el antisemitismo. Varias razones hay para que yo no sea un antisemita; la principal es ésta: la diferencia entre judíos y no judíos me parece, en general, insignificante; a veces, ilusoria o imperceptible (p. 179).

Con característica ironía, Borges pone en evidencia lo paradójico del comportamiento colectivo de un encuentro organizado para combatir contra una forma letal de prejuicio, de racismo, que no duda en adoptar una tesitura diametralmente opuesta a la esperable para lograr tal cometido. En vez de ser coherente con su objetivo manifiesto – “se convocó para confundir el antisemitismo” – la posición ideológica y política que describe el autor como la oficial que expresó esa “asamblea” reitera la odiosa ideología que debían repudiar. No se logra vencer una posición otrícida cuando quien la crítica le atribuye suma importancia a una diferencia que, en la visión borgeana de la humanidad, es “insignificante; a veces, ilusoria o imperceptible”. La proposición de esa asamblea que despierta su asombro y rechazo es esta: “un judío alemán difiere vastamente de un alemán”. Así funciona precisamente la doctrina metafísica del dualismo, que critica a lo largo de toda su obra el lógico Peirce, como una forma de bloquear el camino de la investigación, en cualquier campo del saber humano.

Llega entonces la fulminante conclusión del narrador en esta crónica, y cuenta con el apoyo de una cita literaria:

Vanamente les recordé que no otra cosa dice Adolfo Hitler; vanamente insinué que una asamblea contra el racismo no debe tolerar la doctrina de una Raza Elegida; vanamente alegué la sabia declaración de Mark Twain: “Yo no pregunto de qué raza es un hombre; basta que sea un ser humano; nadie puede ser nada peor” (Borges: 179).

La triple repetición del adverbio “vanamente” ilustra de modo ejemplar el método de llegar a una creencia que Peirce (1931-1958, CP 5.377) denomina “tenacidad”, y que se caracteriza por “reiterar constantemente la respuesta a una pregunta a nosotros mismos, quedándonos con aquello que conduce a esa creencia y aprendiendo a apartar con desprecio y animadversión cualquier cosa que la pueda perturbar”. Tras nombrar al líder político que encarnó esa inhumana versión política del dualismo en el mundo social y su detestada ideología –“la doctrina de una Raza Elegida”– leemos otra forma de expresar el “narcisismo de las pequeñas diferencias” ya expuesto por Freud. La cita proviene de un maestro de la escritura humorística, el norteamericano Mark Twain,⁷ y rebosa sarcasmo. La frase consiste en una defensa cínica del humanismo y de la fundamental tolerancia que debe existir entre los diferentes grupos que habitan el mundo. Todos igualmente imperfectos y todos por eso mismo aceptables, iguales ante la ley.

Contra ese manifiesto inconsciente y seguramente involuntario a favor del racismo universal, que a pesar de las objeciones del narrador permanece ciego a sí mismo, a causa de la tenacidad que se empleó para llegar a esa creencia, se eleva esta apología del sinequismo peirceano en acción. Como escribí antes, no hay ninguna referencia o cita a la obra de Peirce en los textos de Borges, cuya reputación como erudito es bien conocida. Sin embargo, se puede plantear una notoria confluencia entre el pensamiento de ambos. No habría mejor defensa de un humanismo a salvo de doctrinas como la de la “Raza Elegida”, como lo explica el escritor argentino, que una aceptación irrestricta de lo humano más allá de raza, religión o cualquier otro rasgo identitario que pueda caracterizar a las personas. En eso consiste precisamente el sinequismo o lógica de la continuidad, y me atrevo a pensar que de haber estado en esa “asamblea para conjurar el antisemitismo”, Peirce habría estado de acuerdo con el argumento que “vanamente” esgrimió Borges para convencer a los participantes sobre el lamentable dualismo que termina por replicar la ideología tan odiada, la que se suponía

7 Aunque no proviene del texto que cita Borges, sino de otro, “Concerning the Jews”, publicado en la revista *Harper’s Magazine*, en 1898. Esta es la cita completa de Mark Twain: “I can stand any society. All that I care to know is that a man is a human being - that is enough for me; he can’t be any worse. I have no special regard for Satan; but I can at least claim that I have no prejudice against him. It may even be that I lean a little his way, on account of his not having a fair show” [Puedo soportar cualquier sociedad. Todo lo que me importa saber es que un hombre es un ser humano; eso me basta; no puede ser peor. No tengo ningún aprecio especial por Satanás, pero al menos puedo afirmar que no tengo ningún prejuicio contra él. Incluso puede ser que me incline un poco a su favor, debido a que no tiene una representación justa] [Traducción del editor]. La considero otra forma literaria de admirable sinequismo.

que ellos deseaban “confundir”, que pretendían repudiar públicamente como una forma antagónica a la humanidad. El lógico Peirce desarrolla el significado del sinequismo en el ámbito de lo humano, en términos que, pienso, Borges hubiera aceptado de buen grado:

El sinequismo, incluso en sus formas menos robustas, nunca puede admitir el dualismo. [...] Ni tampoco debe decir el sinequista: “Yo soy completamente yo mismo, y no tú en absoluto”. Si tú abrazas el sinequismo, tú debes renunciar a esta metafísica de la maldad. En primer lugar, tus vecinos son, en cierta medida, tú mismo, y en una medida mucho mayor de lo que, sin profundos estudios en psicología, tú creerías (1931-1958, CP 7.570-7.571).

A MODO DE NO CONCLUSIÓN SOBRE LO CONTEMPORÁNEO E INTEMPESTIVO

¿Cómo podría llegar a una conclusión sobre esta insólita convergencia de un lógico que vivió y desarrolló su teoría en la segunda mitad del siglo XIX y la primera década del siglo XX, un microsociólogo que se aventuró a explorar un ámbito que sus colegas aún hoy citan pero cuestionan por considerarlo irrelevante y un escritor que se nos dice fue por completo ajeno a los grandes asuntos políticos de la humanidad, pues se dedicó a urdir leves origamis literarios, rebosantes de erudición, pero que solo remitirían al universo de los libros?

Peirce, Goffman y Borges fueron audaces exploradores del mundo de la vida, y los une el rasgo de lo intempestivo, ya que para sus contemporáneos su obra aparecía como fuera de su tiempo, anacrónica, difícil de ubicar en el canon de la filosofía, de la sociología o de la literatura. Los tres dedicaron sus vidas a “percibir no las luces de su tiempo, sino la oscuridad” (Agamben, 2009: 44). Gracias a que “hundieron sus plumas en la oscuridad del presente” (Ibíd.), ellos consiguieron el prodigio de ser contemporáneos, a pesar de no ser considerados relevantes por su obra, al menos no en la medida en que la contemplamos con admiración hoy. Los tres pensadores de los que me ocupé aquí pueden ser descritos con el término que uno de ellos eligió para presentarse desde su máxima soledad y aislamiento: cada uno de ellos es un pionero o explorador (*backwoodsman*) del territorio elegido. Esa aventura intelectual exige gran osadía y la entereza de mantener la mirada fija en lo que sus contemporáneos ignoraban o miraban con desconfianza o menosprecio. El camino de los signos, el orden de la interacción, y el humanismo que nos permite ver en el otro una continuación de mí mismo fueron los senderos que Peirce, Goffman y Borges eligieron recorrer y lo que allí encontraron es el inmenso legado que hoy forma parte de nuestras vidas.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio (2009). What is the Contemporary? En *What is an apparatus and other essays*. Stanford University Press.
- Andacht, Fernando (2016). The Habit-Taking Journey of the Self: Between Freewheeling Orience and the Inveterate Habits of Effete Mind. En Donna West y Myrdene Anderson (eds.), *Consensus on Peirce's Concept of Habit: Before and Beyond Consciousness*. (pp. 341-360). Springer International Publishing AG.
- Apchain, Tom y MacCannell, Dean (2021). Back to Front: Erving Goffman's Past and Future Impact on Tourism Research. An interview with Dean MacCannell. *Mondes du Tourisme*, 22, 1-14.
- Balderston, Daniel (2020). "Anotación al 23 de Agosto de 1944": Reflections on a Newly Acquired Manuscript. *Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 81, 77-90.
- Bateson, Gregory (1972). *Steps to an ecology of the mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Billig, Michael (2013). *Learn to Write Badly. How to Succeed in the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borges, Jorge Luis (1960 [1952]). *Otras inquisiciones*. Emecé.
- Bourdieu, Pierre (1983). Erving Goffman, discoverer of the infinitely small. *Theory, culture and society*, 2(1), 112-113.
- Commens (s.f.). *Commens Digital Companion to C. S. Peirce*. <http://www.commens.org/>
- Denzin, Norman K. y Keller, Charles M. (1981). Frame Analysis Reconsidered, *Contemporary Sociology*, 10(1), 52-60.
- Goffman, Erving (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Goffman, Erving (1967). *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Aldine Publishing Company.
- Goffman, Erving (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Harvard University Press.
- Goffman, Erving (1981). A Reply to Denzin and Keller, *Contemporary Sociology*, 10, 60-68.
- Hardwick, Charles S. (ed.) (1977). *Semiotic & Significs: The Correspondence Between Charles S. Peirce & Victoria Lady Welby*. Indiana University Press.
- Hviid Jacobsen, Michael H. y Smith, Greg (eds.) (2022). *The Routledge International Handbook of Goffman Studies*. Routledge.
- Kermode, Frank (1967). *The sense of an ending. Studies in the theory of fiction*. Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1997). *Untimely meditations*. Cambridge University Press.

- Onetti, Juan Carlos (1977). *La vida breve*. Edhasa.
- Paolucci, Claudio (2011). The “External mind” Semiotics, Pragmatism, Extended Mind and Distributed Cognition. *Versus: Quaderni di Studi Semiotici*, (112-113), 69-96.
- Peirce, Charles S. (1931-1958). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. En Charles Hartshorne, Paul Weiss y A. Burks (eds.). Harvard University Press.
- Ransdell, Joseph (1977/1997). Some Leading Ideas of Peirce’s Semiotic. En *Arisbe. The Peirce Gateway*. <https://arisbe.sitehost.iu.edu/menu/library/aboutcsp/ransdell/LEADING.HTM>
- Ransdell, Joseph (1986). Charles Sanders Peirce (1839-1914). En Thomas A. Sebeok y Umberto Eco (eds.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics* (pp. 673-695). Mouton de Gruyter.
- Ransdell, Joseph (1992). Teleology and the Autonomy of the Semiosis Process. En Balat, Michel y Déledalle-Rhodes, Janice (eds.), *Signs of Humanity/L’homme et ses signes* (vol. 1, pp. 43-48). Mouton de Gruyter.
- Rulfo, Juan (1981). *Pedro Páramo*. Fondo de Cultura Económica.
- Salinger, J. D. ([1951] 2010). *El guardián entre el centeno*. Alianza.
- Salinger, J. D. (2019). *Franny y Zooey*. Alianza.
- Shklovsky, Viktor (1917/2015). Art, as Device. *Poetics Today*, 36(3), 151-174.
- Smith, Greg (1996). Gender Advertisements Revisited: A Visual Sociology Classic. *Electronic Journal of Sociology*.
- Smith, Greg (2022). Fiction in Goffman. *The Sociological Review Monographs*, 70(4), 711–722.
- Twain, Mark (marzo de 1898). Concerning The Jews. *Harper’s Magazine*. <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/1898twain-jews.asp>
- Watson, Rod (16 de agosto de 2022). Seminario Internacional “100 años de Erving Goffman” [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=pd_77SW8VGA

LOS AUTORES

ALZAMORA, GEANE CARVALHO

Es Profesora Asociada de la Universidad de Minas Gerais (IFMG), Brasil, y becaria en productividad (CNPq), Brasil. Doctora y Magister en Comunicación y Semiótica por la Universidad Pontificia de São Paulo (PUC-SP), con estancia Post-Doctoral en la Universidad de Kassel (Uni-Kassel), Alemania. También tiene un Post-Doctorado en la Universitat Pompeu Fabra (UPF), España. Líder del Núcleo de Investigación en Conexiones Intermedias (NucCon). Es coautora de *Theory, Development and Strategy in Transmedia Storytelling* (Londres: Routledge, 2020) y Co-organizadora de *Exploring Transmedia Journalism in The Digital Age* (Hershey: IGI Global, 2018), entre otras publicaciones.

ANDACHT, FERNANDO

Es Doctor en Filosofía (Dr. Phil.) por la Universidad de Bergen, Noruega; M. A. en Lingüística, Ohio University; y Lic. en Letras Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República, Uruguay. También fue Becario de la Fulbright/Research Center for Language & Semiotic Studies, Indiana University; y de la Fundación Alexander von Humboldt/Arbeitsstelle für Semiotik, de la Technische Universität, Berlín. Es investigador Categoría Nivel II/Sistema Nacional de Investigadores/ANII, Uruguay. Asimismo, se desempeña como Director

del Instituto de Comunicación de la Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República, Montevideo. Fue Profesor Titular del Dept. of Communication/University of Ottawa (2006-2015). Publicó diez libros y más de cien artículos en inglés, francés, portugués y castellano sobre semiótica y comunicación.

BAÑOS ORELLANA, JORGE

Es psiquiatra y psicoanalista miembro de la École Lacannienne de Psychanalyse. Autor de numerosos artículos en publicaciones locales e internacionales y de los libros *El idioma de los lacanianos* (1995), *El escritorio de Lacan* (1999) y *La novela de Lacan* (2013), los tres traducidos al francés por Éditions Epel. Dirige, desde 2004, el grupo de estudios argentino-chileno “Lecturas cronológicas de Lacan”. Dictó conferencias y seminarios en Bélgica, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, España, Francia, Inglaterra, Israel, México y Uruguay.

DI FELICE, MASSIMO

Es sociólogo por La Universidad de La Sapienza de Roma, donde fue colaborador del Prof. Franco Ferrarotti y obtuvo el Máster en Teoría y Análisis Cualitativo en la Investigación Social. Es Doctor en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Sao Paulo (USP) donde es profesor y Coordinador del Centro Internacional de Investigación Atopos. Es Director Científico del Instituto de los Altos Estudios de Toposofía de Roma. Entre sus libros traducidos en diversos idiomas se encuentran *La cittadinanza digitale* (Roma: Meltemi, 2020), *Net-attivismo dall' azione sociale all' atto connettivo* (Roma: Estemporanee, 2017), *Paisajes Posurbanos, el fin de la experiencia urbana y las formas comunicativas del habitar* (Córdoba: Ediciones del Copista, 2012).

FAUSTO NETO, ANTÔNIO

Es Doctor en Ciencias de la Información y la Comunicación por la École Des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia. También, Profesor del Programa de Postgrado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad do Vale do Rio dos Sinos, Brasil; Investigador 1A en CNPq, Brasil; co- fundador de COMPÓS, y cofundador y actual presidente del Centro Internacional de Semiótica e Comunicação (CISECO).

FERREIRA, JAIRO

Es Coordinador del Seminario Internacional Investigación en Media-

tización y Procesos Sociales, diálogos Norte/Sur. Formado en Periodismo (UFRGS, 1982) y Ciencias Económicas (UFRGS, 1992), y Magister en Sociología (UFRGS, 1997). También, Doctor en Informática y Educación (UFRGS, 2002), con Doctorado Sándwich en los Archivos Jean Piaget y la Unidad de Tecnologías Educativas de la Escuela de Psicología y Educación de la Universidad de Ginebra (2000). Es Doctor del programa de Posgrado en Ciencias de la Comunicación (Universidad do Vale do Rio dos Sinos), Investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Brasil, y Profesor Titular en PPGCC (Universidad do Vale do Rio dos Sinos).

GARRAMUÑO FLORENCIA

Tiene un PhD en Romance Languages and Literatures de Princeton University. Dirige el Departamento de Humanidades de la Universidad de San Andrés, y es investigadora independiente del CONICET. Recibió la beca John Simon Guggenheim y ha sido Tinker Visiting Fellow en la Universidad de Stanford. Publicó *Genealogías Culturales. Argentina, Brasil y Uruguay en la novela contemporánea, 1980-1990*, *Modernidades Primitivas: Tango, Samba y Nación* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), *La experiencia opaca* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), *Mundos en común. Ensayos sobre la inespecificidad en el arte* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015), *Brasil Caníbal. Entre la bossa nova y la extrema derecha* (Buenos Aires: Paidós, 2019), y *La vida impropia. Anonimato y singularidad* (Villa María: Editorial Universitaria de Villa María, 2022). Ha traducido textos de Silvano Santiago, Ana Cristina Cesar, João Guimarães Rosa y Clarice Lispector, entre otros.

LA FERLA, JORGE

Es Master in Arts y Graduado del Programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Pittsburgh y Licenciado de la Universidad París VIII. También, director artístico de las diez ediciones de las Muestras Euro Americanas de Cine, Video y Arte Digital organizadas por la Universidad de Buenos Aires, el Centro Cultural de España, la Embajada de Francia, el Instituto Goethe y el Espacio Fundación Telefónica. Es Coordinador Académico de los Seminarios de Video, Cine y Multimedia Experimental organizados por la Fundación Antorchas/Lampadia/Vitae, junto a las Fundaciones Rockefeller y Mc Arthur, para realizadores de multimedia, video y cine experimental de América Latina. Se desempeña como programador, curador de exposiciones y muestras de cine, video, instalaciones y nuevos medios en Europa,

América Latina y Medio Oriente. Es compilador y editor de publicaciones de artes y medios con cuarenta títulos entre 1991 y 2021. Es Profesor Titular, Universidad del Cine; y Jefe de Cátedra, Universidad de Buenos Aires.

LEMOS, ANDRÉ

Es escritor, Catedrático de la Facultad de Comunicación de la UFBA e Investigador 1A del CNPq. Es ingeniero, Máster en Política Científica y Tecnológica por la COPPE / UFRJ (1991) y Doctor en Sociología por la Université René Descartes, París V, Sorbonne (1995). Fue Visiting Scholar en las Universidades McGill y Alberta (CNPq, Canadá, 2007-2008) y en la Universidad Nacional de Irlanda (Capes, Irlanda, 2015-2016). Es director de Lab404 - Laboratorio de Investigación en Medios Digitales, Redes y Espacio del Programa de Posgrado en Comunicación y Cultura Contemporánea de FACOM / UFBA y Miembro del Consejo Asesor del Instituto Nacional de Ciencia y Tecnología en Democracia Digital (INCTDD). Fue presidente de Compós (2001-2003). Su investigación actual es sobre neomaterialismo, teorías de la comunicación y cultura digital (CNPq, PQ / 2019-2024). Tiene más de quince libros publicados y numerosos artículos nacionales e internacionales sobre cultura digital. Sus últimos libros son *A tecnologia é un vírus. Pandemia e Cultura Digital* (Porto Alegre: Sulina, 2021); *Objetos de Bahía. Entrevistas* (Salvador: Mondrongo, 2020); “Esto (no) es muy Black Mirror” (Edufba, 2018), “Estudios de teoría y comunicación actor-red” (Edufba, 2016), *A comunicação das coisas: teoria ator-rede e cibercultura* (Finalista Premio Jabuti 2014; San Pablo: Annablume, 2013). Más información en <http://andrelemos.info>.

ROMÉ, NATALIA

Es Doctora en Ciencias Sociales y Magister en Comunicación y Cultura, ambos por la Universidad de Buenos Aires; Profesora Titular de Teoría y prácticas de la comunicación III. Investigación de la comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. También, investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA, donde coordina junto a Pablo Rodríguez el Programa de Estudios Críticos en Ideología, Técnica y Política. Actualmente, dirige la Maestría en Comunicación y Cultura en la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Ha dictado seminarios de postgrado, talleres y conferencias en el College International de Philosophie, Francia; en la Universidad Milano-Bicocca, Italia, en la Universidad Católica del Maule, Chile y en la Universidad de Costa Rica, en el Instituto de Formación Política de

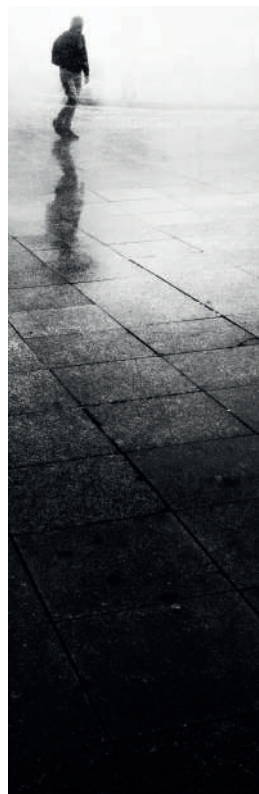
Morena, México, como profesora invitada. Ha publicado numerosos trabajos en América Latina, Europa y Estados Unidos. Entre sus libros se encuentran *Semiosis y subjetividad* (Buenos Aires: Prometeo, 2009); *La posición materialista* (La Plata: EDULP, 2015); *For Theory. Althusser and the politics of time* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2021); entre sus compilaciones más recientes se encuentran *Notas materialistas. Para un feminismo transindividual* (Santiago de Chile: Doble Ciencia, 2022); *Asedio del tiempo* (Buenos Aires: IIGG-CLACSO, 2020) y *Para una crítica de la neoliberalización* (Longchamps: Imago Mundi, 2021), los dos últimos junto a Carolina Collazo.

SILVA, ARMANDO

Es PhD en Filosofía y Literatura de la Universidad de California con estudios doctorales en Semiótica y Psicoanálisis de la Sapienza Università di Roma y de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Es autor de *Imaginario urbanos* (Bogotá: Tercer Mundo, 1992) y *The Family Photo Album* (Irvine: UMI, 1996). Fundador de la Sociedad Colombiana de Semiótica y cofundador de la Sociedad Latinoamericana de Semiótica. También, Director del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Externado de Colombia. Se publicará próximamente su texto multimodal: *El mundo al revés de la pandemia*, donde recrea su representación mediática como un diario sobre la muerte.

Entre agosto y noviembre de 2021, en situación de pandemia y aislamiento por la acción del virus SARS-CoV-2, se desarrolló de modo virtual el "Seminario Indagación sobre Lo Contemporáneo en/desde América Latina", cuyo subtítulo fue "Manifestaciones en el arte, la cibercultura, los derechos, la mediatización, la comunicación y la industria de la felicidad". En el Seminario, intelectuales que son referentes indiscutidos en distintas áreas de conocimiento expusieron en conferencias de dos horas acerca de la dimensión del cambio que estamos viviendo, preguntándose si vivimos en una época más allá de la modernidad y la posmodernidad. Alumnos, profesores e investigadores de más de dieciocho países de América Latina y de Europa asistieron a esas conferencias, que se organizaron a partir de un programa y textos compartidos con acceso libre y gratuito.

El Seminario se constituyó así en un "aula abierta" para pensar nuestra época en un momento que pareció una pausa, pero en realidad fue una "aceleración del tiempo histórico". El Seminario terminó pero la indagación continúa porque necesitamos seguir pensando juntos cómo ingresa América Latina a nuestra contemporaneidad. Este libro es resultado de ese Seminario y se propone continuar, de otra forma, la conversación.



Colección Seminarios y Jornadas



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES