

Luciano Sanguinetti

El engranaje y la rebelión

Tecnología y subjetividades digitales



epc ediciones
de periodismo
y comunicación

El engranaje y la rebelión

Tecnología y subjetividades digitales

Sanguinetti, Luciano

El engranaje y la rebelión: tecnología y subjetividades digitales / Luciano Sanguinetti.
- 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Periodismo y Comunicación Social, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-34-2358-5

1. Ciencias Sociales y Humanidades. 2. Tecnologías. I. Título.
CDD 306.46

Editorial de Periodismo y Comunicación

Diag. 113 N° 291 / La Plata 1900 / Buenos Aires / Argentina

+54 221 422 3770 Interno 159

editorial@perio.unlp.edu.ar

www.perio.unlp.edu.ar

Facultad de Periodismo y Comunicación Social

Universidad Nacional de La Plata

Primera edición, marzo 2024 ISBN 978-950-34-2358-5

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 EPC – Argentina



**FACULTAD DE PERIODISMO
Y COMUNICACION SOCIAL**



**UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA**

Esta no es una revisión neutral de significados. Es una exploración del vocabulario de un área crucial de discusión social y cultural, heredado dentro de condiciones históricas y sociales precisas y que debe ser a la vez consciente y crítico, sujeto tanto al cambio como a la continuidad, si se pretende que los millones de personas en quienes es una presencia activa lo vean como tal: no como una *tradicón* que hay que aprender, ni como un *consenso* que hay que aceptar, ni como un conjunto de significados que, por ser "nuestro lenguaje", tiene una autoridad natural; sino como un vocabulario en constante formación y reforma, en circunstancias reales y desde puntos de vista profundamente diferentes e importante; un vocabulario para usar, para encontrar nuestro camino en él, para cambiarlo en la medida que lo encontremos necesario, mientras seguimos haciendo nuestro lenguaje y nuestra historia.

Raymond Williams, *Palabras Clave*

Índice

Introducción: ¿Vigilados y castigados de nuevo?	9
La cuenta regresiva	15
La parte del todo	20
Capítulo 1: Ciencia, técnica y tecnologías de la comunicación	32
¿La ciencia tiene destino?	36
Técnica, tecnologías y tecnicidades	42
La episteme del tercer milenio	51
Capítulo 2: Técnica y razón moderna: el debate filosófico	58
La máquina antes de Matrix	67
Razón moderna y melancolía crítica	71
Conceptos para una prognosis revolucionaria	80
Heidegger y el saber de la técnica	87
Capítulo 3: Tecnologías y sociedad de masas: el debate sociológico	95
El tótem en el living: la cultura domesticada	98
El profeta tecnológico	105
La posguerra inglesa. Diferencias de clase y explosión beat	115
Hacia el año 2000	122
Capítulo 4: De la Globalización a la digitalización: el debate cultural	125
Televisión transnacional y weltanschauungens	131
Posdata a Foucault: reality deleuziano	135
Feminismo y tecnologías	140
El programa neoliberal: urbi et orbi	144
Resistencia y movilización en las periferias	150
Capítulo 5: Digitalizados: el debate económico	158
El manantial del liberalismo	158
¿De qué hablamos cuando hablamos de tecnologías?	162
El consejo de acelerar ante el abismo	169
La rentabilidad privatizada de la experiencia	174
¿Plusvalía digital o solidaridades colectivas?	183
Capítulo 6: Entre el engranaje y la rebelión: el debate epistémico	196
Posverdad, fakes news y desinformación	204
Redes sociales, burbujars y sesgo cognitivo	211
¡Extra!;Extra! Noticias falsas	217

De la sociedad transparente a la sociedad vigilada	222
El imperio contraataca	226
El Estado Digital totalitario	230
Estrategias normativas, de auditoria y alfabetización digital	234
La rebelión digital del feminismo	241
La perspectiva interseccional en el mundo digital	247
Brecha digital en perspectiva de género y violencia online	251
Lo global y lo local en el feminismo online	256
Colofón: epilogo en defensa de una tesis	261
Bibliografía	273

Introducción

¿Vigilados y castigados de nuevo?

Entre la circunnavegación del globo por Maghallanes en 1543 y la invención de los protocolos de internet de 1990 por Tim Bernerd-Lee el mundo no ha hecho más que achicarse. Como lo vaticinó Hannah Arendt en *La condición humana* nuestra experiencia social se ha vuelto tan comprimida como la describió Marshall McLuhan con la expresión "aldea global". En esa compresión, sin duda, tienen mucho que ver los dispositivos tecnológicos de comunicación. Tomemos en cuenta que, en el siglo XV, el mundo desconocido era para los europeos todo lo que estaba fuera del Mediterráneo. Y apenas doscientos años después, todavía había que esperar meses hasta que una noticia atravesara el océano Atlántico. Recién en la segunda mitad del siglo XIX, esa distancia se redujo significativamente con los cables submarinos. Hoy eso es cualitativamente diferente, porque entonces todavía eran unos pocos los que accedían a esas noticias. En la actualidad nada escapa la intermediación tecnológica, a esta red que los dispositivos digitales han creado para nosotros, configurando, qué duda cabe, un paisaje nuevo absolutamente distinto al de cualquier época pasada. La distancia y el tiempo se han transfigurado de manera definitiva. Y todo pasa, aquí y ahora, sea esto a cuerdas de mi casa o en el otro extremo del mundo que, paradójicamente, también es mi casa.

En ese marco, los dispositivos de comunicación contemporáneos nos atraviesan ubicuos y todos nuestros movimientos y experiencias se enmarcan dentro de alguno de ellos. Puede ser por una red social, en una pantalla de celular, a través de una cámara de vigilancia o como insumo en algún servidor de *big data* en *la nube*. Los algoritmos, además, nos persiguen, suministrándonos informaciones, ofer-

tas de consumo, propuestas de viajes, libros o series por *streaming*. Vivimos dentro de un ambiente digitalizado y las comunicaciones son apabullantes, tanto, que muchas veces, se nos hace necesario desconectarnos. Apagar los aparatos, esas maravillosas prótesis mecánicas. Resulta entonces una paradójica que lo que antes era percibido como un logro maravilloso de la modernidad (la posibilidad de comunicarnos a la distancia y al instante), se haya vuelto un peligro.

Basta ir por la calle para ver cómo la gente anda absorta sobre sus pequeñas pantallas, no importa que a sus espaldas pueda erigirse el Coliseo Romano, la muralla China o las pirámides de Chichén Itzá. Como destaca Michel Serres en *Pulgarcita* (2010), hace tiempo que las aulas escolares están invadidas por un “murmullo” que desconcierta. ¿Qué provoca ese irreductible fastidio? Cualquiera que ejerza la docencia lo conoce. Es como un sordo rezongo. La causa, dice Serres, es que “Pulgarcita” ya no quiere escuchar el libro recitado por el profesor, porque todo “lo tiene a mano en el celular”. ¿Qué autoridad puede tener un maestro ante la infinita gama de información dispuesta a nuestro alcance con solo un *click*? ¿Cómo competir con ese reservorio infinito de información en la mano? Estuve tentado a escribir al *alcance de la mano*, pero eso ya no es lo que pasa. *Pulgarcita* puede ver el libro “literamente” en su mano, incluso escucharlo desde sus auriculares. Sólo tiene que mirar la pantalla de su celular y hacer *click* con el pulgar. Por supuesto, estos dispositivos no sólo intervienen en los momentos de formación o esparcimiento; millones de personas trabajan hoy desde sus casas gracias a las plataformas digitales; los dispositivos de salud ya utilizan este medio para enviar recetas, compartir diagnósticos; de la misma manera que hacemos compras cotidianas de alimentos, ropa o reservamos pasajes para las vacaciones.

Es decir, las tecnologías digitales han transformado de un modo definitivo la distancia que la modernidad había creado entre el mundo familiar, el del trabajo, el esparcimiento y el consumo. Vaya paradójica, hoy todo eso lo podemos hacer sin movernos de casa. ¿No había vaticinado Deleuze el fin de los encierros? Pero además de esa definitiva oclusión del mundo privado y el público, lo cierto es que

muchas veces no tenemos que hacer nada para ser absorbidos por aquella oferta infinita. Solo basta con haber cliqueado alguna vez sobre una hermosa playa del Mediterraneo para que infinitas playas de ese mar azul (olvidemos los filtros) vuelvan a aparecer en nuestras pantallas en su loop obsesivo. ¿Quién no lo sufre? ¿Pero acaso es solo eso? ¿Una oferta compulsiva de reposeras con vista al mar, hoteles de lujo sobre la costa mediterránea, acaso un daikiri sobre la arena? Alguien dirá que no es mucho problema, pero, sin embargo, mientras miramos impacientes esas imágenes, y luego otras, y más tarde más, porque la rueda es incesante, y todos, como “Pulgarcita”, diría Serres, ya no podemos sacar nuestros ojos de las imágenes, olvidamos a quien tenemos enfrente. Esa es la preocupación que cautiva a una investigadora norteamericana como Sherry Turkle (2011), que hace tiempo está preocupada por el *declive de la conversación* en las escuelas, las familias o el trabajo y elabora un voluminoso informe sobre cómo se ha instalado una paradoja: *una conectividad que desconecta a la gente*.

Así, el mundo virtual que prometía mejorar las comunicaciones entre los individuos, acaba formando una sociedad solipsista. Una tecnología que claramente facilita y acelera los contactos, paradójicamente inhibe el diálogo. En consecuencia, las calles se llenan de zombies, los colectivos y trenes de sonámbulos, las plazas y los parques de solitarios. ¿Pero sólo es eso? ¿Cómo es que las pantallas ya saben lo que estoy buscando? Es evidente, entonces, que además estamos siendo vigilados. ¿Por quién? ¿Para qué? Por supuesto que esto tampoco es nuevo, la modernidad, ya sabemos gracias a Foucault, había erigido sobre nosotros otros centros de vigilancia, otros encierros: la familia, la escuela, la fábrica; pero eran instituciones que en general apreciábamos y de algún modo habíamos hecho nuestras (por supuesto como parte de unos “aparatos ideológicos”), aunque por momentos buscáramos estar solos, escabullirnos en ciertos rincones o incluso rechazarlas. Sin embargo, cuando levantamos los ojos de las pantallas de nuestro celular, ¿podremos encontrar ese rincón donde ocultarnos, esa exterioridad a la que salir? Difícil.

Nos preguntamos, entonces, quién creo esta sociedad de la vigilancia. ¿Cuándo y cómo empezó a desarrollarse? ¿Alguien preguntó si queríamos formar parte? ¿Quién maneja en las sombras sus hilos? De pronto, cuando quisimos darnos cuenta, ya estábamos adentro, como esos personajes de *Saw*, la saga de terror y sadismo, en la que los protagonistas se despiertan en un baño, ya encadenados, con un reloj que anuncia que el tiempo pasa, y tienen que decidir (si quieren escapar) cortarse una pierna o la mano. ¿Nos animaremos a despojarnos del celular, la *tablet*, el *wifi* hogareño, para alcanzar la libertad? ¿Podremos sobrevivir afuera sin esas ortopedias?

Para muchos es una realidad incuestionable que la compleja socialidad contemporánea está atada a estos dispositivos, constituyendo una subjetividad condenada al narcisismo, a la urgencia, al instante. Para otros, estos nuevos medios técnicos están gestando infinitas oportunidades, un mundo abierto a múltiples posibilidades. Pablo Rodríguez (2019) se aventura ya a hablar de una nueva episteme, diferente de la moderna que describió Foucault, cuyas formaciones discursivas están definidas por los DAP (Datos, Algoritmos, Plataformas). ¿Nos adentramos en una suerte de *panóptico digital*, como señala Byung-Chul Han? Hasta hace poco tiempo esos servomecanismos conectaban gente, ahora conectan gente y cosas, y cosas entre cosas, y cosas con gente, en un círculo que se parece a un nuevo infierno. Por su intermedio recibimos mensajes, creamos espacios, elaboramos rituales, compartimos experiencias y sentimientos, hacemos cosas, y hacemos cosas que hacen cosas. Amigos, trabajo, charlas familiares, fotos de aniversarios y cumpleaños, largas despedidas o lentos soliloquios, todo se hace y se produce dentro de estos registros. ¿Somos realmente conscientes que toda nuestra vida comienza a estar almacenada ahí, en esa red numérica? ¿Para quién? ¿Para Gran Hermano? ¿Quién es el monstruo que se esconde detrás de esa máscara de bits? ¿El Gran Algoritmo?

Es cierto que la somera descripción que estamos haciendo invita a la paranoia. ¿Quién no la siente? ¿O acaso no nos ataca el pánico cuando perdemos el celular y sentimos que nuestras vidas están ahora en manos de desconocidos? ¿No experimentamos una suerte de

bloqueo existencial cuando nuestros sistemas digitales dejan de funcionar? Nuestra dependencia es tan fuerte, incluso, que las cosas más simples, como el número de celular de nuestras parejas o las fechas de cumpleaños y aniversarios, ya no están en nuestra memoria, sino en los aparatos. Platón se hubiera hecho una fiesta con esto. Y más si el famoso autor del *Fedro* supiera que la memoria digital contemporánea es mucho más grande que la de cualquier reservorio impreso. Hay generaciones que ya no conocen otro archivo que el que guarda *la nube*. ¿A dónde irán a buscar su pasado sino es a Google? Periodistas, servicios de inteligencia, abogados, cualquiera que quiera saber algo de alguien no tiene que ir más que a las redes, ya no necesitan hurgar en vetustos armarios carpetas o documentos; solo basta con ver nuestro *twitter*, nuestras fotos en *Facebook*, nuestras imágenes en las cámaras de los shoppings, las plazas, las terminales de ómnibus o los aeropuertos.

En los últimos años una serie de libros y documentales denuncian este sistema omnívoro, el macabro juego en el que entramos cuando creíamos que estábamos ingresando al mundo del conocimiento. Ingenuamente creíamos estar buscando datos, cuando éramos nosotros los que nos entregábamos como información. Eso es lo que plantean producciones audiovisuales como *El dilema de las redes sociales*, libros académicos como *Ciberleviatán*, ensayos periodísticos como *El imperio de la vigilancia*, ficciones apocalípticas como *Matrix*. El último libro es (y quizás el más dramático) el de Shoshana Zuboff: *La era del capitalismo de vigilancia*. Allí, esta autora norteamericana, discípula de Skinner, nos anuncia con bombos y platillos que ya estamos atrapados, que somos moscas en su red, que no podemos salir, que todo está ya prescripto en ese magma numérico en el que los algoritmos controlan nuestras conductas y las venden. Así, “todo lo que viva y colee tiene que hacer entrega de su realidad. No hay lugar para sombras, ángulos muertos u oscuros. Lo desconocido es intolerable. Lo solitario está prohibido”, concluye Zuboff (2021).

Sin embargo, al mismo tiempo, ese mundo en apariencia controlado estalla en mil fragmentos (Castells, 2018; Reguillo, 2017; García Canclini, 2009). Se producen incesantes revueltas, casi un reguero de

pólvora, desde la Primavera Árabe hasta el levantamiento estudiantil mexicano contra Peña Nieto (#Yosoy132); desde la crisis política en Islandia hasta las protestas chilenas o las revueltas de las “camisas amarillas” en Francia; todas estas manifestaciones y movimientos nos hablan de que todo es más endeble de lo que creemos. Es cierto, hay un avance de redes de vigilancia y control, pero también hay interrupciones, fallos en el sistema, rupturas y estallidos de rabia y resistencia. ¿Cómo pensar sino protestas como #MeToo, #BlackLivesMatters o #NiUnaMenos? ¿O la revuelta feminista en Irán que conmueve Medio Oriente, después de la muerte de Mahsa Amin por no usar “adecuadamente” la hijab? Todas ellas inesperadas, ingobernables, espontáneas, horizontales, ramificadas y plurales. Rizomáticas, diría un deleuziano.

¿Qué tienen en común? ¿Qué es lo que comparten? Por un lado, lo inesperado, es decir, muchas veces son reacciones puntuales que producen interrupciones en una cotidianidad sofocada, en una rutina ciega, en un momento de aparente calma e indiferencia; nadie las puede prever, están ahí, parecen latentes, pero no hay forma de anticiparlas; luego, las reacciones, las movilizaciones, las revueltas que desencadenan, son performativas, se desarrollan con alguna suerte de puesta en escena, de narrativa, algo las simboliza (las mujeres en Irán se cortan el pelo en forma de protesta) y ese símbolo es un testimonio, una identidad, una demanda. Durante la lucha por la ley del aborto, legal, seguro y gratuito en Argentina, las mujeres (jóvenes en especial, pero no solo ellas) comenzaron a usar un pañuelo verde que colgaban de sus morrales, de sus carteras, de sus mochilas, lo que convertía a la movilización y la lucha en incesante, ubicua; se producía así una indiferencia entre el tiempo de la militancia, el tiempo del ocio, el del trabajo o los estudios; toda la ciudad era tomada por la lucha, por el reclamo, por la movilización; así, las acciones que se producen son transversales, interpelan a muchos, rompen los muros, los diques entre lo público y la privado, atraviesan el mundo del trabajo, la escuela, la calle, y todos toman la palabra (no importa si a favor o en contra); otro aspecto común es que no tienen objetivos ulteriores, no quieren el gobierno, ni revoluciones, ni siquiera son

necesariamente antisistema; quieren que los gobiernos los respeten, demandan acciones puntuales, resoluciones a viejos problemas; también son implosivas, son descentradas, ramificadas, y actúan, como en un juego de dominó, golpeando piezas que caen unas tras otras mostrando su fragilidad, su inconmensurable liviandad (pueden ser gobiernos, fuerzas militares, sistemas bancarios, constituciones). Circulan por la sociedad contagiando y ocupan espacios intangibles, pero también las plazas, las calles. Pero, ¿qué las vuelve tan potentes? ¿Qué las hace ingobernables? ¿Cómo es que pueden poner en crisis gobiernos, parar sistemas? La respuesta es obvia: la red digital.

La cuenta regresiva

En el famoso texto de Walter Benjamin, *La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica* (Benjamin, 2003), hay una breve observación introductoria en la que el autor manifiesta que las consecuencias de las revoluciones económicas, en ese caso, las del capitalismo, son posteriores en la dimensión cultural; es decir, la infraestructura se revoluciona primero y de ella dependen, mucho más tarde, las transformaciones de la superestructura; para Benjamin, las consecuencias culturales de la transformación capitalista que se había producido en la segunda mitad del siglo XIX solo comenzaban a verse en todo su esplendor en el momento en que el escribía ese texto con el que trató comprender y analizar el arte nuevo que generaba los cambios de la técnica.

Es cierto, entre el año 1910 y el año 1936, en el que se publica el texto en la revista del *Institut für Sozialforschung* de la Universidad de Frankfurt, hacen su aparición los medios masivos de comunicación y la denominada cultura de masas. Son el cine, la radio, la prensa popular, y una forma cultural nueva, la multitud, los actores inexcusables que se agencian de la vida moderna. En aquel ensayo, Benjamin desarrollará sus conocidas observaciones sobre las nuevas mediaciones socio/tecnológicas; allí surgirán sus conceptos fundamentales como la reproductibilidad técnica de la obra de arte, la pérdida del aura, el pasaje del objeto artístico del culto a la exhibición, y la hipótesis

sobre las consecuencias políticas de la democratización del consumo artístico. Como parte integrante de esa pléyade de filósofos e intelectuales alemanes que se congregaron alrededor del instituto frankfurtiano, la dimensión simbólica del capitalismo fue el eje de su análisis (Anderson, 1987). Por este medio buscaba comprender el destino de unas sociedades que se encontraban atravesadas por una disyuntiva trágica; como en el cuento de Borges, los caminos europeos se bifurcaban entre las revoluciones socialistas (en Rusia, en la propia Alemania) y los fascismos (en España, en Italia, y también Alemania). Hoy, casi 100 años después de aquel momento, la historia pareciera ponernos en el mismo lugar. Basta mirar el portal de algún medio digital para reconocer ese aire de familia: crisis políticas, ascenso de los autoritarismos, pobreza crónicas, pandemias, guerras.

Fue un proceso imbatible, ya lo sabemos. En poco menos de 80 años, entre la invención del cine y el descubrimiento de los protocolos de internet, el mundo tal como lo conocíamos habría de cambiar para siempre. Con la fuerza arrolladora con la que los "viajes extraordinarios" de Julio Verne presagiaron la modernidad de las primeras décadas del siglo XX (en los que nada quedaría por desconocer: ni el cielo, ni la tierra, ni la profundidad de los océanos), el tsunami digital es igualmente revulsivo; aquí lo que no queda en pie son las tradicionales instituciones modernas: la escuela, la familia, la fábrica. En el medio surgió una de las tecnologías comunicacionales con mayor penetración de la historia, la televisión, el gran invento del siglo XX, que impuso, entre los años 30 y los años 70, un dominio absorbente sobre la cultura moderna contemporánea. A nadie escapa ya la significación social de este medio en la construcción de unas sociedades adictas a la imagen, rodeadas de pantallas, con ojos insomnes frente a sus fluorescencias, ávidas de ver y verse, condicionadas, adormecidas y absortas. Nadie captó mejor este mito contemporáneo en su fantasmagórica posición en el centro del hogar que Spielberg, en su ya clásica película *Poltergeist: juegos diabólicos*. Aunque todavía está por hacerse el gran estudio que dé cuenta de esta transformación cultural, un estudio que ponga el acento sobre ese nuevo culto que se metió subrepticamente en todos los hogares del mundo para

redefinir todo (el hábitat, la socialidad, las costumbres), sin lugar a dudas el televisor fue el nuevo tótem (Morley, 2008) de la sociedad moderna de masas.

En un rato de tiempo, porque de eso se trata también estas mutaciones (de la compresión de la temporalidad y de la espacialidad), pasamos de las Ferias Mundiales de la segunda mitad del siglo XIX a los espectáculos globales como los Superbowls o los Mundiales de Fútbol, de cientos de espectadores en las salas de cine a miles de lectores de diarios, de millones de oyentes de radio a cientos de millones de espectadores de televisión. También vimos como ese, originalmente, pequeño aparato audiovisual hogareño se devoraba todo, no hacía distinciones de clase, de edad, ni de culturas. Y así pasó del hogar a la calle, de la calle a los bolsillos, en forma de inmensas superficies verticales en avenidas o en diminutas pantallas en los teléfonos, en los bares, en las salas de espera de consultorios y aeropuertos, proliferando como un virus, mutando de forma, cada vez más delgado, más plástico, hasta hacerse invisible en su absoluta visibilidad. Y todos fuimos atrapados por sus mensajes, ávidos por saber lo que tiene para contarnos ese extraño *aleph* infinito que mueve hoy la rueda del mundo.

Pero este mundo de pantallas no sería el mismo sin la red tecnológica más extraordinaria de la historia de la humanidad, con la que pasamos de lo analógico a lo digital en menos de 50 años. Y de la que es muy difícil salir una vez adentro. Millones de páginas, de sitios, de juegos, de dispositivos, que nos atraviesan y nos siguen. Allí están reservados las películas que vemos, los diarios que leemos, los colores que nos gustan, las operaciones bancarias, nuestras fotos y las de las personas que viven con nosotros, y hasta nuestros movimientos en la ciudad o en el mundo. A cada rato un mensaje nos llega por su intermedio. Incansables, reiterativos, insolentes, *somos* para esos aparatos, como en el cuento de Julio Cortázar, cuando el imaginativo narrador recordaba lo que nos sucede cuando nos regalan un reloj.

Y hablando de relojes, en poco tiempo se completará la cuenta regresiva. El proceso, iniciado en noviembre de 1969, por el cual, en la universidad de Stanford, se conectaron las primeras computadoras,

está por cerrarse. Más de 7.000 millones de personas, la totalidad de los habitantes del planeta, anudarán el último nodo, el último punto de la malla que el mundo digital constituyó sobre nosotros. ¿Fue un proceso espontáneo, imprevisto, meteórico y contagioso o alguna mente maquiavélica lo prefiguró para nosotros? No es una paradoja que su última etapa, la más feroz de “conversión digital” (Doueih, 2013) se produzca en simultáneo con el virus del Covid -19 que paró a la humanidad durante dos años, entre 2020 y 2021, acelerando lo que ya estaba en camino. Porque es cierto, no todos pararon. Los grandes capitales hicieron su diferencia, porque si la globalización económica y la tecnificación digital tienen una ley no escrita es la que dice que los que más tienen más provecho sacan de este proceso, al menos por ahora. Porque, como refiere Zygmunt Bauman (1999), en la era de los flujos y la movilidad (de personas, de bienes, de capitales), los que menos tienen son los que más constreñidos están a quedarse quietos y sufrir sus consecuencias. Moverse es un privilegio y estar desconectados también. Ya veremos.

Si en el siglo XV los adelantados españoles y portugueses iniciaron esta reducción terrestre, los nativos digitales la están completando en el siglo XXI. Cuando estamos por asistir a su concreción inexorable, que sin dudas experimentamos todos y cada uno de nosotros (finalmente nuestra experiencia del mundo se volvió tan inmediata como la palma de una mano), no es una paradoja que parecíamos estar volviendo al principio. Tal vez por eso muchos ensayistas hayan buscado similitudes entre esta etapa tardía de la modernidad con la Edad Media. Umberto Eco fue uno de los primeros en su ensayo *La nueva edad media* y Cédric Durand uno de los últimos en el texto *Tecnofeudalismo*. Para el semiólogo italiano, la ruptura del orden moderno que producen la expansión del sistema massmediático, quebrando las identidades nacionales, pulverizando las distinciones de clase, expandiendo los particularismos, tiene mucho que ver con el orden fragmentario del feudalismo; para el economista francés, el entorno digital ha convertido a la humanidad toda en una suerte de nuevos siervos de la gleba. Así, los seres humanos vivimos atrapados en la red de tecnologías como entonces los campesinos se encontraban

atrapados a la tierra, sobre la cual no podían ejercer derechos y en la cual se articulaba su propia dominación. Sobre nosotros, nuevos señores feudales, dueños de las aplicaciones, de las plataformas, de las redes y los medios de comunicación digitales, extraen una plusvalía conductual (Zuboff, 2021) que gesta un capitalismo de nuevo tipo.

Entonces, maduro ya el proceso de digitalización global, quizás, recién ahora podamos comenzar a pensar, como Benjamin en los inicios del siglo XX, las consecuencias de las transformaciones económicas que la revolución del capitalismo digital impone al mundo en el siglo XXI. Cualquier parecido con aquel contexto es pura coincidencia. Resurgimiento de los autoritarismos, descrédito de las formas democráticas de gobierno, aumento de las desigualdades económicas, violencia. Estamos entrando en esta tercera década del siglo XXI y la relativa estabilidad de posguerra comienza a quebrarse. Hay un claro malestar que algunos atribuyen a la crisis del “bienestar” de los gloriosos treinta (Pardo, 2017) y se escuchan tambores de guerra; aquí y allá resurgen mesianismos conspirativos, violentas revueltas sin destino y un contraste escandaloso entre minorías cada vez más ricas y grandes masas empobrecidas; las clases dirigentes se parecen a las burguesas victorianas del siglo XIX, fantasmagóricas, viviendo en mansiones amuralladas inexplicablemente absurdas, acumulando unas riquezas que ninguna de sus lejanas descendencias podrán gastar en sus vidas, mientras los pobres siguen viviendo en casillas de chapa, con niños desnutridos, con falta de educación y oportunidades. Las preguntas no paran de surgir y el temor no es zozco. ¿En vísperas de qué transformaciones estamos? ¿Cuál es el destino de la humanidad en el tercer milenio? ¿Las amenazas que hemos creado tienen alguna posibilidad de sortearse?

Es más que evidente que en el corazón de estas convulsiones está la técnica: el poder de una técnica que ha superado, y lo seguirá haciendo seguramente, todas las expectativas humanas y que pareciera (¿ingenuidad? ¿ideología?) avanzar sin control, con vida propia, indemne a las consecuencias que genera. ¿No será, entonces, el momento de pensarla? ¿De analizar el proceso de su desarrollo? ¿De sacarla de su oscura fatalidad histórica?

Las partes del todo

De eso trata este estudio titulado *El engranaje y la rebelión*. De intentar comprender el proceso de constitución del mundo digital que habitamos, y del que somos parte, historizando las reflexiones y análisis que se fueron sucediendo en relación al desarrollo tecnológico¹. La hipótesis que sostendremos a lo largo de este ensayo es que más allá de las diferencias, de las distintas circunstancias históricas, de los ángulos y perspectivas, e incluso, de los diferentes marcos teóricos de los protagonistas de esos debates, hay coordenadas que los atraviesan, que los congregan, sin por eso dejar de señalar las reflexiones que, por un lado, mantienen continuidades como aquellas que señalan rupturas en sus pensamientos.

Una de esas continuidades es la modernidad como contexto y horizonte de reflexión. En gran medida las grandes guerras de la primera mitad del siglo XX, conforman un momento de crisis, de pérdida de confianza en aquel proyecto ilustrado. Como señaló en su momento Adorno, la razón, que venía a convertir a los hombres en amos, iluminaba entonces una tierra en ruinas. ¿Es posible recuperar a la razón como parte central del proyecto emancipatorio? ¿Qué decir de la técnica, hija privilegiada de la ciencia, cuando sus descubrimientos muchas veces van en sentido contrario de la vida, produciendo dolor y muerte a su paso? Es evidente que una inquietud recorre el pensamiento moderno contemporáneo: ¿podemos confiar ciegamente en el desarrollo? Indudablemente todos los autores y autoras que recorrerán este texto son testigos de un cambio histórico, y se preguntan si, finalmente, ese devenir alcanzará para gestar una humanidad diferente. En muchos casos los embarga el pesimismo, la duda, el tajante rechazo, pero en todos hay una lúcida apelación a la razón, a la crítica emancipadora, a la voluntad transformadora. Pero también hay voces desafiantes: las que imaginan que no hay otra al-

1 Si bien no es el propósito de este texto hacer una historia de las tecnologías, se recomienda para este punto, la bibliografía especializada: T. I. William y T. K. Derry, *Historia de la tecnología*, Volumen 1 y 2, Siglo XXI, México, Melvin Kranzberg, *Tecnología y cultura, una antología*, Gustavo Gilli, Barcelona, 1989 y de Donald Cardwell, *Historia de la tecnología*, Alianza editorial, 1996, Madrid.

ternativa que detener la rueda o las que, por el contrario, proponen pisar más fuerte el acelerador del proceso.

Así, *El engranaje y la rebelión* recorre, desde una perspectiva analítica, en la tradición de la historia de las ideas, los debates filosóficos, sociológicos, culturales, económicos y epistémicos, sobre las mediaciones tecnológicas entre el siglo XX y el siglo XXI. En este período se impuso, como sabemos, una revolución que, partiendo desde la que la precedía (la tipográfica), constituyó sobre el mundo una nueva cultura. Una *cultura* que recibió, en principio, la denominación *de masas*, entre finales del siglo XIX y finales del siglo XX. Hoy ya somos parte de otra revolución, la revolución de las comunicaciones digitales, que recibe diferentes nombres: *sociedad-red*, *digitalización*, *cultura de la conectividad*, *hipermediaciones*, *cibercultura*, *capitalismo de la vigilancia*. Aquí no vamos a agregar otro nombre. Nos interesa, por el contrario, problematizar los que ya existen, reconstruir su historia y analizar qué pueden todavía decirnos.

Previo a este recorrido creemos necesario introducir una cuestión específica dentro del ámbito de la ciencia: el problema del progreso científico. Nos interesa esta cuestión en relación a la muchas veces automática relación que se establece entre progreso, conocimiento y tecnologías. ¿Podemos decir que la ciencia evoluciona? ¿Hay algún tipo de determinismo histórico respecto al modo en que los hombres y mujeres en sociedad construyen su saber científico? ¿De qué depende el desarrollo de la ciencia? ¿Es todo desarrollo tecnológico implícitamente un progreso? En el siglo XX, y en paralelo a las transformaciones que señalábamos en relación a las tecnologías, y en particular, a las de la comunicación social, se desarrolló un fuerte debate sobre el modo en que progresa o se desenvuelve el conocimiento. La técnica fue así el eje de una reflexión abarcadora que se multiplicó a lo largo de todo el siglo XX, que, como señaló Marshall Berman (1982), tuvo en la expansión de la modernización su eje más rotundo, aunque las visiones y las ideas sobre aquella experiencia comenzaran a diferenciarse. Unos cantaron loas al mundo maquinico (los futuristas italianos, Marshall McLuhan, etc.), otros se vieron abrumados por la nostalgia de lo que se perdía (Ortega y Gasset, Spengler), y otros

pretendieron marginarse, tomar una aristocrática distancia de lo que ocurría bajos sus pies.

Sin embargo, lentamente, viene creciendo una perspectiva nueva. La que hoy se define como “filosofía de la técnica” y otros llaman “estudios interdisciplinarios sobre la técnica”. En ella surge una mirada diferente, ni pesimista, ni optimista, y menos marginal. Su posición surge de la admisión de que la tecnología, desde la primera piedra tallada para hacer la punta de una flecha como el más reciente robot o aplicación digital, no es más que nuestra forma de relacionarnos con el mundo. Es la segunda naturaleza que inventamos para sobrevivir, ya que el hombre es el único animal que no puede crecer sin transformar su medio. Así, esta corriente parte de reconocer que los seres humanos somos impensables sin la técnica, lo que facilita apartarnos de esas posiciones antinómicas o marginales, y poder así evaluar la técnica como una condición clave para comprender nuestro presente. Es esta perspectiva la que nos obliga, necesariamente, a enfrentar las miradas que naturalizan sus descubrimientos, que fetichizan sus logros o que fatalizan sus consecuencias. Por el contrario, lejos de cualquier absolutismo o verdades reveladas, queremos avanzar, como diría Jesús Martín-Barbero, con un mapa nocturno cargado de intuiciones e hipótesis que tratan de construir y ampliar un campo académico sobre lo técnico. Un campo de estudios que habrá de ser inexorable en el momento que observamos cómo la humanidad ha entrado en su etapa tecnológica, lo que Yuk Hui (2021) llama “la tierra artificial”, a poco del iniciarnos en el *antropoceno*.

De ahí que se haga necesario un recorrido por la historia del pensamiento científico. Porque, con Alexandre Koyré, creemos que sería imposible hacer la reconstrucción de estos debates sobre la técnica sin comprender la relación directa de esas ideas con un entorno social que impone sus condiciones al “medio intelectual y espiritual” y del que surgen sus “costumbres mentales”. Y a su vez, como pensaba Adorno y Benjamin, la técnica configura alrededor de la sociedad un tipo nuevo de constelaciones. Problemas, inquietudes, preguntas, hipótesis, que en momentos históricos particulares conforman el clima de una época, que lejos de volverse uniforme, simple o definitiva, se

nos presenta, al profundizar en su conocimiento, como un aquellare de tensiones, de incertidumbres y de esperanzas, de conflictos y aventuras. Allí, en ese marco convulsionado, inventores, artistas y pensadores, dan sus batallas ideológicas, políticas, estéticas, conformando, inconscientemente a veces, el mundo que habitan, siendo parte del *zeitgeist*, el “espíritu del tiempo”. Eso será materia del Capítulo 1.

En ese sentido, en principio, hemos detectado cuatro grandes momentos de la reflexión sobre la técnica, que, por supuesto, responden a cuatro grandes cambios tecnológicos. Estas constelaciones² dibujan, dentro del campo de estudios de la comunicación, un conjunto de problemas, de metodologías, de abordajes teóricos y polémicas. Por supuesto que los ejes seleccionados para cada período no agotan el tiempo histórico específico, ni en cuanto a las teorías y los autores, ni en cuanto a las mediaciones comunicacionales. Pero, de algún modo, ese conjunto de hechos y obras, polémicas y tensiones, herencias y diálogos, nos permiten descubrir los puntos más significativos, los nudos sobre los que se va dibujando una figura, una imagen de ese tiempo, de ese mundo. No tengo dudas, y finalmente es el propósito de este trabajo, que recuperar estos debates y pen-

² Utilizamos el concepto de constelaciones elaborado por Theodor Adorno para intentar captar un momento histórico en su relación con el “pensamiento sobre la técnica” que pueda iluminar el proceso y sirva a su vez de reenvío a las complejas y contradictorias experiencias del presente, entendiendo así, que no somos una tabla rasa, ni nuestra experiencia está desligada de ese pasado. Para un análisis e interpretación más extendida de esta categoría remitimos al trabajo *El concepto de constelación en Adorno: dilucidación, contexto e influencias*, de Sergio Claudio Devita Vives, tesis presentada en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Chile, enero 2016. Allí el autor dice: “Las constelaciones serían para Adorno este modo de adentrarse en la realidad, de poder construir una figura que dé cuenta de cómo son las cosas. Se trataría de un modo que conserva en sí mismo la capacidad crítica tan fundamental para el programa filosófico adorniano, pues nunca dejaría de lado la dialéctica de la sociedad, sino que más bien se haría cargo de ella y la asumiría en el mismo modo de llevar a cabo sus configuraciones. Como se ha puesto de manifiesto, Adorno pretende dar cuenta con esa noción de un proceso de construcción de figuras que contengan en sí los elementos propios de todo fenómeno particular de manera tal que pueda desembocar en una imagen visible de los términos conceptuales. Esto implica para él la imbricación compleja y dialéctica entre pensamiento y cosa, entre sujeto y objeto. Asimismo, era quizá la mejor manera de hacer justicia a una realidad contradictoria en sí misma, sin violentarla en el intento de comprenderla” (pág. 92)

sar con ellos es imprescindible para nosotros que asistimos en *este intenso ahora*³ a una encrucijada. Nuestro devenir es trágicamente paradójico frente a las maravillas que la ciencia y la técnica ponen a la luz (develan en el sentido heideggeriano) como a los desastres y las distorsiones que provocan. Aquí, en este presente acuciante, surge también como probable culminación de este proceso, otra constelación, una quizás más abarcadora, más compleja y determinante. Es el *debate epistémico*, que por supuesto, atraviesa todo el proceso en su conjunto y se detiene finalmente ante una pregunta. ¿Estamos ingresando a otro período histórico?

Así, en el Capítulo 2 abordaremos el pensamiento crítico sobre las tecnologías que emergió en el período de entreguerras y que alcanzó en los primeros años posteriores a la segunda guerra mundial, de algún modo, su desenlace. Son los años 30, en particular en Alemania, pero no solamente allí, donde el cine, la radio, las masas, ponen en evidencia un cambio cultural revulsivo. La técnica es el gran objeto de análisis de los marxismos culturales, del existencialismo alemán y del urbanismo técnico que trasciende del otro lado del océano. En este contexto se destacan la obra de Lewis Mumford, *Técnica y Civilización*, de 1933; el ensayo de Walter Benjamin, *La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica*, de 1936; la *Dialéctica del iluminismo* de Theodor Adorno y Max Horkheimer de 1944 (aunque en elaboración desde 1941); y el texto de Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, de 1949. Por supuesto que no habría que dejar de mencionar, el ensayo *¿Qué es la obra de arte?* de Heidegger, de aquel mismo 1936, como otros textos de Adorno, en especial, el texto "Sobre el jazz", y otros, que en línea con la teoría crítica frankfurtina son

3 En el año 2017, Joao Moreira Salles presentó su documental *Un intenso ahora*, un film, donde el autor reflexiona sobre los acontecimientos vividos por su madre en los años 60, en un viaje a China, que el documentalista cruza con otros acontecimientos fundamentales de esos años, como el Mayo Francés y la Primavera de Praga. Sobre el soporte del material fílmico y televisivo de la época, el autor realiza una interesante reflexión sobre el pasado y de qué modo se hace presente en una mirada retrospectiva que paradójicamente es de una intensa actualidad. Tuve la oportunidad de ver esta película en el marco de un seminario de Doctorado a cargo de profesor Carlos Vallina y Natalia Aguerre, a quienes agradezco la oportunidad de verla, porque de algún modo indirecto e inesperado fortaleció la hipótesis de este trabajo.

claves para entender su derrotero. Llamaremos a esta constelación *el debate filosófico*

El segundo período de análisis (Capítulo 3) lo domina el desarrollo y expansión continental de la televisión como nuevo medio técnico en la reconfiguración que impone de la subjetividad moderna entre los años 40 y los años 70 del siglo XX. Es probablemente la culminación del dominio de la sociedad de masas, su paroxismo y también el inicio de su declive. En ese momento, las “voces arquetípicas”, como señalaría Marshall Berman (1982), aunque distantes y polémicas, son las de Marshall McLuhan y Raymond Williams. El primero publica entre 1962 y 1968 sus tres obras fundamentales: *La galaxia Gutenberg* en 1962, *Comprender los medios de comunicación* en 1964 y *Guerra y paz en la aldea global* en 1968. Por su parte, el gran crítico cultural inglés, publica *Cultura y Sociedad* en 1958, *La larga revolución* en 1961 y *Televisión. Tecnología y forma cultural* en 1974. Separados por el Atlántico, uno desde Inglaterra y el otro desde Estados Unidos, confrontan los estudios culturales y el determinismo tecnológico. En un caso, en el marco de una sociedad tradicional, clasista en extremo, sufriendo la dislocación de la contracultura que debe luchar en un contexto de largas tradiciones cimentadas en privilegios y explotación de clases. La otra, sobre una sociedad nueva, brutalmente salvaje, más horizontal, depredadora de bienes y símbolos, sin el peso del pasado, o quizás haciendo tabla rasa con el pasado de los que no son blancos. Llamaré a este periodo *el debate sociológico*⁴.

En el tercer momento (Capítulo 4), la sociedad comienza a sentir una serie de convulsiones donde claramente la primera víctima son los Estados nacionales y sus culturas. Estamos ingresando a los dominios de la reconfiguración neoliberal que comienza en los años 80 y al desarrollo de una transterritorialidad de los medios y dispositivos comunicacionales. Es la globalización económica y la mundialización

⁴ Quizás sea una aventura designar con el término sociológico la lectura de la obra de Raymond Williams, uno de los más grande teóricos de la cultura de la segunda mitad del siglo XX y fundador intelectual de los Estudios Culturales; sin embargo, su análisis de la televisión en los años 70 es claramente una obra sociológica. Me respalda también la inscripción que ha hecho Carlos Altamirano sobre la obra del teórico galés, definida como sociología de la cultura.

cultural, como la definieron García Canclini y Renato Ortiz. El consenso de Washington en términos de las políticas públicas y *el debate cultural*, frente a una sociedad que se mediatiza a pasos acelerados. Hay dos textos que pueden iluminar este otro momento cumbre: el del optimismo posmoderno de Gianni Vattimo en *La sociedad transparente* de 1990 y el que vislumbra un nuevo ajuste de cuentas en la sociedad disciplinaria de Gilles Deleuze en su texto *Postscriptum a las sociedades de control* de 1992. Es evidente que se estaba preparando ahí el terreno de una reconversión económica fuerte de la que todavía no hemos salido con consecuencias tampoco definitivas. ¿De qué forma este devenir global afecta las nuevas subjetividades? ¿Qué destino deparará la nueva economía y los augurios de *otra* modernidad? Autores latinoamericanos como Jesús Martín-Barbero y Néstor García Canclini fueron clave, dentro del campo de estudios comunicacionales, para elaborar la mirada periférica sobre estos procesos y deconstruir los cantos de sirena o los dogmáticos rechazos. De este proceso aparecerá revitalizado un actor significativo que tendrá en el siguiente siglo una visibilidad irrefrenable: el feminismo. Si en algo estaba en lo cierto Vattimo es que el fin de la modernidad no era el fin de la historia. Una historia que, a partir de entonces, deberíamos comenzar a escribir en plural. Aunque en ese terreno abierto ahora a las diferentes cosmovisiones, podía también estar el germen de una sociedad de control, ahora sostenida en una paradójica libertad.

La última constelación la refleja *el debate económico* que se gesta alrededor de las plataformas digitales y la transformación productiva que implica el nacimiento de una economía de datos. Estamos en nuestro presente, y en los ámbitos del poder tecnológico de la era digital, esa que se abre hacia principios del siglo XXI. En el Capítulo 5 se analizan los textos de Shoshana Zuboff, *La era del capitalismo de la vigilancia* de 2019, de los aceleracionistas como Nick Srnicek y Alex William, y los trabajos de la corriente conocida como “la economía política de la comunicación” en la que se inscriben los trabajos de Cédric Durand, Cesar Bolaño, Guillermo Mastrini, Natalia Califano y Martín Becerra. Pero también los análisis antropológicos de las tribus urbanas que resisten: los jóvenes, las mujeres, los estudiantes, los

“desubicados”. Rossana Reguillo es clave en esta coyuntura en la que, recorriendo el mundo, da testimonio de estos “paisajes insurrectos”, en los que emerge un orden global nuevo. En estos autores, como en muchos otros de reciente data, se analiza el impacto económico de la digitalización y su forma de incidir en la reconstitución de un capitalismo sostenido ahora en la cuarta revolución tecnológica. Es evidente que en las primeras dos décadas del siglo XXI se está desarrollando una mutación civilizatoria, construyéndose de algún modo una nueva episteme. ¿Cómo enfrentar el proceso? ¿Qué opciones o alternativas se pueden imaginar para contrarrestar una dominación que se reactualiza? ¿Qué hacer ante el fracaso de las promesas neoliberales? En este marco vuelven las antinomias, las posiciones polares; para algunos autores lo peor que podemos hacer es resistirnos al cambio (¿acelerar, entonces, es una opción?); en otros, tomar distancia es la única resistencia posible (¿deberíamos destruir las máquinas como los luditas?). Es evidente que nos asomamos a un cambio. Un mundo sin trabajo, posthumano, en el que las máquinas nos reemplazan, algoritmos que gobiernan, sistemas gubernamentales que piensan por nosotros. ¿Hay alternativa?

Dejo para el cierre la cuestión de la episteme (Capítulo 6). Finalmente, todo el trabajo que presentamos trata sobre cómo pensar las tecnologías de información y comunicación a lo largo de la historia reciente. Y ese pensar tiene relación directa con esas “condiciones de posibilidad” de las que habla Foucault en su genealogía. En ese sentido este trabajo se plantea la emergencia de una subjetividad nueva, de actores sociales diferentes, de una agenda global y desterritorializada, que se expresa en movimientos heterogéneos y transversales, cuyo soporte, su contenido y su forma están determinados por las tecnologías digitales. Es una quinta *constelación epistémica* que se extiende desde principios del siglo XXI, atravesada por plataformas, algoritmos y datos. En ese territorio nuevo se dan hoy gran parte de las luchas de los jóvenes, de los pueblos originarios, de los antiglobalizadores, de los ecologistas, de los decoloniales, de las feministas. Y resulta paradójico, o quizás no tanto, que en el mismo contexto en que se habla de una sociedad vigilada tantos movimientos utilicen

las mismas herramientas de la dominación para rebelarse. Solo basta con ingresar a cualquiera de esas plataformas, sea *YouTube*, *Facebook* o *Twitter*, para ver y encontrar seminarios, cursos, proclamas, redes, organizaciones, protestas, que expresan las batallas por una transformación del orden social existente. Gestas como las que ya mencionamos refieren a una ciudadanía⁵ que se está reelaborado, de escala global, con sujetos nuevos al frente, con actores inusitados, que exigen, en sus múltiples demandas, un orden distinto. Nancy Fraser (2008, 2017) habla de una esfera pública global producida por la digitalidad.

En ese contexto revulsivo hay dos dimensiones que entiendo claves para pensar en este presente y un movimiento que claramente representa una de las opciones de esta ciudadanía en reelaboración. Por un lado, en la emergencia de este mundo digital nos acecha *la cultura de la posverdad* alimentada por *la expansión de las noticias falsas* que mina, en el mundo de la “infodemia”, la posibilidad de desarrollar, en un marco compartido, la construcción colectiva de nuestras democracias. Por otro lado, *la expansión* sin controles públicos, abiertos y transparentes, de *los dispositivos de vigilancia y acumulación de datos* que suponen una posición dominante sobre el conjunto de la sociedad civil. El usufructo de esa información impone una gubernamentalidad algorítmica que socava el ejercicio de la ciudadanía,

5 Para Lina María Patricia Manrique Villanueva y Alvaro Enrique Soto podemos hablar de “ciudadanía digital” ya que: “Igual que para el ciudadano moderno de Rousseau, para los ciudadanos digitales del siglo xxi, comunicar, opinar e imprimir sin restricciones constituye un derecho. Entre algunos de los autores que empiezan a publicar con respecto a la ciudadanía digital, se encuentran Mike Ribble, Gerald Bailey y Tweed Ross, quienes publicaron en inglés un artículo titulado “Digital Citizenship: Addressing Appropriate Technology Behavior”, en la revista *Learning & Leading with Technology*, en 2004. En las propuestas de educadores e integradores a favor de las tecnologías se plantea la necesidad de incorporar las TIC en las escuelas, como parte de la lista de requisitos para vivir en el siglo xxi; sin embargo, de esta premisa se debe derivar también la formación para un uso adecuado, regulado y ético de las TIC. No es posible que en aras de la libertad de expresión se autorice su utilización criminal. En ese caso, también sería necesario formar para un uso responsable”. Cita de **Agencias mediáticas del paramilitarismo en Colombia**: estudio de caso de las páginas web de las AUC *Por Lina María Patricia Manrique Villanueva y Álvaro Enrique Duque Soto* https://www.clasco.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?campo=titulo&texto=&id_libro=1503

toda vez que en estos procesos los seres humanos somos pensados como stock, reservas o poblaciones *anonimizadas*. Así, el nexo entre la proliferación de discursos fraudulentos y unas sociedades cada vez más encapsuladas en sus silos informativos, se convierte en un coctel peligroso, como quedó demostrado en los levantamientos contra el Capitolio norteamericano o el intento de asesinato de la vicepresidenta en Argentina. En ambos casos, vastos sectores sociales fueron presa fácil de los discursos y las visiones conspirativas de la política, impulsando acciones irracionales, antidemocráticas y violentas, en las que se pusieron en riesgo vidas e instituciones.

En segundo lugar, como ya señalé antes, en este mismo contexto de restricciones y manipulación, aparecen, en contraste con este proceso de control, diferentes actores y movimientos que resisten. Son muchos y de índoles diversas, pero uno en particular ha cobrado en los años recientes una potencia significativa: el feminismo. Este movimiento, transversal, global⁶, se ha convertido en una poderosa fuerza de deconstrucción del *status quo* (Piconne 2021; Butler, 2016, Fraser 2017). ¿Acaso podemos ya considerarlo como parte de esa revolución epistémica? ¿Abre el feminismo a otras condiciones de posibilidad para el pensamiento y la acción? ¿Qué relación podemos establecer entre el auge del movimiento y estas nuevas condiciones socio/tecnológicas de comunicación? Si solo observamos los procesos últimos de la lucha feminista, como #metoo o #miracomonosponemos, es imposible no detectar una sinergia evidente que acaso podría tener un nombre: *la rebelión digital del feminismo*.

6 Si bien en este párrafo utilizo el término en singular, hay suficiente consenso para referir a este movimiento en plural, como una forma de identificar unas luchas sociales, políticas, culturales, de género, en las que las mujeres se involucran desde hace tiempo. A los efectos de este trabajo seguiremos la definición que presenta Verónica Piconne en la Tesis de Maestría *El Ni Una Menos en el movimiento social feminista en la Argentina* (2021), según la cual “el ‘termino encierra una pluralidad de sentidos en los que identificamos sustratos comunes: la vocación por develar la subordinación a la que hemos sido sometidas históricamente las mujeres, la discriminación que sufrimos a partir de nuestra condición y la lucha por construir sociedades y sistemas políticos que logren erradicar estas discriminaciones (Fredman 2004, p. 16)”. Para un pormenorizado detalle de esta cuestión remitimos a la totalidad de este lúcido trabajo de investigación sobre el feminismo en Argentina y las luchas del #NiUnaMenos.

En este punto retomaremos el debate propuesto por Nancy Fraser en *Escalas de Justicia* (2008) respecto de la esfera pública global, que ella reinscribe en un marco poswetsfaliano. En este sentido, hay dos cuestiones que nos interesan plantear. Por un lado, la cuestión que Fraser trae al debate sobre si es posible, en el marco de un mundo globalizado, que la esfera pública transnacional, que muchos autores sugieren como nueva deriva de la ciudadanía contemporánea, pueda ser tomada como una dimensión gravitante en el escenario geopolítico. La cuestión, para Fraser, viene a cuento de revisar la categoría habermasiana que en sus orígenes estuvo circunscripta a los estados nacionales y las competencias jurisdiccionales sobre las que ese ejercicio de ciudadanía tiene legitimidad normativa y eficacia política. En ese sentido, lo que Fraser se pregunta es: ¿cuál es el organismo con facultades políticas sobre el que las acciones de los movimientos sociales y políticos transnacionales pueden ejercer presión? ¿Es posible que una opinión pública global marque la agenda pública tanto internacionalmente como hacia el interior de los territorios nacionales? La segunda cuestión implica la del feminismo. Para la investigadora norteamericana, el feminismo aparece como un actor principal dentro de este proceso de digitalización del mundo, en una doble dimensión: como expresión de una tensión política global que discute cultural y políticamente una dimensión conceptualizada y experimentada como injusta (la dominación patriarcal) y, a su vez, como la capacidad de este movimiento de reenviar esa lucha global a los contextos locales, potenciando demandas, denunciando injusticias, cuestionando un *status quo* naturalizado. La cuestión aquí es si en ese marco, las demandas de redistribución y reconocimiento, características, para Fraser, de la segunda y tercera ola feminista, respectivamente, puedan articularse potenciándose entre sí, en el marco de la sociedad digital contemporánea. En este trabajo intentaremos mostrar que en la actual etapa de ese proceso y, en particular, en nuestra región, el feminismo estaría logrando hacer esa diferencia al articular su accionar político desde las dimensiones globales hacia las locales (tanto regionales como nacionales) tanto *online* como *offline*. Trataré de desarrollar en profundidad estas cuestiones en el último capítulo,

en el que el eje está puesto en una última constelación en procesos de constitución. Allí se desarrolla el *debate epistémico* contemporáneo, un debate que tiene como marco las fuerzas contradictorias de un capitalismo financiero global que concentra poder y una ciudadanía transnacional que busca emanciparse.

Ahora, unas últimas palabras como paradójica presentación a un trabajo que recién se inicia. A principios de los años 70, Margaret Mead, ante la convulsionada experiencia contestataria que dominaba la vida norteamericana, se animó a preguntarse en *Cultura y Compromiso* (1970) si el problema capital no estaba en saber en qué lugar debían poner el futuro. Si lo ubicamos adelante, decía, la sociedad seguiría en su carrera atropellándose a sí misma, destruyendo todo a su paso, como para que el *Ángelus Novus* benjaminiano no pudiera hacer otra cosa que mirar espantado hacia atrás las ruinas que va dejando a su paso. Si lo ponemos atrás, con el resto de los hechos históricos, y miramos con nostalgia lo que perdimos en el camino, estaremos atados a una melancólica pasividad y, seguramente, seremos más dóciles a los poderes concentrados que todos los días nos invitan a un desesperante mañana. Los tribalismos, las ensoñaciones nostálgicas, demostraron poca efectividad a la hora de enfrentar las reformulaciones tecno-económicas de este capitalismo salvaje y a la vez modernista. Sólo queda ubicar el futuro con nosotros, dijo la ya legendaria antropóloga norteamericana, en el presente, y cuestionar todo, incluso, el progreso. Pero eso, como decía Adorno, implica también salir “de su hechizo”.

Capítulo 1

*En lo que sigue nosotros preguntamos por la
técnica. El preguntar abre un camino,
Martín Heidegger.*

Ciencia, técnica y tecnologías de la comunicación

Es difícil dar una fecha exacta al inicio del campo de estudios sobre los medios masivos de comunicación, pero, en general, los manuales dan su partida de nacimiento alrededor de la tercera década del siglo XX. Si seguimos la más conocida introducción al campo, la de Mauro Wolf (1985), esto fue con el texto de Harold Lasswell, *Propaganda technique in the word war* de 1927. Desde entonces, la preocupación central de esos estudios fue la pregunta por los efectos de los medios. Desde ahí, el campo se fue consolidando hasta llegar al famoso modelo comunicacional (emisor, mensaje, canal, receptor y efectos), en el que los dos primeros y los dos últimos ítems se llevaron la mayor parte de las investigaciones. Era excepcional que, en los inicios de los estudios de comunicación como campo científico, el problema tecnológico, es decir, el canal, estuviera en el centro de sus preocupaciones. Así, la pregunta por lo tecnológico fue paradójicamente el *objeto impensado*⁷ de las ciencias de la comunicación nacientes.

¿En qué medida los inventos técnicos de comunicación eran determinantes en la conformación del mundo? ¿Eran los aparatos tecnológicos comunicacionales productores de una nueva sociedad

⁷ Jesús Martín-Barbero (2004) ampliará esta idea a todo el campo de la filosofía en el texto de 2004 *Razón técnica y razón político: espacios tiempos no pensados*.

o la sociedad nueva era la que impulsaba el desarrollo de esos aparatos? ¿De qué manera el canal determinaba el mensaje y sus posibles efectos? No era fácil encontrar una respuesta. La modernización apabullante del siglo XIX con sus revoluciones industriales no hacía otra cosa que poner patas para arriba todo lo conocido; como lo intuyó Benjamin en su breve resumen, *Paris, capital del siglo XIX*, buscando el corazón de aquella revolución en la ciudad de las luces, el capitalismo venía a subvertir todo: la arquitectura, la pintura, el comercio, las ciudades; David Harvey (2001) refiere algo similar en *Paris, capital de la modernidad*, cuando nos recuerda que en la capital francesa se fundó el mito de la modernidad como *destrucción creativa*. Sin embargo, muchos todavía señalaban que eran las ideas las que habían transformado lo existente dando a las creencias un lugar clave en aquel proceso. Por supuesto, desde el momento en que el iluminismo sentó bases sobre lo real, la fuerza de la ciencia fue arrolladora. Primero pienso y por eso existo, dijo Descartes en el siglo XVII fundando así la centralidad humana sobre la historia; luego, en el siglo XVIII, Kant desbrozó el terreno de la metafísica separando aquello que podíamos conocer (los fenómenos) de lo que todavía se mantenía fuera de nuestro alcance (el nómeno); cuando arribamos al final del siglo XIX, el positivismo se apropió del mundo científico validando una exclusiva forma de conocimiento: la empírica.

Estas tres grandes revoluciones teóricas definieron un período consolidado de conocimientos y prácticas científicas: un paradigma científico, diría Thomas Khun. Unas prácticas que abriéndose como un abanico fueron cubriendo todo el saber humano, separando el objeto en múltiples perspectivas que se configuraron en disciplinas de conocimiento, en ciencias particulares, como la biología, la medicina, la psicología, la antropología, la sociología; así, hacia principios del siglo XX, cuando la vida moderna estalló sobre la cultura urbana, nació la comunicación de masas como dimensión problemática. El gobierno de los muchos que poblaban las ciudades, los problemas sociales acarreados por la industrialización, las formas culturales nuevas que unas sociedades masificadas imponían con el consumo y su movilidad. Esos fueron sus objetos.

Así el problema técnico no estuvo ausente, pero su problematización no vino del centro del campo. Fueron, en general, ciencias paralelas, como la historia económica (Marx, Innis), el urbanismo y la ecología (Mumford) o la filosofía del arte y la cultura (Adorno, Benjamin), las que tomaron esa inquietud y la desarrollaron. La pregunta por los efectos era la que más interesaba, en principio, a las compañías industriales y los gobiernos que financiaban las investigaciones⁸. Si bien las diferentes escuelas que fueron sucediéndose, dándole forma al campo, bordearon siempre esta cuestión crucial, tanto en las investigaciones de Lazarsfeld como en las preocupaciones más existenciales de Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*⁹ a finales de la década del sesenta, fue la llamada Escuela de Toronto, con Marshall McLuhan como omnipotente precursor, la que más atención prestó a esa dimensión clave de las comunicaciones modernas.

Así nació la perspectiva que veía a los medios de comunicación como ambientes, que a partir de los años 70 comenzó a llamarse "ecología de los medios", aunque recién a mediados de los años noventa esa denominación alcanzó cierto reconocimiento después de un período largo de ostracismo (Scolari, 2008). Es extraño, y habrá en todo caso que ver por qué, una teoría que acompañaba tan cerca la realidad de los hechos técnicos que avanzaban al galope, se invisibilizó por tantos años (¿acaso será esta una prueba más de las relaciones nunca muy aclaradas entre ciencia y contexto?). Lo cierto es que, con la avanzada del mundo digital, la relectura de McLuhan y otros "precursores" y "discípulos" comenzó a ser cita obligada; así comenzaron a circular obras como las de Walter Ong, *Oralidad y Escritura*, las de Eric Havelock, en especial *Prefacio a Platón*, o las del propio Neil Postman, referente fundador de la escuela.

Como lo demuestra el largo trabajo de Mauro Wolf (1994), el campo de estudios de los medios de comunicación nunca fue monolítico

8 Son ilustrativos de estas cuestiones los debates entre Paul Lazarsfeld y Theodor Adorno al interior del *Radio Research Project* financiado por la Fundación Rockefeller.

9 Habría que hacer una excepción aquí con José Ortega y Gasset, ya que en 1939 publicó el ensayo *Meditación de la técnica, ensimismamiento y alteración*, de claras influencias heideggerianas.

y, en general, se reconoce que, desde sus inicios, fue clave su impronta interdisciplinaria. Como sugiere Carlos Scolari (2015) siguiendo a Robert Craig, en su clásico *Communication Theory in the field*, las teorías comunicacionales se pueden ordenar según diferentes ópticas:

a partir de su origen disciplinario (sociología, antropología, psicología), de sus sistemas explicativos (cognitivo, sistémico), de sus niveles de organización (interpersonal, grupal, institucional, masiva), desde sus premisas epistemológicas (empíricas, críticas) o desde su concepción implícita de la práctica comunicacional (retórica, semiótica, fenomenológica) (Scolari, 2015, p. 12).

A estas clasificaciones se le pueden también sumar, como sugiere Scolari, las “teorías generalistas” y las “teorías especializadas”. En las primeras pueden caber las teorías de la comunicación y cultura, las teorías críticas de la Escuela de Frankfurt, como en las segundas pueden incorporarse la investigación funcionalista sobre la recepción o los estudios de *agenda setting*.

Ahora bien, pensar las tecnologías de información y comunicación contemporáneas exige rever los orígenes del problema técnico y, por supuesto, analizarlo a la luz de una reflexión sobre las ciencias. ¿Acaso las tecnologías modernas participan de un cambio epistémico? ¿Estamos a las vísperas de una transformación civilizatoria en el que las mediaciones tecnológicas serán el soporte, la estructura, de una nueva sociedad y nuevas formas de producción de la vida, donde la nanotecnología, la inteligencia artificial, la robótica, reconfiguran la relación entre el hombre y la naturaleza, la cultura y la técnica? ¿La pregunta por la representación ideológica de los medios de comunicación no va quedando obsoleta ante la materialidad de las tecnologías que ya afectan directamente la vida, y no solo la conciencia?¹⁰ Pero además, ¿este desarrollo técnico es inexorable? ¿Podemos seguir hablando ante el mundo digital de receptores, audiencias?

¹⁰ En esta línea hay que inscribir el libro de Pablo Manolo Rodríguez, *Las palabras en las cosas*, tesis doctoral que desarrolla una lectura epistémica sobre los cambios que impulsan el mundo tecnológico contemporáneo. Comentaremos algunos de estos aspectos en el colofón final.

¿Si el entorno digital ya es el suelo que habitamos, no deberíamos buscar otra categoría para pensar aquello “que hacemos” con los medios y aplicaciones? ¿Su evolución, trazada de algún modo desde los principios de la modernidad, escapa a los controles humanos? ¿A sus consecuencias? En otras palabras, ¿la tecnología en su desarrollo obedece a un decurso lineal e inexorable o el camino tecnológico está determinado por fuera de la técnica? Estas preguntas nos dirigen inexorablemente a un debate epistemológico, a un estudio sobre la historicidad de las ciencias y sus descubrimientos, como también a pensar la relación entre ciencia, técnica y sociedad. Veamos

¿La ciencia tiene destino?

En el campo de los estudios sobre el desarrollo científico desde el punto de vista histórico, hay tres nombres que no podemos pasar por alto: Alexandre Koyré, Michel Foucault y Thomas Khun. Los tres, con particulares características, han construido una obra valiosa en referencia a la cuestión de cómo evolución de la ciencia y de qué modo se ha producido ese desarrollo. No fueron los únicos, pero sus obras dejaron huella. De un modo significativo, son también parte de un debate central dentro del campo de la epistemología, que, como señala Esther Diaz (2007), es, al campo de la investigación científica, lo mismo que la crítica artística al campo del arte. Los epistemólogos analizan y reflexionan sobre la ciencia como los críticos lo hacen sobre la obra artística. Y en estas reflexiones, la pregunta por su evolución no es un tema secundario. ¿Podemos decir que la ciencia progresa? ¿Existe la neutralidad científica? ¿Qué influencia tiene el mundo externo sobre el trabajo de los científicos? ¿Por qué los descubrimientos científicos se producen en determinada época histórica y no en otra?

Si podemos trazar grandes andariveles sobre este tema, debemos reconocer dos tradiciones epistemológicas sobre la ciencia. La que Esther Diaz denomina “heredada”, de raíces positivistas, ahistórica, neutra, ascética, formalizada, forzosa, cuyos máximos exponentes son referentes de la talla de Karl Popper y Rudolf Carnap, conocidos

como el Círculo de Viena; y otra, alternativa, ampliada, crítica, contextual, derivada de relaciones de poder, epocal, cuyos referentes más importantes son Michel Foucault y Thomas Kuhn. Si para los primeros la ciencia progresa hacia un destino irrevocable sobre las bases del método hipotético-deductivo del positivismo científico, los segundos ven en realidad que la ciencia no es neutral ni aséptica, que su relación con el poder está siempre presente y es compleja, y que más que hablar de continuidad, podemos encontrar saltos, rupturas, crisis. La figura de Koyré, sin ser neutral o equidistante a estas dos tradiciones, inclinado más por la segunda perspectiva, tiene un lugar propio, fundamentalmente por su dedicación específica a la historia de la ciencia moderna en su etapa fundacional, con sus obras dedicadas al siglo XVI, en especial a las investigaciones y las teorías de Galileo Galilei, Francis Bacon, René Descartes, Nicolás Copérnico¹¹.

En esas obras Alexandre Koyré (1892/1964) señala que en ese siglo XVI se produce una verdadera revolución científica apalancada en las obras de dos científicos geniales, astrónomos, matemáticos, filósofos: Galileo Galilei (1564/1642) y René Descartes (1596/1650). Aunque luego pudiera matizarlo, haciendo la observación de que “la historia no obra por saltos bruscos y las netas divisiones en periodos y épocas no existen más que en los manuales escolares” (Koyré, 2007, p. 9), Koyré¹² dedicó gran parte de su obra a esa transición. La pregunta que lo inquietaba era saber si ese cambio epocal que implicó la salida de la Edad Media se debió a la aparición de una nueva cosmovisión entre la vida contemplativa de la antigüedad y la *vita activa*, como se suele decir, motivada por ese impulso hacia el control de la naturaleza del hombre moderno, o, si no fue una revolución teórica impulsada por la ambición de matematización de la realidad que impulsaron el propio Galileo como Descartes, ejes fundamentales del pensamiento moderno. Más cerca de esta segunda opción, para

¹¹ Entre las muchas obras importantes de Alexandre Koyré consultamos para este trabajo el texto *Estudios de historia del pensamiento científico* de 1973.

¹² Alexandre Koyré fue un reconocido pensador de la historia de la ciencia que trabajó gran parte de su vida en París y Nueva York. Emigrado ruso es considerado como el padre de la historia de la ciencia y su obra tuvo gran influencia en Thomas Khun, como en otros autores reconocidos dentro del campo.

Koyré, el cambio de mentalidad que se produce a partir del siglo XVI será fundamental, como lo refiere en *Estudios de historia del pensamiento científico* (2007), a propósito de la obra de Maquiavelo:

Con Nicolás Maquiavelo estamos ante otro mundo completamente distinto. La Edad Media ha muerto; más aún, es como si nunca hubiera existido. Todos sus problemas: Dios, la salvación, las relaciones del más allá con este mundo, la justicia, el fundamento divino del poder, nada de todo esto existe para Maquiavelo. No hay más que una sola realidad, la del Estado; hay un hecho, el del poder. Y un problema ¿cómo se afirma y conserva el poder en el Estado? (Koyré, 2007, p. 9).

En el caso de Michel Foucault (1926/1984) sus reflexiones sobre el conocimiento son mucho más disruptivas. Sus análisis histórico genealógicos se dirigen a poner en evidencia una pregunta mucho más crítica: ¿por qué en determinada época histórica ciertas cosas pueden ser pensadas y otras no? Así, su manera de pensar la ciencia o el conocimiento hace foco en aquello que está antes del quehacer científico. Es, desde esa pregunta crucial que Foucault se dirigió a problematizar las “condiciones de posibilidad” del conocimiento y los saberes, desarrollando así una verdadera revolución epistemológica enfocada en lo que él denominó los archivos de la cultura, es decir, esas fuentes y/o determinaciones que condicionaban lo que era pensable. Y lo hizo estudiando y poniendo de relieve lo que esas mismas sociedades descartaban y/o ocultaban: la locura, la sexualidad, las “anormalidades”. Así, en esa lectura de una suerte de “bestiario” histórico genealógico, Michel Foucault definió sus formas de pensar el saber, y la relación muy estrecha entre ese saber y el poder. Desde esta configuración teórica, Foucault propone el concepto de “episteme”. La episteme moderna, por ejemplo, dominante entre el siglo XIX y nuestra época, que se diferencia de una episteme clásica (entre el siglo XVI y XVII), señalando que en esos contextos cada cultura corresponde a una episteme en tanto regula aquello que puede ser pensado. Como sugiere Koyré, con el pasaje a la era moderna “los problemas” del mundo feudal (Dios, la salvación, por ejemplo.) des-

aparecen, es como si nunca hubieran existido. Por eso la referencia a los saltos epistemológicos, a las rupturas, como señala Esther Díaz en *La filosofía de Michel Foucault* (2014):

En las historias de Foucault, no se asiste al desarrollo de una razón progresiva sino a la constitución de materialidades, discursos y relaciones de fuerza interactuando. No existe una razón histórica deviniendo hacia su propia perfección (Díaz, 2014, p. 26).

Para Foucault, son las formaciones discursivas las que definen el campo de conocimiento y dominan, en cierto período de tiempo, lo que es pensable y cómo. En esta línea, Foucault comenzó a analizar los cambios que imponía el neoliberalismo hacia finales del siglo XX. Es en este último período de su trabajo (reflejado claramente en sus seminarios de los años 80) que Foucault comenzará a estudiar un dispositivo nuevo que emerge hacia el final de la episteme moderna: la biopolítica. La biopolítica como una instrumentalidad aplicada ya no a los sujetos y sus conductas sino a la población, una instrumentalidad sin muros en apariencia, como la anunciará prematuramente Deleuze en 1992, que las tecnologías digitales (lo veremos en el Capítulo 4) facilitan.

Por el lado de Thomas Khun, en continuidad con esta epistemología crítica, aparece, en *Las estructuras de las revoluciones científicas* (2004), una forma de mirar estos cambios a través de los conceptos de paradigma y ciencia normal. Para este investigador norteamericano el problema central de la historiografía de las ciencias era que resultaba difícil seguir sosteniendo la linealidad del progreso científico. Porque los distintos descubrimientos científicos (difíciles de definir incluso en sus propios desarrollos, porque nada de lo que se investiga se produce desde una tabla rasa, sin antecedentes) surgen, muchas veces, a partir de problemas específicos, de aquellas restricciones de las que habla André Leori-Gourham en *El hombre y la materia* (1987) en las que los científicos están condicionados por su ambiente y su época. Son lo que Thomas Khun llamó: "los modos inconmensurables de ver el mundo" (2004, p. 28). Así, cada época histórica tiene

su ciencia, sus problemas, sus métodos. La ciencia, así, no avanzaría con continuidades progresivas sino a partir de revoluciones científicas, las cuales producirían en determinado periodo histórico consensos sobre problemas y métodos que definirían los saberes científicos aceptados por las comunidades de investigadores. Este periodo de consensos instalaría una ciencia llamada “normal” que dominaría el campo del saber. A partir de la acumulación de anomalías o pruebas que cuestionan estos consensos, comienza un periodo de crisis, de convulsión en el campo científico, hasta la llegada de otro paradigma que se instala, ahora, como la nueva ciencia normal. En el mundo del conocimiento entonces no hay progreso sino saltos paradigmáticos. Así, si la perspectiva de Foucault se centraba en los *dispositivos* que condicionan el desarrollo del pensamiento, el enfoque de Khun se enfocaba hacia el interior del campo científico. Sin embargo, en ninguno de esos casos estaba puesta de relevancia las dimensiones políticas. Este será el tema central del pensamiento de una socióloga latinoamericana: Alcira Argumedo.

Fue en *Los silencios y las voces en América Latina* (2004) donde esta referente fundamental de los estudios latinoamericanos sobre comunicación, investigadora del mítico ILET, planteó una diferencia fundamental, tanto con Foucault como con Khun. En su crítica, Argumedo señaló que en estos autores estaba vacante las implicancias políticas de la ciencia y sus contribuciones o no a las transformaciones sociales de las grandes mayorías en el marco de proyectos de emancipación. Así, la ciencia no podía ser neutral, o, mejor dicho, no era nunca neutral ante las disyuntivas históricas. Para definir este posicionamiento extracientífico, en el sentido de externo a los descubrimientos y desarrollos del conocimiento, utilizó el concepto de *matrices de pensamiento teórico-políticas*. Para Alcira Argumeto las matrices de pensamiento son la “expresión de procesos sociales, políticos, económicos y culturales y tienden a incidir con mayor o menor fuerza sobre las realidades y los conflictos nacionales e internacionales” (Argumedo, 2004, p. 82). Esas matrices de pensamiento expresan ideas y conceptos sobre la realidad social y sus causas, implican visiones sobre la naturaleza humana, diferentes interpretaciones sobre la historia, y

sobre la sociedad y su desarrollo, que se encarnan en determinados proyectos políticos. Para Alcira Argumedo el conocimiento no puede desprenderse de esos marcos interpretativos que le dan sentido, que lo hacen comprensible en sus objetivos y sus métodos, y por supuesto, le otorgan a los científicos y pensadores un rumbo. En esa línea de pensamiento, la ensayista y socióloga argentina señaló que a diferencia de los paradigmas khunianos, las matrices abarcaban epistemológicamente una dimensión más extensa que las que imperan en las comunidades científicas. Pero también, con las matrices de pensamiento, buscaba pensar no solo las rupturas, sino también las continuidades, las articulaciones del pensamiento que podían atravesar largos períodos históricos. Con Michel Foucault la diferencia que Argumedo estableció fue que dentro de una misma episteme (que para el pensador francés aparecían a veces como monolíticas y excluyentes) podían haber diversas matrices de pensamiento. Así, en la episteme moderna se movían en tensión las matrices de pensamiento liberales, las marxistas o las nacional-populares latinoamericanas.

De algún modo estas cuatro perspectivas sobre el desarrollo del conocimiento nos permiten situarnos en el campo específico de nuestro trabajo, esto es, el análisis de las formas de problematización del desarrollo tecnológico dentro del campo de las comunicaciones. Me interesa, como ya señalamos, los debates e interpretaciones que en los últimos años se desarrollaron sobre el sentido de la tecnología. Y me interesa rastrear su historia, desde principios del siglo XX hasta la actualidad, porque parto del supuesto de que la historia de estos debates enriquece el debate contemporáneo, en un momento, como señalan los muchos autores que luego veremos, en el que asistimos a un nuevo salto tecnológico, a un cambio epocal, a una transformación tecnocultural de rasgos civilizatorios, es decir, con impacto transversal a todos los órdenes de la vida social. Scoth Lash (2005) definió esta irrupción como el acceso a “las formas tecnológicas de vida” que se anuncian a partir de la revolución técnica del mundo digital. Así, surgen un sinúmero de preguntas que abarcan los más diversos órdenes de esa vida social. ¿Los cambios tecnológicos y comunicacionales del mundo digital pueden ser considera-

dos una evolución de los medios de comunicación o reportan una ruptura cualitativa? ¿Nace con la digitalización una nueva episteme mediática que produce una fractura entre las sociedades llamadas de masas y estas nuevas en las que el centro de la cultura pareciera ser nuevamente el individuo conectado a la red, insumo y a la vez productor de esa digitalización? ¿Las categorías que definieron el campo de los estudios comunicacionales, como receptor, audiencias, medios, mensaje, pueden seguir utilizándose en el mundo digitalizado de la actualidad? ¿Pueden seguir siendo los efectos, el análisis ideológico de contenidos, las formas de recepción de las audiencias, los consumos, los problemas centrales del campo, cuando la “vida digital” atraviesa como base las nuevas formas de producción y la relación entre naturaleza y tecnologías se vuelve sincrética?

Es difícil decirlo resumidamente, pero es evidente que estamos ante un gran cambio. Y uno de los problemas centrales que ese cambio acarrea es que se cuele sin querer de nuevo el historicismo. Esta idea recurrente que la tecnología es inevitable como es. Vamos a proponer, a los efectos de desandar estos interrogantes, hacer un pequeño apartado sobre tres conceptos claves que veremos aparecer a lo largo de este trabajo: *técnica*, *tecnologías* y *tecnicidades*.

Técnica, tecnologías, tecnicidades

Partimos de la idea de que a lo largo de la historia moderna, en un sentido amplio, se han producido tres revoluciones comunicacionales: la de la imprenta, entre 1440 y 1870, la de la cultura de masas entre 1870 y 1970 y la de la comunicación digital entre 1970 y la actualidad¹³. En esta tercera transformación comunicativa, el eje estructural de la misma está constituido por las llamadas tecnologías digitales: internet, aplicaciones, inteligencia artificial, automatización, big data, redes sociales, como parte de un dispositivo comunicacional de nuevo tipo.

13 Desarrollé extensamente esta hipótesis en mi texto *Las revoluciones de la comunicación*, publicado por editorial Edulp, en 2021. La tesis que estoy presentando es una profundización de los aspectos centrales de la tercera parte de ese libro.

En ese contexto, en los últimos años, han surgido un conjunto de reflexiones que señalan nuevos problemas para los estudios de comunicación. Problemas que refieren a dispositivos que reestructuran las relaciones de poder, superando las tradicionales antinomias de explotados y explotadores, para pasar a dimensiones de exclusión/inclusión digital (Lash, 2005), en forma paralela a la reconversión de la noción de trabajo. Problemas que refieren a la emergencia de un clima de época cooptado por la incertidumbre donde la *posverdad* y la expansión de las *fake news* ponen en crisis largos consensos sobre lo real y la verdad compartida (McIntyre, 2019), en simultáneo con el desarrollo y expansión de una sociedad vigilada en la que desaparece la esfera privada y la intimidad (Ramonet, 2012; Mattelart, 2008). Por otra parte, este proceso se profundiza con la crisis de las esferas públicas tradicionalmente afincadas en los territorios nacionales (García Canclini, 2017) que llevan a una crisis cuasi terminal a la política entendida a la vieja usanza, la política de partidos políticos y debates ideológicos, mientras lo común y compartido se desmaterializa en el mundo virtual despojando a la ciudadanía de la calle y los espacios públicos mientras crece la violencia y la corrupción. Es de algún modo la desestructuración del viejo Estado de bienestar (al menos en el imaginario de nuestras empobrecidas naciones latinoamericanas) que se profundiza con la emergencia de controversias de compleja resolución en el campo del Derecho ya que los clásicos institutos de jurisdicción y competencia circunscriptos a la territorialidad física se ponen en jaque en el marco de la digitalidad. ¿Cómo definir políticas públicas en un marco de desterritorialidad económica, de plataformas digitales extranacionales, de flujos de capitales financieros que vuelan a la velocidad de la luz, despojando de soberanía económica a los pueblos y naciones? Una digitalidad, como vemos luego con Shoshana Zuboff (2019), que avanza sobre “terra incognita”, imponiendo la constitución de una plusvalía conductual como motor del desarrollo capitalista, a la vez que desarrolla una gubernamentalidad que pareciera definirse en la apropiación y usufructo de información en la que la ciudadanía retrocede ante la avanzada de la algorítmica y la big data. Por supuesto podríamos seguir enumerando problemas. Y todos

en nombre de la técnica moderna, diría Heidegger. Por eso es clave volver sobre nuestros pasos, y reconstruir el largo proceso del pensamiento sobre la técnica¹⁴. Veamos.

Originalmente, como bien sabemos, la técnica ha sido definida a partir del vocablo griego *techné* que bien puede traducirse como “arte” u oficio. Y con ese concepto, la Real Academia define el conjunto de procedimientos reglas, normas, acciones y protocolos que tienen como objeto alcanzar determinado resultado. De este concepto deriva luego la palabra tecnología, que, por supuesto, en su etimología refiere a la articulación de dos conceptos, el de *techné*, que ya mencionamos, y el de *logos*, conocimiento. Como sugirió Raymond Williams (2003), los conceptos no son palabras arrojadas al vacío, sino “problemas históricos” y ellos mismos, en cuanto urgamos un poco en profundidad sus raíces (de dónde vienen, cómo fueron usadas, y qué cambios sufrieron en su historia), nos permiten descubrir sus implicancias políticas sociales. Así, podemos ver que la definición de la palabra griega *techné*, como oficio o arte, alude inmediatamente a una capacidad, a un hacer del hombre que es inmediato, que lo posiciona en un saber hacer que le es propio y que maneja. Apenas la pronunciamos podemos imaginar la mano que mueve la herramienta, el largo proceso de su aprendizaje, los objetos que construye y/o diseña al servicio de la vida humana. Cuando a esa palabra le agregamos el sufijo “logía”, tenemos “el conocimiento de”, “el estudio de”. Por supuesto que con los usos la palabra terminó definiendo un concepto nuevo. Diferente de su predecesora, aunque muchas veces, como refiere Miguel Angel Quintanilla (2017) puedan utilizarse como sinónimos. ¿Pero, qué es lo que diferencia las técnicas de un carpintero a las técnicas de un diseñador web? ¿Por qué tendemos a usar el concepto de tecnología en el ámbito de la salud o de la física nuclear y reservamos el de técnica para los artesanos que hacen zapatos o

14 Si bien como refieren tanto Bernad Stiegler en *La técnica y el tiempo* (vol 1), o el mismo Jesús Martín-Barbero en los artículos de su última etapa, la técnica fue lo “impensado” por la filosofía moderna, desde mediados de los años 90 este campo ha cobrado una nueva dimensión. Definido específicamente como “filosofía de la técnica” son ya innumerables los simposios, congresos, seminarios, y grupos de investigadores que se congregan alrededor de este problema

ropa? Para Williams la diferencia pareciera radicar en el nivel de complejidad. Una *técnica* es “una habilidad particular o la aplicación de una habilidad. Un invento técnico es, por consiguiente, el desarrollo de dicha habilidad o el desarrollo o invento de uno de sus ingenios” (Williams, 2003, p. 184). Por otro lado, una tecnología es

en primer lugar, el marco de conocimientos necesarios para el desarrollo de dichas habilidades y aplicaciones y, en segundo lugar, un marco de conocimientos y condiciones para la utilización y aplicación prácticas de una serie de ingenios (Williams, 2003, p. 185).

Para Williams las dos definiciones se pueden distinguir teóricamente, sin embargo, reconoce que están ligadas en su sustancia. Por un lado, el marco de conocimientos de los que provienen estas habilidades y los inventos técnicos, y, por el otro, el marco de conocimientos y condiciones a partir del cual se desarrollan, se combinan y preparan para su uso. De ahí que una tecnología siempre, en el sentido amplio, es social:

Está necesariamente ligada, de forma compleja y variable, a otras relaciones e instituciones sociales, si bien un invento técnico particular y aislado puede considerarse, e interpretarse temporalmente, como de carácter autónomo (Williams, 2003, p. 186).

Pero esta no es la única manera de abordar la cuestión. Miguel Angel Quintanilla, en uno de los textos de referencia sobre la cuestión de la tecnología desde una perspectiva filosófica, define a la técnica como aquellas herramientas y procedimientos que surgen en la antigüedad, y que están ligadas a un sistema productivo preindustrial, a diferencia de las tecnologías que son las técnicas que surgen en el marco de las revoluciones industriales. Así, tenemos una distinción de tipo histórica, que vincula la técnica al artesanado de las sociedades agrícolas y mercantiles, basadas en energías naturales (el viento, el agua, la fuerza humana) y las tecnologías como aquellas técnicas vinculadas al desarrollo capitalista, surgidas de las “máquinas”

y nuevas energías como el vapor, la electricidad, el carbón y otros combustibles. Para Miguel Angel Quintanilla, la segunda diferencia fundamental estará, además, definida por la cuestión científica. Las tecnologías son técnicas en las que el aporte del conocimiento científico es determinante. Y dentro de esta diferencia también está presente la idea de que una técnica comporta un conjunto de sistematizaciones, procedimientos, información y habilidades, que tienen por objeto realizar algo, construir un objeto, producir un resultado, en el que es importante poder distinguir entre ese “saber hacer” y el “saber cómo hacer”. Porque es evidente que alguien puede saber hacer algo, lograr determinado objetivo, pero no puede dar cuenta del cómo. Por un lado, distinguiríamos una “capacidad” y, por el otro, un “conocimiento”. Es importante esta distinción, porque en la evolución de las técnicas modernas (o tecnologías) es cada vez más común que sepamos hacer cosas, pero no cómo esas cosas se hacen. Así, podemos hacer funcionar los aparatos (el lavarropa, la heladera, la computadora), pero no sabemos cómo funcionan. Anthony Giddens (2001) se refirió a ese tema como los “sistemas expertos” a los que nos subordinamos, de algún modo, en nuestra vida cotidiana¹⁵. Como refiere Miguel Angel Quintanilla el “componente cognoscitivo del *know how*” (2005, p. 56) es clave en muchos aspectos, entre otros, en el de la transferencia tecnológica, entre grupos, entre países, etc., a partir de los que se establecen grados de dependencia y/o subordinación. Otro aspecto importante a señalar al respecto es la distinción que Quintanilla propone en relación a los distintos tipos de tecnología. Así encuentra diferencias entre las técnicas *físicas*, *biológicas* y *sociales*. Si las primeras se relacionan con las herramientas, desde las más simples como las del paleolítico hasta las de la exploración

15 El concepto de “sistemas expertos” en Giddens puede claramente asociarse a la concepción de la técnica moderna en Heidegger (que se expondrá en el capítulo 2) en cuanto a la idea de que estamos frente a una suerte de sumisión ante lo tecnológico. Y más aún si destacamos el concepto de sistema, que alude inexorablemente a una trama compleja de procedimientos que se anudan en un extenso dispositivo, un protocolo, complejo y múltiple. Pensemos en lo que implica, por ejemplo, viajar en avión, desde el primer momento en que hacemos una reserva de un asiento en un vuelo hasta que llegamos a destino.

aeroespacial, las segundas pueden rastrearse hasta las primitivas formas de cultivo hasta las de la actual ingeniería genética; por último, las llamadas técnicas sociales remiten desde los viejos sistemas de organización militar hasta las actuales técnicas de información y comunicación. A esta distinción también puede sumarse las diferencias tecnológicas en cuanto a si su desarrollo corresponde mayormente al uso de conocimiento o de capacidades. Es decir, tecnologías que suponen más un sistema abstracto vinculado al campo científico u otros más significativamente ligados a habilidades, oficios, prácticas, procedimientos.

Este complejo e infinito criterio de clasificación de las tecnologías resulta, una vez más, del grado de especificidad de las mismas clasificaciones, del cual ya conocemos el viejo chiste borgeano. Por supuesto, el problema comporta también un debate epistemológico finalmente de lo que es clasificable, que, en orden al avance de las formas de producción industrial del sistema capitalista que extendió el campo de lo tecnológico de manera extraordinaria, es difícil de que podamos encontrarle límites. ¿Acaso es posible en la actualidad encontrar un ámbito en el que no intervenga alguna dimensión tecnológica? ¿Acaso hay alguna actividad humana que no esté mediada tecnológicamente? Hasta hace poco tiempo creíamos que el arte era una de las dimensiones, paradójicamente, excluidas, a pesar de que era uno de sus ámbitos de nacimiento, en, por ejemplo, el cine, como un arte eminentemente técnico, y, además, reproducible, como nos recordará Benjamin. ¿Pero acaso no podemos reconocer el lugar fundamental de la técnica en una escultura de Miguel Angel, en un friso del Partenón, en un mausoleo griego? Es decir, el lugar de la técnica en la vida humana tiene una larga historia, para muchos inescindible de esa vida. ¿No fue acaso el lenguaje una de las primeras técnicas de comunicación? Otro ejemplo es el de la preservación natural. ¿No están acaso esos ámbitos, en que el objeto es preservar esa naturaleza primigenia, cuidados tecnológicamente?

Por tanto, en el mundo contemporáneo es entonces imposible pensar una relación tecnología/naturaleza disociadas. Somos naturaleza que se transforma técnicamente, basta mirar cualquier pági-

na digital con las ofertas “saludables” para mejorar nuestra piel, los alimentos que ingerimos, las formas en que caminamos o nos sentamos. Como nos recuerda la famosa primera escena de la película *2001, Odisea en el espacio*, cuando el primate lanza al aire el fémur de un esqueleto que en un salto temporal se convierte en una nave espacial danzando al compás de *Also sprach Zarathustra*, la técnica se ha ido transformando y nosotros con ella. La diferencia, como acaso lo señaló Heidegger, es que las técnicas modernas no sólo han modificado al hombre, sino también a la naturaleza de la que nos servimos.

Dicho esto, sin embargo, debemos reconocer que recién en los últimos años comenzó una reflexión que no disocia estos campos y que busca pensar su articulación. Quizá uno de los más relevantes sea el recuperado filósofo de la técnica, Gilbert Simondon, que, en *El modo de existencia de los objetos técnicos*, a principios de los años 50, desarrolló una mirada no antagónica entre naturaleza y tecnología o entre cultura y herramientas¹⁶. Luego fue el mismísimo McLuhan quien pensó la técnica como extensiones del hombre, anticipándose a las tesis más audaces del transhumanismo en los trabajos pioneros de Donna Haraway como *Ciencia, cyborgs y mujeres* de 1990 o los más recientes trabajos de Rosi Braidotti como *Lo posthumano* de 2015 o *Conocimiento posthumano* de 2017.

Para nosotros, una de las reflexiones más interesantes es la que llevó adelante el último Martín-Barbero, el de los textos sobre el mundo digital, cruzando con la ecología, la educación, la técnica, en una suerte de recuperación filosófica en su formación original¹⁷.

16 La historia de la recuperación de la obra de Gilbert Simondon merece un capítulo aparte, sin embargo, es justo mencionar, como lo hace Pablo Rodríguez en varios artículos, que el primero en rescatar esta obra absolutamente a contrapelo de las modas de entonces fue Herbert Marcuse en el texto *El hombre unidimensional*

17 El trabajo de Jesús Martín-Barbero de los últimos años antes de su fallecimiento, en el marco de la pandemia Covid-19 en 2021, estuvo centrado en pensar esta relación entre el mundo técnico y la subjetividad. Allí pueden verse los textos *Heredando el futuro. Pensar la educación desde la comunicación* publicado en la revista *Nómadas* No 5 1996, *Tecnicidades, identidades, alteridades: des-ubicaciones y opacidades de la comunicación en el nuevo siglo* publicado en la Revista *Diálogos de la Comunicación*, No 64, 2002, o *Razón técnica y razón política, espacios/no pensados*, pu-

Desde finales del siglo XX, Jesús Martín-Barbero comenzará a pensar en esa relación entre estas tecnologías digitales y subjetividad a través del concepto de *tecnicidad*, producto de unas tecnologías que se convierten, a partir de la revolución digital, en mucho más que “máquinas” de comunicar¹⁸.

Como señala Martín-Barbero:

Estamos ante el surgimiento de “otra figura de la razón” que exige pensar la imagen, por una parte, desde su nueva configuración sociotécnica: el computador no es un instrumento con el que se producen objetos, sino un nuevo tipo de tecnicidad que posibilita el procesamiento de informaciones, y cuya materia primera son abstracciones y símbolo, lo que inaugura una nueva aleación de cerebro e información que sustituye a la del cuerpo con la máquina; y por otra, desde la emergencia de un nuevo paradigma del pensamiento que rehace las relaciones entre el orden de lo discursivo (la lógica) y de lo visible (la forma) de la inteligibilidad y la sensibilidad (Martín-Barbero, 1996).

Inspirándose en el viejo concepto de Benjamín de nuevo *sensorium*, Martín-Barbero señala que los aparatos técnicos de hoy designan una nueva forma de sentir (en el sentido de concebir, comprender, ver, pensar) el mundo.

Más que un conjunto de nuevos aparatos, de *maravillosas* máquinas, la comunicación designa hoy un nuevo sensorium: nuevos modos de percibir, de sentir y relacionarse con el tiempo y el espacio, nuevas maneras de reconocerse y de juntarse (Martín-Barbero, 1996).

En línea con una concepción más antropológica de la técnica (no en vano, Martín-Barbero, rescatará el famoso texto de Margaret

blicado en Grandes Conferencias No. 3, 2004, recogiendo la Lección inaugural que Martín-Barbero dio en la apertura del segundo semestre en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Bogotá.

18 De Sousa Lacerda, Juciano, “Mediatización. La tecnicidad como mediación”, Chasquí, Revista Latinoamericana de Comunicación, núm. 123, septiembre 2013, pp. 76-81.

Mead, *Cultura y compromiso*), y siguiendo la perspectiva que sobre la técnica aporta la etnografía de André Leroi-Gourham, la idea de tecnicidad remite más que a una herramienta a la configuración de toda una cultura. Porque para André Leroi-Gourham, los instrumentos de una sociedad son el reflejo de una adaptación, de las condiciones que impone a esa comunidad las restricciones del ambiente. Así, Jesús Martín-Barbero elaborará una radical interpretación de unos efectos que ya no son de carácter psicológicos o comunicativos (las viejas preguntas del funcionalismo) sino de orden epistémico, una “episteme cualitativa”, en donde la imagen que produce ahora el ordenador, y toda la nueva visualidad de los dispositivos digitales, ya no es representación, es en realidad también cálculo, experimentación, simulación, reenviando así, de nuevo, dice Martín-Barbero, a la matematización de Galileo.

Así, retomando a Heidegger, Martín-Barbero señala que las tecnologías son un sistema más que un conjunto de máquinas. Porque es evidente que lo que el pensador iberoamericano observa es el cambio de lógica, en donde las tecnologías dejan de ser soportes o medios de intercambio, para ser formas nuevas de hablar, de habitar, de sentir, de configurar nuestra forma de estar en el mundo; un mundo que, en sus instituciones y conceptos fundamentales, como el trabajo, la escuela y la política, sufren ahora el embate destructivo de la digitalidad. Una *máquina de destruir*¹⁹ o, podríamos decirlo con Heidegger, también de develar como veremos más adelante (Capítulo 2).

Pero estas técnicas, esos instrumentos, no nacen de la nada. Sino que se producen en el marco de unas relaciones sociales y modos de producción en determinada época histórica. La técnica no es independiente de los seres humanos que las crean y que las usan. En ese sentido, una de las reflexiones más importantes sobre la técnica en la era moderna corresponde, por supuesto, a Carlos Marx. Para el filósofo alemán, la técnica (en sus consideraciones específicas Marx se refirió generalmente a las máquinas) es pensada en relación al tra-

19 “Bienvenidos de vuelta al caos”, entrevista a Jesús Martín-Barbero realizada por Washington Uranga, Pagina 12, 24 de noviembre de 2014.

bajo con los conceptos de *subsunción formal* y *subsunción real*, como formas diferentes de explotación en el período preindustrial y en el industrial. Esta diferencia radical define claramente el carácter superior cualitativo de la explotación en el periodo posterior a la revolución industrial donde las máquinas comienzan a hacer la mayor parte del trabajo productivo. Para Marx, la técnica es, en realidad, trabajo objetivado y por supuesto no es independiente de las relaciones de producción que buscan mediante ellas obtener una mayor plusvalía. En este sentido no hay en Marx una reflexión sobre la técnica independiente, como señala Daniel Romero en *Marx e a técnica*

En este sentido la tecnología debe ser pensada desde el punto de vista del capital, o mejor aún, no como técnica en sí, sino a partir de la relación social de producción en donde ella se aplica. Como destaca Marx, "las máquinas no constituyen una categoría económica, como tampoco el buey que empuja el arado. Las máquinas no son más que fuerza productiva. Es la fábrica moderna, basada en la aplicación de las máquinas, una relación social de producción, una categoría económica²⁰.

De este modo, Marx sentará las bases de una lectura de la técnica inscrita dentro del desarrollo más general de un sistema, es decir, del sistema capitalista. Un sistema cuya lógica fundamental es la acumulación de capital que, en la etapa actual, según Daniel Romero, se encuentra en un proceso de reconversión cuyo horizonte es revertir la crisis de valorización y legitimación que se produjo hacia finales de los años 60, en el cual surgió, como contrapartida de aquel Estado de bienestar en crisis, el neoliberalismo.

La técnica en el principio del tercer milenio

Planteado así el problema de la técnica en un sentido histórico, a nadie escapa la particular dimensión contemporánea que conlleva, tanto desde el punto de vista de los debates epistemológicos y teóri-

²⁰ *Marx e a técnica*, Daniel Romero, 2005, Tesis de Maestría, consultada el 20 de junio de 2022, disponible en scribd/documentos.

co-políticos, como de los sociales y culturales. Porque evidentemente el neoliberalismo comporta así una transformación tecnológica. Y aupada dentro de esa transformación vuelven los cantos de sirena de su inevitabilidad histórica, con su carga de modernismo historicista, ahora revestidos como nueva cruzada civilizatoria. Sino recordemos las palabras de Mark Zuckerberg ante las Naciones Unidas en 2015:

Sabemos que por cada persona que tiene acceso a internet se crea un nuevo puesto de trabajo y una persona sale de la pobreza. Por lo tanto, en teoría, llevar y conectar a todo el mundo a internet es una gran prioridad nacional, e incluso global²¹.

¿Cómo hacer para enfrentar estas tautologías avasallantes que una simple mirada a nuestro alrededor desmiente? ¿Bastarán acaso las 900 páginas de la voluminosa investigación de Thomas Piketty, *El Capital en el siglo XXI* (2018), donde se demuestra que, por el contrario, la riqueza no hizo más que concentrarse desde que se extendieron las redes digitales?²². No por nada resuenan, una y otra vez, las palabras de la sexta tesis de Benjamin: “nada hay que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión de que ella nadaba a favor de la corriente”²³.

No hay duda, entonces, que lo crucial es la revisión de esta relación entre ciencia y tecnologías, entre conocimiento y desarrollo, entre riqueza y redistribución. ¿Cuándo fue que las sociedades produjeron este desvío hacia más injusticias, más inequidades, más pobreza? Para Piketty claramente ese momento se produce hacia finales de los

21 Mark Zuckerberg, El economista, 26 de septiembre 2015.

22 Las conclusiones de Piketty son irrefutables: “El crecimiento moderno y la difusión de los conocimientos permitieron evitar el apocalipsis marxista, más no modificaron las estructuras profundas del capital y de las desigualdades, o por lo menos no tanto como se imaginó en las décadas optimistas posteriores a la segunda Guerra Mundial. Cuando la tasa de rendimiento del capital supera de modo constante la tasa de crecimiento de la producción y el ingreso –lo que sucedía hasta el siglo XIX y amenaza con volverse norma en el siglo XXI–, el capitalismo produce mecánicamente desigualdades insostenibles, arbitrarias, que cuestionan de modo radical los valores meritocráticos en los que se fundamentan nuestras sociedades democráticas”, pág. 28.

23 Benjamin, W. (2009), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Lom ediciones, Santiago.

años 70. Es el fin del Estado de bienestar y el comienzo del Consenso de Washington. Para Esther Díaz fue en el momento en que se produce una torsión, un quiebre, una transformación cualitativa en la que la ciencia deja de ser la palanca de la técnica y comienza un proceso en el que es la última la que adquiere predominio. Así, como ella señala en *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada* (2010), la mirada historicista es un fraude. Según esta autora, a mediados del siglo XX, se produce un cambio

Hasta esa época -mal que bien- se aceptó que la investigación básica es independiente de la aplicación técnica. Y se aceptó, en contra de las evidencias históricas, ya que la mayoría de los grandes desarrollos científicos surgieron de problemas que exigían soluciones técnicas, tales como urgencias de salud, clima, transporte, industria, comunicación y guerra, entre otros acontecimientos que ocupan a la ciencia. Pero a partir de la invención de las computadoras, la obtención de la fisión atómica y el desarrollo de la ingeniería genética, por nombrar solo algunos ejemplos paradigmáticos, queda claro que no existe investigación básica incontaminada de técnica (Díaz, 2010, p. 28).

¿Qué implica entonces que la visión de la técnica como “vástago” de la ciencia desaparezca? Para Esther Díaz, si la modernidad clásica nació del impulso de la ciencia, como sostiene Koyré, sobre la base de un cambio de mentalidad que se afianza en la teoría y la matematización del mundo, la modernidad contemporánea o posmodernidad está más determinada por la técnica²⁴. Pero una técnica que ahora (como veremos más adelante) no está subordinada a la ciencia, sino que, por el contrario, aparece como su motor, como su fundamento. Porque la técnica comienza a ser el suelo que habitamos, el todo que nos envuelve, el fundamento de lo que pensamos. Esther Díaz llamará a esta nueva aleación: *tecnociencia*. Esto no implica necesariamente descartar el pensamiento científico o subordinarlo ciegamente

²⁴ La distinción entre técnica antigua y moderna que en este párrafo aparece evidentemente implícita tiene un desarrollo particular en la obra de Martín Heidegger que se expondrá en el Capítulo 2.

a las dimensiones tecnológicas, sino, por el contrario, advertir que, en los procesos del desarrollo científicos, las condiciones técnicas (finalmente unas nuevas condiciones de posibilidad) adquieren un lugar preponderante, definitorio. De la mano de pensadores como Heidegger, Díaz señala que la técnica es un “modo de ser en el mundo” (Díaz, 2010, p. 29), una configuración total de la que es imposible escapar. Como señala el filósofo alemán en el texto *Serenidad*: “Para todos nosotros son hoy insustituibles las instalaciones, los aparatos y máquinas del mundo técnico; lo son para unos en mayor medida que para otros. Sería necio marchar ciegamente contra el mundo técnico” (Heidegger, citado por Acevedo, 1997, p. 100).

En este sentido, es evidente que el avance del entorno tecnológico tiene no solo incidencias en el campo del pensamiento científico, sino también en los órdenes más amplios de la vida cotidiana. Como nos muestra Pablo Boczkowski, vivimos un mundo pleno de información, donde paradójicamente el problema es la “abundancia”:

Las pantallas personales se han vuelto dispositivos dominantes a través de los cuales acceder a la información. Más de 25.000 millones de teléfonos móviles fueron vendidos alrededor del mundo entre 1997 y 2019, incluyendo 1.500 millones de teléfonos inteligentes exclusivamente en 2019 (Wikipedia, 2020a). En cuanto a computadoras personales, casi 5.500 millones se vendieron en todo el mundo entre 1996 y 2019, con 216 millones correspondientes al último año (Wikipedia, 2020b). El informe de Global Digital de We are Social y Hootsuite estima que, hacia finales de 2019, 3.500 millones de personas estaban en las redes sociales, un impactante 45% de la población mundial (Boczkowski, 2022, p. 34).

Así, una serie de conceptos nuevos tratan de interpretar estos procesos. Carlos Scolari utiliza el concepto de “hipermediaciones” como una forma de pensar las nuevas realidades que las interfaces de un mundo digital multiplican entorno a los sujetos; así la transmedialidad, los prosumidores, los ambientes digitales, se constituyen en los nuevos problemas de la comunicación contemporánea. Scott Lash

nos propone analizar estas “formas tecnologías de vida” desde las variables de exclusión e inclusión que nos imponen las lógicas informáticas. Ahora bien, ¿qué implicancias traerá esta dimensión cuando el círculo se cierre sobre nosotros, y todos quedemos adentro? ¿Podemos pensar esta inclusión de un modo diferente? ¿Se convierten las tecnologías digitales en una condición de posibilidad? ¿Para poder pensar qué cosa? ¿Para no poder pensar qué otra?

Es inexorable reconocer, entonces, la transversalidad del campo de las tecnologías de la información y las comunicaciones, en todos los órdenes de la vida. Una transversalidad que se profundiza en este pasaje, en esta mutación, que va de aquella segunda revolución de las comunicaciones, asentada en los medios de comunicación tradicionales (como la radio, el cine, la prensa gráfica), y la de las transformaciones producidas por los dispositivos digitales. En este proceso, para Pablo Boczkowski las mediaciones tecnológicas deben ser pensadas como “rituales”, dejando atrás las visiones clásicas que los pensaban desde la lógica de la transmisión o la representación (Martín-Barbero, 2002). Siguiendo a James Carey esta concepción define a la comunicación por fuera de la tradición que la entendía como transmisión.

Según Carey

Si el caso arquetípico de la comunicación bajo la visión de la comunicación como transmisión es la de la extensión de los mensajes a través de la geografía para controlar, el caso arquetípico de la visión ritual es la ceremonia sagrada que reúne a las personas en una comunidad (Boczkowski, 2022, p. 34)

¿Qué tipo de rituales se están gestando en el mundo digital? ¿Qué tipo de comunidades están emergiendo? Para algunos eso es, como decía Heidegger, un misterio. Tanto en relación a lo que la técnica devela como en lo que oculta. Porque, claramente, las tecnologías están cambiando el mundo, un cambio que si bien pareciera inexorable no significa necesariamente un progreso. ¿No es el momento

entonces de pensar éticamente las tecnologías? ¿Cómo interpretar sino sus transformaciones? Es evidente que las panaceas que prometían en tanto distribución de la riqueza, accesos al conocimiento, democracias políticas más transparentes (Cédric Durand llama a esto el imaginario del Consenso de Silicom Valey) están muy lejos de ser realidades. Por el contrario, el contexto mundial actual está infectado de peligros, de incertidumbre, de violencias, que, por supuesto, no serían comprensibles solo con una mirada sincrónica. Somos conscientes aquí que, como ya lo señaló David Morley (2008), es imprescindible una perspectiva histórica.

En este sentido, a lo largo de su historia, el campo comunicacional definió cinco grandes concepciones sobre los medios de comunicación y las actuales tecnologías de información y comunicación. Una primera, en que el eje estaba puesto en la capacidad de *transmisión*, de extensión de las posibilidades comunicativas, en la que el análisis estuvo enfocado en los mensajes que se vehiculizaban. De esta concepción surgió el tradicional modelo comunicativo laswelliano: emisor, canal, mensaje, receptor y efectos. Una segunda perspectiva es la que puso el acento en la *representación*. Los medios de comunicación (desde los analógicos a los digitales), ejercen una función representativa, de configuración de marcos de interpretación, de formas de poner en común, de visibilización, en una suerte de configuración de un espacio público mediático. Una larga tradición del análisis semiótico prestó especial atención a este aspecto de la comunicación social. Una tercera conformó aquello que Carey denomina *rituales*, formas de compartir, de construir comunidad, sociabilidad, identidades, que se desarrollaron en la interacción mediática. Desde las formas tradicionales en la que los medios formaron comunidades nacionales (Anderson, 1993) o socializaron pautas de convivencia, formas culturales, ciudadanía (las *fireside chats* de Franklyn D. Roosevelt), los vínculos sociales de los que hablara Dominique Wolton, hasta los grupos de amigos en Facebook u otras redes sociales. En esta línea fueron claves y lo siguen siendo los aportes de la antropología, desde las técnicas más tradicionales de la disciplina, hasta la etnología digital o contemporánea. Una cuarta dimensión aparece cuando las

tecnologías de información y comunicación se convierten, por su extensión, en los entornos en los que vivimos. Los espacios de interacción, los *ambientes*, como los define Carlos Scolari, de nuestra movilidad, de nuestra experiencia vital. La internet de las cosas remite cada vez más a esta dimensión temporo/espacial. Las cosas y nosotros, se imbrican en una relación inteligente mediada tecnológicamente. Por último, las tecnologías contemporáneas se están constituyendo en una nueva *materialidad* por donde pasa gran parte de la nueva economía, donde a través de monedas digitales como los bitcoins pasan inmensas transacciones financieras, condición determinante de las formas de producción económica contemporánea. A esta se suma la robotización, la inteligencia artificial, la automatización de la producción y la logística, que modifican sustancialmente el capitalismo de la última etapa.

Por supuesto, estas concepciones no son excluyentes. Se intersectan, se potencian, se articulan, porque un ritual también es un mensaje o la materialidad de las comunicaciones también comportan una dimensión comunicativa. O las mismas técnicas, en su desarrollo, imponen una ideología. Las intensiones en los desarrollos tecnológicos de las que hablaremos más adelante con Raymond Williams no pueden desconocerse. Así, cada vez es más cierto que necesitamos de los estudios de comunicación miradas integrales, holísticas, complejas, interdisciplinarias. De eso trata este trabajo. Y como ya señalamos, en los siguientes capítulos abordaremos estas imbricaciones y mutaciones con el objetivo de elaborar un horizonte conceptual para pensar la técnica contemporánea. Dividiremos esta exposición en *cinco debates* en los que intentamos dar cuenta de las cinco constelaciones que definen los modos de pensar la técnica. Estos son: el debate filosófico, el debate sociológico, el debate cultural, el debate económico y el debate epistémico.

Capítulo 2

Técnica y razón moderna: el debate filosófico

Frente a la pretendida neutralidad de la ciencia, frente a la serenidad y el distanciamiento requerido por el pensar filosófico, América Latina opone la imposibilidad de la neutralidad, la pasión indignada – “meter toda mi sangre en mis ideas”, decía Mariátegui -- y la necesidad fundamental de pensar a los hombres, sus penas y sus esperanzas desde dentro.

Jesús Martín-Barbero (2018).

La palabra y la acción. Por una dialéctica de la liberación.

Cuando las bombas atómicas lanzadas sobre Nagasaki e Hiroshima, el 6 y el 9 de agosto de 1945, definieron el fin de la Segunda Guerra Mundial, la denominada cultura de masas se consolidaba como la configuración de una nueva sociabilidad con proyecciones globales, de la mano del ascenso de Norteamérica como potencia hegemónica mundial. Desde mediados del siglo XIX, la cultura occidental venía atravesando una serie de transformaciones socio tecnológicas en las que toda una tradición simbólica, estética e ideológica, se transfiguraba, abriendo paso a lo que ha recibido a lo largo de ese período y posteriormente una diversidad de nombres: cultura de masas, industria cultural, sociedad del espectáculo, mediatización cultural, por solo mencionar algunos.

Walter Benjamin resumió este pasaje en la idea de que se había producido un cambio sustancialmente cualitativo en la esfera públi-

ca moderna: el pasaje de la obra artística en su valor cultural al exhibitivo. Es cierto, entre mediados del siglo XIX y esos días aciagos en los que la humanidad se enfrentaba a su propio abismo, se había producido un cambio vertiginoso. Mencionemos algunos de estos hitos: el 7 de enero de 1839 Louis Daguerre presentó el invento de la cámara fotográfica ante la Academia de Ciencias de París cuestionando definitivamente la función representativa de la pintura; en 1866 se conectó el telégrafo entre Irlanda y Terranova con el primer cable transoceánico que permitió transmitir un mensaje entre Europa y América dando comienzo al proceso de globalización de las comunicaciones (Mattelart, 1990); en 1895 los hermanos Lumiere presentaban en el Boulevard des Capuchines la primera película del cinematógrafo, *Salida de los obreros de la fábrica Lumiere en Lyon Monplaisir*; en 1915 se estrenaba *El nacimiento de una nación*, de David Griffith, que configura definitivamente el lenguaje cinematográfico; en 1919 se funda United Artist, la primera gran compañía de cine, cuyos dueños, Charles Chaplin, Mary Pickford, Douglas Fairbanks, y el propio Griffith, consolidan así el *star system* como modelo de producción artístico comercial estadounidense; en 1927 se lanzaba la primera película sonora, *El cantante de jazz*; diez años después, en 1937, Walt Disney estrenaba *Blancanieves*, cimentando unos de los centros de producción simbólica más significativos del siglo XX con su empresa de dibujos animados. Durante todo este proceso la radio se expandía como el medio de comunicación de masas por excelencia llevando a cada uno de los hogares entretenimiento, noticias y música; aunque, como lo recordaría el novelista norteamericano Saul Bellow (2011) en *Todo cuenta* en referencia a las *fireside chats*, la radio era muchos más que eso:

Recuerdo una tarde de verano paseando hacia la puesta del sol por Chicago Midway. Era de día hasta bien pasadas las nueve, y todo estaba cubierto de tréboles, una verde extensión de casi dos kilómetros entre Cottage Grove y Stony Island. La plaga aún no había acabado con los olmos y había coches aparcados a la sombra, con los parachoques pegados, la radio puesta para escuchar a Roosevelt. Habían bajado las ventanillas y abierto las puertas. Por todas par-

tes la misma voz, con su extraño acento del este [...]. Podía seguirse el discurso sin perder una sola palabra mientras se continuaba el paseo. Se establecía un sentimiento de unión con aquellos automovilistas desconocidos, hombres y mujeres fumando en silencio, no tanto concentrados en las palabras del presidente como tranquilizados por la avalada justeza de su tono. Se sentía el peso de las preocupaciones que les hacía prestar tanta atención, como también se palpaba el hecho, el factor común (Roosevelt), que unía a tantos individuos diferentes.

A principios de siglo, los diarios habían tenido su propia revolución incorporando el dibujo (que dio lugar al término prensa amarilla) y las técnicas fotográficas y se multiplicaban en cada una de las ciudades occidentales, con miles de lectores y ediciones que se reproducían con dos o cinco tiradas diarias; por el lado del cine, solo en Estados Unidos en los años 20 ya había 20.000 salas y un consumo promedio de 4.500.000 de espectadores anuales; este poder extraordinario de la comunicación se volvía una celebración eufórica, en donde, por supuesto, no dejaban de escucharse voces inquietas; en 1938 Orson Welles había adaptado la novela de ciencia ficción de H. G. Wells, *La guerra de los mundos*, a la radiofonía provocando escenas de pánico nunca antes vistas, y, del otro lado del océano, la propaganda nazi ya daba muestra de sus efectos perniciosos, con el control del aparato comunicativo de una sociedad completa. Si podemos cuantificar de algún modo el grado de expansión de la producción cultural norteamericana hacia el final de la guerra, el 90 % de las películas que se exhibían en el mundo eran producto de la meca cultural estadounidense: Hollywood, y ese poder se reconocía tanto hacia adentro de la sociedad norteamericana, como en las periferias más alejadas. En 1933, la primera escena de la primera película sonora del cine argentino lo pone en evidencia. Un traveling urbano atraviesa una calle repleta de tráfico hasta ingresar en una ferretería. Allí, dos mujeres consultan al dueño del comercio si tiene un aparato de teléfono como el que vieron el día anterior en el cine. Estamos hablando de *Los tres berretines*, la primera película de Enrique Sánchez Susini, precursor de la radiotelefonía y fundador del primer estudio

de cine en el país, Lunitón. “Hasta para comprar calentadores buscan modelos en el cine”, responde fastidiado el dueño.

Esto prueba que la cultura de masas se expandía desaforadamente, *urbi et orbi*, como señala el dicho latino, desde la Rusia de los zares, cuando los Hermanos Lumiere exportaron el cinematógrafo a la corte para la asunción del Zar Nicolás II, como en las lejanas costas del Japón, donde en 1898 llega la primera cámara fabricada por la empresa Gaumont. También los soviéticos han hecho sus aportes fundamentales a la concepción de unas sociedades de masas que irrumpen frenéticas sobre el espacio urbano, transformando las formas de socialidad. Como señala Raymond Williams en *Historia de la Comunicación* (1992), los medios llamados masivos son parte central de las estrategias de comunicación de la revolución rusa, además de todo el experimentalismo que estará detrás de su cine de la mano de Einsestein o Pudovkin. Como lo expuso Philipp Blom en *Años de vértigo* (2010) o, más adelante, con *La fractura* (2015), libros en los que reconstruye los primeras cuatro décadas de la cultura occidental europea, el cambio cultural era irrefrenable:

Los habitantes de las aglomeraciones urbanas ya habían llegado a depender para la vida cotidiana del transporte público, de los artículos fabricados en serie, de alimentos importados de todos los rincones del mundo, del trabajo en fábricas y oficinas, de los periódicos, del cine y de los avances de la ciencia (por ejemplo, los condones de caucho galvanizado, que facilitaban relaciones sexuales más rápidas y menos arriesgadas). Las posibilidades técnicas cambiaron, no solo lo cotidiano, sino la identidad de los que vivían de esa manera (Blom, 2015, p. 14).

Porque es evidente que, en forma concomitante a todas estas transformaciones técnicas, se estaba produciendo una larvada transformación social, una verdadera revolución cultural, que tenía en las multitudes que se agolpaban sobre el tejido urbano a sus protagonistas. Unas muchedumbres que, como define Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* (2010), avanzan masificándolo todo; una masificación ante la que una burguesía temerosa y particularmente ofen-

didada por su propia creación se siente incómoda. Porque las masas no sólo son ingobernables (para la burguesía fundamentalmente), sino también porque en su deambular, en sus movimientos, en su presencia, modifican el completo paisaje urbano dejando atrás la ciudad patricia, la ciudad aristocrática.

Como recuerda Ortega y Gasset:

Las ciudades están llenas de gente. Las casas, llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos de huéspedes. Los trenes, llenos de viajeros. Los cafés, llenos de consumidores. Los paseos, llenos de transeúntes. Las salas de los médicos famosos, llenas de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores. Las playas, llenas de bañistas. Lo que antes no solía ser problema empieza a serlo casi de continuo: encontrar sitio (2010, p. 11).

Entre esos años aparecen, además, las primeras teorías y reflexiones sobre los medios de comunicación; desde la obra señera de Harold Lasswell sobre las técnicas de propaganda, el ensayo que ya mencionamos de Ortega y Gasset de 1929 o el precursor tratado sociotécnico de Lewis Mumford, *Técnica y Civilización* de 1933; en esos años también se funda la denominada Escuela de Frankfurt, que publicará en la Revista de Investigación Social sus trabajos de reflexión crítica de la cultura capitalista. Del otro lado del Atlántico también están las investigaciones empíricas de Hadley Cantril de 1938 sobre los efectos de la radio en la famosa transmisión de Orson Welles o *El pueblo elige* de Paul Felix Lazarsfeld de 1941, la investigación que puso los cimientos de la *communication research*.

Es evidente que hay algo en el ambiente, un clima de tensiones y expectativas, en el que esa dialéctica entre la técnica y las masas, parece configurar todo un proceso complejo e intenso. Por un lado, esa técnica es vista como un poder monstruoso, violento, acelerado, con todas sus dimensiones fáusticas que el romanticismo cuestiona. Por otro lado, la experiencia extrema de la maquinización del mundo se celebra desde mediados del siglo XIX en las ferias mundiales que

se realizan en las grandes capitales imperiales. Un dato ilustra significativamente ese poder creativo de la burguesía rampante: en 1850 la mitad de los productos manufacturados del mundo se producen en Inglaterra. Ahí están los inventos técnicos que permitieron el desarrollo del automóvil: Karl Benz patenta el auto a gasolina en 1885; comienza la electrificación de las ciudades, los vuelos aéreos como el cruce del Canal de Suez en 1896, el transporte ferroviario o las imágenes vertiginosas en el cine que avanzan sobre los espectadores como en *La llegada del tren de la estación de La Cioat* de 1895.

Esa angustia queda bien reflejada por Blom cuando reconstruye, a partir de los relatos de los soldados sobrevivientes a esa primera gran guerra, con sus cuerpos mutilados, con las secuelas psicológicas, los traumas producidos por la violencia de una guerra tecnológica. ¿Qué es lo que ha despertado tamaña inquietud? ¿Qué es lo que se está gestando en el interior de la revolución industrial capitalista desde mediados del siglo XIX que cobra tanta significación? Marshall Berman ha destacado en *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (1982) que las tecnologías son, desde principios del siglo XX, el factor más resonante de la vida moderna. Es un clima de época, como el que reflejan los futuristas italianos que escriben poemas sobre los autos.

¡Oh Dios vehemente de una raza de acero,
automóvil ebrio de espacio,
que piafas de angustia, con el freno en los dientes estridentes!²⁵

Y esta convulsión exasperante se ve también en la música. El jazz es la expresión de ese frenetismo, que gobierna, como sugiere Adorno en *Sobre el jazz*, el ritmo de la percusión. Scott Fitzgerald lo capta bien en *El gran Gatsby* y sus fiestas interminables, del mismo modo que las mímicas cinéticas de Charles Chaplin o Buster Keaton lo representan en el cine. Hay un vértigo social que el arte y los productos de masas reflejan. No es casualidad que las parodias burlescas del gran mimo del cine, Charles Chaplin, que desde 1910 viene produ-

25 Pilippo Tomasso Marinetti, Canción al automóvil, www.mediun.com, octubre 2007.

ciendo, también como una línea de montaje artístico, una película por semana, alcance su paroxismo creativo en *Tiempos Modernos* de 1936, donde es la misma lógica de la alienación al trabajo la que recibe su crítica.

Es indudable que los cimientos de la sociedad tradicional se estaban conmoviendo. En parte era el producto de una reconversión tecnológica que, como señalara Walter Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, se amazaba desde la segunda mitad del siglo XIX. Marshall McLuhan lo señaló como el fin del hombre tipográfico, la cultura de lo escrito que comenzaba a quebrarse y emergía una sociabilidad desconocida. Pero la imagen del canadiense es una pintura naif si la comparamos con las paranoicas expresiones nihilistas de Franz Kafka en *El Proceso*²⁶ de 1925.

En este contexto surgen voces disidentes. El debate de fondo es la modernidad, si nos atenemos a la definición bermaniana de entenderla como una relación dialéctica entre modernismo y modernización. Hay lecturas críticas, conservadoras, eclécticas, revulsivas. Y cada una de ellas está anclada en sus contextos y tradiciones. Aunque la afirmación de Jeffrey Herf (1993, p. 17) en su estudio sobre las ideas del modernismo alemán en la década del treinta (“no existe la modernidad en general. Solo hay sociedades nacionales, cada una se moderniza a su modo”), pueda matizarse en la actualidad, sigue siendo válida para los años treinta europeos. Y es en la Alemania posterior a la primera guerra donde se desarrolló con más intensidad el laboratorio de la crisis mundial, la que desembocó en la Segunda Guerra, pero también la de los experimentos más oscuros del fascismo como de las revueltas de las izquierdas más ambiciosas. Finalmente, Alemania fue el teatro de operaciones de aquella aspiración marxista de la revolución en la cúspide de la sociedad burguesa, y ese enfrentamiento desató todos los demonios. Una Alemania en la que, como lo demuestra Jeffrey Herf en su extenso estudio sobre los pensadores alemanes de entre guerras, el rechazo a las ideas iluministas

26 Es interesante observar aquí, como en tantas otras expresiones artísticas, que la inspiración de Kafka sobre una sociedad regulada por invisibles barrotes pudo haberle llegado mientras estudiaba derecho con el hermano de Max Weber.

fue paradójicamente concomitante con la adhesión a una poderosa modernización tecnológica. Estas dimensiones trágicas, fáusticas, diría Marshall Berman, son el centro del problema de las dos décadas subsiguientes a la primera gran guerra. Un contexto que permitió el nacimiento de unas de las referencias filosóficas más extraordinarias del marxismo cultural, con epicentro en la Escuela de Frankfurt, el nacimiento del existencialismo fenomenológico con la figura de Martin Heidegger, como de un variopinto conjunto de artistas y polemistas de fuste que renovaron el completo campo cultural de Occidente, desde Bertold Brecht, Sigfried Kracauer, la Bauhaus²⁷, el cine expresionista de Lang o los demonios de Morneau, las más renovadas experiencias de los marxismos militantes, con Rosa Luxemburgo y los espartaquistas. Alemania fue un polvorín. Y las tensiones hacia izquierda y derecha fueron explosivas. En ese contexto no puede dejar de observarse, como lo señala Herf, que el problema “técnico” fue el corazón de las preocupaciones de unas elites que veían el despertar de ese monstruo. Y uno de aquellos contendientes fue lo que Jeffrey Herf definió como el “modernismo reaccionario” que conjugaba “reacción política con el avance tecnológico”²⁸.

Excéntrico a estas tensiones pareciera estar Lewis Mumford. Hay en su trabajo un estilo ecuménico, con las típicas preocupaciones

27 El manifiesto de la Bauhaus (1919) redactado por Walter Gropius, como lo señala Ricardo Ibarlucía en *Belleza sin aura*, evidencia la nueva perspectiva que impone la técnica en la concepción del arte. Allí puede leerse una articulación entre artistas y artesanos en los que se impulsa una “aceptación decidida del ambiente vivo de las máquinas”. Para Ibarlucía, el eje de discusión sobre la relación entre arte y técnica lo expresan claramente los futuristas, en las diferentes versiones que tendrá este movimiento. Por supuesto está la reconocida perspectiva fascista que representan Marinetti y sus colegas italianos, pero también hay una vasta corriente futurista que ubicaríamos a la izquierda, representada por los artistas de la primera etapa de la revolución rusa, como Mahiakosvski o los artistas de las primeras *radly mead*, como Marcel Duchamp y Marcel Picabia.

28 Sobre estos aspectos reaccionarios del modernismo alemán de entre guerras y su vinculación con la tradición romántica, como un movimiento antiiluminista, es interesante el estudio profundo realizado por Michel Löwy y Robert Sayre (2008) *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*, que nos permite ver la larga duración de estos debates y concepciones, cuyo corazón sigue estando en la relación no armoniosa y compleja entre tecnologías y cultura, entre comunidad y sociedad, entre tradición y desarrollo.

del liberalismo socialcristiano y con anticipos de ecología postcapitalista que serán gravitantes en la perspectiva posterior de Marshall McLuhan. Uno de los precursores, como lo llama Carlos Scolari, de la Ecología de los Medios. Su optimismo, en particular en las referencias a la tercera etapa de la técnica que luego profundizará en sus trabajos dedicados al urbanismo, igualmente solo pueden ser analizados desde su excentricidad geográfica: Norteamérica, y esa megalópolis en proceso que es la ciudad de Nueva York. Por supuesto, las contradicciones con el pasado que se transforma, que se destruye, que se transfigura, con las revoluciones industriales en Europa es menos visible en norteamérica. Ni Benjamin ni Adorno podrían haber escrito sus obras en ese vasto desierto que era el Oeste y, sin embargo, forma con aquella una intensa constelación de problemas, de preguntas, metáforas e inquietudes que llevan la marca de un capitalismo inflexible y ciego.

Y no es una sorpresa que sea esa densa década previa a la segunda guerra mundial (entre 1930 y 1940), el vértice de una reflexión en el que el maquinismo de la vida (Mumford), la reproducción técnica de las obras de arte (Benjamin), la mercantilización de la cultura (Adorno) y la conformación técnica de un engranaje alrededor de los sujetos (Heidegger), sean los puntos que entrelazan una figura sin la cual es impensable las transformaciones de la civilización occidental de la primera mitad del siglo XX. En esa cartografía teórica, política e ideológica, se desarrollará, en gran medida, una reflexión sobre las consecuencias de la modernidad que probablemente nunca más vuelva a repetirse con tanta intensidad. Conceptos como la crisis de la autonomía del arte, el proceso de desaurización, la pérdida de autenticidad, comenzarán a ser conceptos de un debate radical y extenso sobre la cultura europea en la que estos autores cruzarán argumentos. A veces en forma elíptica; en otras, haciendo claras menciones a las obras y a los posicionamientos políticos de cada quien, y también pagando las consecuencias. No será un momento de moderaciones o correcciones políticas. Habrá confrontación, impugnaciones, violentos sarcasmos y negaciones, en las que los autores debaten y sacan cuentas, produciendo sus obras en esa

misma confrontación (Ibarlucía, 2020). Y todos serán arrastrados por ese torbellino, en el que el origen del arte, sus posibilidades críticas, el compromiso de los artistas e intelectuales, la pregunta por el progreso material y simbólico, el sueño de una reconciliación social o el anuncio de una catástrofe inexorable, estarán en juego, sin que esto signifique una metáfora. Benjamin se suicidará en la frontera de Francia con España, Adorno vivirá un exilio estadounidense hasta finales del 50 y Heidegger después de adherir al nazismo, vivirá en una suerte de exilio interior, en su cabaña de Selva Negra. En el caso de Mumford, su aislamiento geográfico y su eclecticismo lo resguardarán por un tiempo, convertido en un outsider de las disciplinas científicas. Analicemos ahora cada una de estas perspectivas.

La Máquina antes de Matrix

El ensayo de Lewis Mumford sobre la técnica es quizás una de las primeras reflexiones con ambición panorámica sobre la relación entre técnica y sociedad. Aunque mucho tiempo antes, Marx, y en especial Engels (Romero, 2012), había desarrollado ya aspectos particulares sobre la técnica en su análisis del desarrollo capitalista, a partir de las obras de Babbage y Ure, como las del propio Engels (*La situación de la clase obrera en Inglaterra*), tal como lo señala en los manuscritos, fue Mumford en particular quien trató de realizar una suerte de genealogía, en su clásico ensayo de 1933.

Durante mil años la base material y las formas culturales de la civilización occidental han sido profundamente modificadas por el desarrollo de la máquina: ¿Cómo ocurrió esto? ¿Dónde ocurrió? ¿Cuáles fueron los principales motivos que alentaron esa transformación radical del medio ambiente y la rutina de la vida; cuáles fueron los fines emprendidos; cuáles fueron los medios y los métodos; qué valores inesperados surgieron en el proceso? (Mumford, 1956, p. 6).

Estos son los interrogantes que Mumford tratará de resolver, a distancia de la explicación marxista que hacía depender las transfor-

maciones técnicas de los cambios en las relaciones de producción en forma absolutamente subordinadas. Mumford pensaba que había una relación más pareja, “recíproca y multilateral”²⁹ en la que un juego de niños podía conducir al invento del cine o que el sueño de la comunicación instantánea a distancia podía conducir al invento del telégrafo eléctrico. Así, el autor construyó una de las primeras historias de la técnica en un armazón de etapas³⁰. La fase eotécnica, desde el año 1000 al 1750; la fase paleotécnica, entre 1750 y 1900; y la fase neotécnica, desde entonces hasta el momento de la escritura del ensayo.

La reflexión de Mumford se concentra en la maquinización. Allí, Mumford se pregunta por los factores que provocaron que ciertas herramientas se conviertan en el eje del desarrollo productivo con influencias sobre las concepciones del mundo y la vida cotidiana, haciendo la distinción entre la idea de la máquina, en el sentido lato de un instrumento, con la idea de La Máquina como un sistema. En el mismo sentido que luego lo hará Gilbert Simondon, en esta segunda acepción, La Máquina, se convierte en una suerte de imaginario sociotecnológico en el cual las herramientas cobran el significado de mentalidades orgánicas. Desde la publicación de este ensayo y luego de sus obras dedicadas al urbanismo, Lewis Mumford se convertirá en un referente de las visiones humanistas de las tecnologías (Mitcham³¹, 1989) y claramente su preocupación manifiesta una suerte de anticipatorio ecologismo urbano. Para Lewis Mumford comprender

29 *Ibidem*, pág. 6.

30 Muchos años después, McLuhan desarrollará una perspectiva holística similar en la *Galaxia Gutenberg*, como también lo hará Armand Mattelart en *La invención de la comunicación*, publicado en 1995, o el filósofo Peter Sloterdijk en *Esferas*. La idea de los ciclos históricos tan cara a la historiografía, si bien es útil para referir y analizar procesos en distintas épocas, peca muchas veces de un exceso de generalismo. También puede llevar implícita la marca del historicismo.

31 La perspectiva humanista aquí señalada sobre las tecnologías corresponde a una caracterización desarrollada por Carl Mitcham en 1989 en su texto *¿Qué es la filosofía de la técnica?*, en la cual se dividen los estudios filosóficos sobre el mundo técnico en dos corrientes. A la primera, Mitcham, la llama “ingenieril” y abarca un largo período de estudios desde las primeras obras de Kapp, Engelmeier, Dessauer, hasta Simondon. La segunda, más afinada en la primera mitad del siglo XX, la denomina “humanista” y allí destaca las obras de Ortega y Gasset, Heidegger y Mumford.

el desarrollo de la técnica implicaba la posibilidad de una “transvaluación”, es decir, la posibilidad de dominarla dirigiéndola hacia “el servicio de la vida”. Para Mumford las fases tenían cada una de ellas un motor particular; la fase eotécnica fue impulsada por los vientos, la fase paleotécnica por la combustión del carbón y la tercera, la neotécnica, por la electricidad.

¿Qué es una máquina?, se pregunta Mumford. Según una definición clásica la máquina es una combinación de cuerpos resistentes dispuestos en forma tal como para que, mediante ellos, las fuerzas mecánicas de la naturaleza puedan ser obligadas a hacer un trabajo acompañadas por ciertos movimientos determinados.

Para Mumford

el origen de las máquinas se basa en un complejo de agentes no orgánicos destinados a convertir la energía, a hacer trabajo, a dilatar las capacidades mecánicas o sensorias del cuerpo humano o a someter a un orden mensurable y a la regularidad los procesos de la vida (1956, p. 46).

Así, la máquina se distingue de la herramienta en cuanto la primera implica un grado de autonomía y automatización que la segunda no tiene. Igualmente, como sugiere Mumford:

Para comprender el papel dominante desempeñado por la técnica en la civilización moderna es necesario explorar detalladamente el periodo preliminar de la preparación ideológica y social. No basta explicarse la existencia de los nuevos instrumentos mecánicos: es necesario asimismo explorar la cultura que estaba pronta a aprovecharlos tan extensivamente. Es necesario notar lo siguiente: la mecanización y la sistematización no son fenómenos nuevos en la historia: lo que es nuevo es el hecho de que estas funciones hayan sido proyectadas e incorporadas en formas organizadas que dominan todos los aspectos de nuestra existencia (1956, p. 42).

De ahí que la cuestión central pasa por la diferencia entre herramienta y máquina, si la primera es un objeto que podemos usar o

no, la máquina supone un contorno imposible de evitar. Vivimos en la era de las máquinas y ellas nos rodean y condicionan, en especial en esta tercera fase, la eotécnica, que, como sugiere el autor, está en proceso y difícilmente podamos conocer su destino, aunque ya se vislumbren algunos de sus rasgos característicos, sobre los cuales no es muy optimista. Con las mismas aprensiones del modernismo crítico, Mumford también observará los peligros de una tecnificación deshumanizante:

Quando el teléfono esté suplementado por la televisión se diferenciará del intercambio directo sólo en cuanto no existirá el contacto físico inmediato: la mano plena de simpatía no aspirará la otra mano, ni el puño levantado caerá sobre la faz retadora. ¿Cuál será el resultado? Evidentemente un radio más amplio de intercambio, contactos más numerosos y demandas más numerosas a la atención y al tiempo. Pero, desgraciadamente, la posibilidad de este tipo de intercambio inmediato sobre una base universal no significa necesariamente una personalidad menos trivial. Pues por encima de la conveniencia de la comunicación instantánea está el hecho de que las grandes abstracciones económicas de la escritura, de la lectura y del dibujo, los medios del pensamiento reflexivo y la acción deliberada, se debilitarán (1956, p. 431).

Así, en Mumford comienza a instalarse un resabio moralista sobre la técnica que estará desde el principio presente en este imaginario romántico. Esa idea nostálgica de una organicidad cultural perdida para la comunidad ante el avance de la civilización, en línea con el viejo dilema que Ferdinand Tönnies presentó tempranamente en *Comunidad y sociedad* de 1887, tema que será en gran medida reelaborado desde la perspectiva marxista por los filósofos de Frankfurt. La maquinización que produce esa ruptura de los lazos orgánicos de la comunidad se analizará ahora, no tanto, en relación a la herramienta misma, sino como parte de una racionalidad técnica que se abre a la individuación, paradójicamente, totalitaria de la sociedad.

Razón instrumental y melancolía crítica

Para los filósofos de Frankfurt, las técnicas modernas serán uno de los ejes centrales de sus obras. En el registro de una crítica descarnada y furibunda hacia la ilustración, como la refleja el famoso tratado *Dialéctica del iluminismo*, Theodor Adorno y Max Horkheimer, harán girar sus reflexiones sobre la felicidad perdida por una razón instrumental que ahora ilumina paradójicamente un mundo en ruinas, como lo señala el famoso primer párrafo de aquella obra:

El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura (Adorno y Horkheimer, 1987, p. 10).

Con nostalgia por una pérdida irreparable que tiene mucho de ensueño producto de la cosificación de la vida en la forma mercancía, estos filósofos, serán testigos inquebrantables del derrumbe europeo, como los inquilinos trágicos de un hotel “equipado con toda clase de lujos al borde de un abismo” como sugirió Georg Lukács (Jeffries, 2018, p. 9). Así sus textos no pueden leerse desligados de la crisis alemana, de la barbarie que se desarrolla, en un salto de apenas veinte años entre las esperanzas tumultuosas de la República de Weimar³² y el horror y destrucción del nazismo. Son marxistas, son judíos

32 La denominada República de Weimar refiere a un proceso histórico de Alemania a posterior a la Primera Guerra Mundial en el cual, una alianza de socialdemócratas y comunistas se hace con el poder luego de la Asamblea que se realiza en la ciudad de Weimar de la que recibe su nombre. Entre 1918 y 1925 Friedrich Ebert (Canciller), proveniente de la socialdemocracia (SPD), con representación mayoritaria dentro del parlamento, se hará cargo del gobierno. No obstante, el periodo de la República de Weimar está signado por una gran inestabilidad política, marcada por las contradicciones de las izquierdas entre los reformistas y los revolucionarios (la liga espartaquista), por la alta inflación y las consecuencias políticas del tratado de Versalles que confirmó la derrota y la paz luego de la guerra. Un dato que no puede soslayarse aquí es que este contexto de convulsión política y social fue el “huevo de la serpiente” que facilitó el ascenso del nacionalsocialismo, el partido de Adolf Hitler que se alzó con el poder en 1933.

y además tienen la sensibilidad de los artistas. A esto se le suma que pretendieron construir una ciencia social crítica interdisciplinaria, rechazando siempre cualquier atajo positivista. Una aventura intelectual de difícil concreción que ansiaba edificar una filosofía crítica sobre un suelo que se movía a sus pies como un terremoto. Solo los fondos de un mecenazgo³³, que remite a las formas antiguas de subvención de la producción literaria, podía sostener esta epopeya de exiliados. Exiliados políticos, culturales, e incluso epocales; porque los frankfurtianos en la producción de ese gran rechazo se volvieron extraños en todas partes. Como sugiere Hannah Arendt en *Hombres en tiempos oscuros* (Arendt, 2007), refiriéndose en particular a Walter Benjamin, el siglo XX les fue de algún modo ajeno para unos autores que hicieron de la melancolía un método. Melancolía que funciona como una memoria crítica sobre el presente que el avance de la revolución burguesa con su promesa de felicidad y progreso desmiente a cada paso, con cada guerra, desde los campos de exterminio en Auschwitz o en Nagasaki e Hiroshima con la bomba atómica. Adorno se refiere a esa *melancolía joven* en *Mínima Moralia* (Adorno, 2007, p. 7), el texto de 1949 dedicado a Max Horkheimer, y vuelve a ella en sus lecciones *Sobre la teoría de la historia y la libertad* (Adorno, 2020) de 1964; allí la pregunta central es “¿qué significa decir que la humanidad como género progresa si millones son degradados a objetos?” (Adorno, 2020, p. 59).

Porque, como sabemos, el pensamiento frankfurtiano estará atravesado por una triple tragedia existencial. La de la Alemania sumida en el nazismo, la de la ilustración caída en la barbarie y la irracionalidad, y la de la conciencia mítica judía en la diáspora, como un pueblo sin territorio convertido en un problema metafísico. En esta encrucijada tratarán de salvar a la razón, paradójicamente, atacándola, en una crítica inmanente (Cavigli Marconi 2017, pp. 323-333). Criticando el devenir de la ilustración que en su proceso de desencanto del

33 Es una paradoja que sea un argentino, Felix Weil, heredero de una fortuna amasada como producto de la exportación agrícola en una lejana periferia pampeana, el soporte económico de la Escuela de Frankfurt, en realidad del Instituto de Investigación Social y la revista en torno de la cual giró la vida intelectual de estos autores.

mundo se volvió instrumental, puesta al servicio de la dominación de la naturaleza, que en su derrotero paradójico terminó explotando a los hombres como cosas. Y esta razón calculadora, empobrecida por fines utilitarios, será problema y negación dialéctica. Allí, la cuestión clave es la cultura y el destino del arte en la sociedad moderna, que, como todas las otras dimensiones del hacer del hombre, está también atravesada por la técnica. Así enfocarán su mirada en la dimensión simbólica, aquella parte que el marxismo tradicional había dejado en un segundo plano. Como ha dicho ya Perry Anderson (1987) en su texto clásico sobre el marxismo occidental, Adorno y su grupo, fueron unos marxistas universitarios, teóricos, distantes de las coyunturas político partidarias, pero que siempre mantuvieron en alto sus intenciones críticas, a costa incluso de incompreensión como de elitismo. Este marxismo cultural se preocupó centralmente por preguntas teóricas vinculadas a esa superestructura, en la tradición que habían abierto Georg Lukács y Ernest Bloch. Como lo consigna Perry Anderson, el Instituto de Investigación Social fue un puente entre las generaciones de eruditos marxistas, desde su fundación en 1923, a la cabeza de su primer director, Carl Grünberg, catedrático, historiador de Derecho, que venía de la Universidad de Viena, en la que el acento estuvo puesto en el materialismo histórico como ciencia, a la etapa marcada por la dirección de Max Horkheimer, en la que se acentuó la perspectiva del marxismo como una filosofía social complementada por investigaciones empíricas. En ese sentido, la teoría crítica se propone como una teoría de la sociedad entendida como una totalidad. Desde ahí, la siempre presente disputa y diferenciación de la Escuela de Frankfurt con las ciencias particulares, que, subdividiendo el conocimiento, termina convalidando el *status quo*. Para la teoría crítica los datos no son hechos sino el resultado de una situación histórico social. Como señala Horkheimer, citado por Mauro Wolf, en *La investigación en comunicación de masas*:

Los hechos que nos transmiten los sentidos se hallan socialmente prefigurados de dos maneras: a través del carácter histórico del objeto percibido y del carácter histórico del órgano perceptivo.

Ninguno de los dos es meramente natural, sino que se ha formado a través de la actividad humana (Wolf, 1994, p. 92).

A su alrededor comenzará un debate clave, el de los medios técnicos en la reproducción de la cultura de masas, pero también el del tiempo histórico, sin el cual, ese primer debate queda sesgado a una suerte de inclinación esteticista que estaba lejos de ser la preocupación central de los frankfurtianos. En el fondo estaba siempre la preocupación por el decurso del progreso, que se abría ante ellos como un abismo, y el lugar de la cultura en ese progreso, para saldar cuentas con el hegelianismo dominante. ¿De qué modo salvar a la razón de su lógica autodestructiva? ¿Qué confianza se podía tener ante la amenaza de los totalitarismos que habían tomado a la ciencia y la razón como sus fuerzas legitimadoras? ¿Es inexorable la catástrofe ilustrada? O, en todo caso, ¿dónde estaba la deriva que había llevado a la civilización hacia el horror? Como fieles herederos de la ilustración burguesa, hijos de las conquistas económicas y técnicas del siglo XIX, el debate era tripartito: contra el romanticismo, contra el idealismo y también contra la versión positivista del marxismo. La frase de Benjamin en una de sus tesis sobre el concepto de historia es lapidaria: nada fue tan pernicioso para la socialdemocracia como creer que nadaba con la corriente de la historia. Pero también contra los marxistas revolucionarios convencidos de que la burguesía había dado a luz a sus propios sepultureros. ¿Y si esto no era tan definitivo?

Como sabemos, la Escuela de Frankfurt, más que una teoría sobre los medios de comunicación, lo que desarrolló fue una teoría sobre la sociedad en la que los medios ocupan un lugar relevante. No diría central, porque su mirada estructural hace que piensen en los medios como una parte más de un aparato simbólico en el que se desenvuelve toda la superestructura ideológica de la sociedad. Por eso sus preocupaciones serán transversales, y sus objetos, en especial aquellos que parecen más nimios o marginales (hay en la filosofía social frankfurtiana una búsqueda de los detalles, en especial de esos olvidados, perdidos, que remiten a lo que la historia dejó atrás o reprimió), una cierta arqueología de la cultura, en la que no podemos

dejar de mencionar la influencia de Walter Benjamin, reflejada en su *Historia de la fotografía* o en ese extraño ensayo hecho de aforismos como *Calle de sentido único* de 1925. En 1930, Max Horkheimer, publica su propio libro de aforismos con el sugestivo título de *Ocaso*.

Como dijimos antes, a los frankfurtianos los persiguió la pregunta por cómo había sucedido el horror, el nazismo, los campos de concentración, el holocausto, en una sociedad que había pasado del socialismo al más llano y brutal totalitarismo. La otra cuestión, es una cuestión de formas, de estilo. Los frankfurtianos fueron grandes ensayistas. El "ensayo como forma"³⁴ es una clave para explicar la mirada de Adorno o Benjamin sobre la sociedad, en las dos dimensiones en las que puede pensarse el ensayo: como rechazo a cualquier pretensión de totalidad, como también en la forma en que en el ensayo son pensables los detalles, esos aspectos no vistos o reprimidos, esas historias menores que se iluminan y convierten, con su reflejo, en la manifestación de aquello que se quiere ocultar o dejar atrás. Para los frankfurtianos el ensayo permite poner a la vista las constelaciones del pasado a redimir. Es muy ilustrativa de esta mirada microscópica, el parágrafo 19 titulado *No llamar de Mínima Moralia*, donde Adorno reflexiona sobre cómo "la tecnificación hace a los gestos precisos y adustos, y con ello a los hombres" (Adorno, 2006, p. 42). De modo tal que "desaloja de los ademanos toda demora, todo cuidado, toda civilidad para subordinarlos a las exigencias implacables y como ahistóricas de las cosas" (Adorno, 2006, p. 42). Así es como las puertas de las heladeras y los automóviles que "hay que cerrarlas de golpe" ilustran que "en los movimientos que las máquinas exigen de los que las utilizan está ya lo violento, lo brutal y el constante atropello del maltrato fascista" (Adorno, 2006, p. 42). Un maltrato, una violencia, que para Adorno y Benjamin, está en el corazón de la ideología capitalista, en la que los fascismos, no son más que la otra cara del mismo sistema. Así, la propia cultura no puede ser sino producto de su contrario, como los señala Benjamin:

34 Este es el título de un reconocido texto de Adorno donde reflexiona sobre el ensayo como género literario. Para ver un pormenorizado estudio sobre el ensayo recomendamos el trabajo de Fernando Algón, "¿Qué es el ensayo?", en *El ensayo y la escritura en las ciencias sociales*, La Plata, UNLP.

La superioridad con que la historia cultural suele presentar sus contenidos es una apariencia que deviene de una falsa consciencia. El materialista histórico adopta una actitud bien reservada frente a dicha historia cultural. Para justificar esta actitud, basta solamente con echar un vistazo al pasado: todo el arte y la ciencia que el materialista histórico perciba tiene sin duda una procedencia que él por cierto no puede contemplar sin horror. Pues todo eso debe su existencia no tan sólo al esfuerzo de aquellos grandes genios que lo han ido creando, sino también –en mayor o menor grado– a la esclavitud anónima de sus contemporáneos. No hay ningún documento de cultura que no sea al tiempo documento de barbarie (Benjamin, 2022, p. 80).

Desde esta perspectiva, el análisis cultural de Adorno remite a la determinación estructural que proponía el materialismo histórico. La cultura, una dimensión subordinada a la base material, su ideología. En este proceso los bienes simbólicos no pueden escapar a la industrialización como cualquier otro producto, y en esa lógica sufre las consecuencias de todos los bienes, su producción serializada, su utilidad, su intercambiabilidad. Donde Adorno y Horkheimer expresaron más acabadamente esta perspectiva fue en el ensayo *Dialéctica del Iluminismo*³⁵, en la que vienen trabajando desde mediados de la década del 30 (Wiggershaus, 2011).

La civilización actual concede a todo un aire de semejanza. Film, radio y semanarios constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí y todos entre ellos. Las manifestaciones estéticas, incluso de los opositores políticos, celebran del mismo modo el elogio del ritmo de acero (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 80).

Allí, la categoría fundamental es la de *industria cultural*. La cultura es ahora un producto más de la maquinaria capitalista; donde aquello que estaba destinado a ser lo otro de lo existente, la diferencia so-

³⁵ Aunque la *Dialéctica del Iluminismo* se publica en Estados Unidos en 1944, Max Horkheimer estaba detrás de este proyecto desde principios de los años 30 y consideraba que no había nadie como Adorno con quien pudiera llevarlo a cabo.

bre un mundo uniformizado, en realidad sufría la inversión del sistema, una cultura afirmativa, un producto de consumo, una expresión destinada satisfacer una demanda inmediata. De este modo, como observan Adorno y Horkheimer:

Quienes tienen intereses en ella gustan explicar la industria cultural en términos tecnológicos. La participación en tal industria de millones de personas impondría métodos de reproducción que a su vez conducen inevitablemente a que, en innumerables lugares, necesidades iguales sean satisfechas por productos standard. El contraste técnico entre pocos centros de producción y una recepción difusa exigiría, por la fuerza de las cosas, una organización y una planificación por parte de los detentores. Los clichés habrían surgido en un comienzo de la necesidad de los consumidores: sólo por ello habrían sido aceptados sin oposición. Y en realidad es en este círculo de manipulación y de necesidad donde la unidad del sistema se afianza cada vez más. Pero no se dice que el ambiente en el que la técnica conquista tanto poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad misma. La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 53).

En esa lógica, cualquier producto de la comunicación de masas es convertido en una mercancía y las noticias no pueden escapar a esa lógica, tampoco las películas. En la cultura de masas, la obra (auténtica) pierde su relación con el aquí y ahora de la expresión, esa idea que vinculaba al arte con un más allá de lo empírico, una dimensión utópica, esa "promesa de felicidad" (expresión que Adorno tomaba de Sthendal para definir el arte); porque si bien en la modernidad el arte se seculariza, se desvincula del culto, y comienza su proceso como obra autónoma en búsqueda de su propia legitimidad, en el marco del desarrollo capitalista, vuelve a atar su sujeción a la dinámica de un sistema, como cualquier otra mercancía.

En *Dialéctica del iluminismo* lo dicen claramente:

Ya en los grandes semanarios norteamericanos "Life" y "Fortune" una rápida ojeada apenas logra distinguir las imágenes y textos

publicitarios de los que no lo son. A la redacción le corresponde el reportaje ilustrado, entusiasta y no pagado, sobre las costumbres y la higiene personal del astro, que le procura nuevos fans, mientras que las páginas publicitarias se basan en fotografías y datos tan objetivos y realistas que representan el ideal mismo de la información, al que la redacción no hace más que aspirar. Cada film es la presentación del siguiente, que promete reunir una vez más a la misma pareja bajo el mismo cielo exótico: quien llega con retraso no sabe si asiste a la “cola” del próximo film o ya al que ha ido a ver (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 96).

Finalmente, para Theodor Adorno el fondo de la cuestión estaba signado por el totalitarismo, el que había vivido en la Alemania nazi, y el que veía en la sociedad de masas norteamericana. Ya muy temprano en Alemania, los frankfurtianos advirtieron el peligro. Ni bien el partido nacional socialista de Adolf Hitler se convirtió en la segunda fuerza en la elección al Reichstag en septiembre de 1930, el directorio del Instituto (conformado por Horkheimer, Pollock, Weil y Lowenthal) disponen la planificación de la retirada en el caso de que sea necesario; así constituyen una filial del Instituto en Ginebra. Pero similares cuidados tendrán en Inglaterra y Estados Unidos desde 1934, cuando pasen una primera estadía en Londres y luego en tierra norteamericana³⁶. Adorno, tanto como Horkheimer, siempre se resistió a la traducción de la revista al inglés, y puso mucho esmero en suplir en los artículos cualquier referencia política demasiado explícita, ya que entendía que la forma de resguardar el trabajo del Instituto dependía en mucho de eso, más aún cuando pasaron al exilio. Allí surgieron los eufemismos de “sociedad reconciliada” (por comunista) o la “sociedad dividida” (por la lucha de clases) (Wiggershaus, 2017, p. 265). Además, la guerra no ha terminado, y a su vez la esperanza del comunismo se vuelve un horizonte oscuro, cerrado, totalitario, de la mano de Josep Stalin.

³⁶ El periplo histórico del Instituto de Investigación social por Alemania, Inglaterra y Estados Unidos está muy bien documentado en la voluminosa biografía *La escuela de Frankfurt*, de Rolf Wiggershaus, publicada por el Fondo de Cultura Económica en 2011.

Así el paralelismo entre sociedad de masas y poder totalitario es la cuestión a pensar con urgencia. Para Adorno no hay que dejarse confundir por los totalitarismos raciales o los de la sociedad de consumo, la lógica de su dominación es la misma. Y esa será la cuestión a resolver, en el marco del surgimiento de la sociedad de masas, en las que éstas buscan a sus propios verdugos. Intentaron dar cuenta de este interrogante en la extensa investigación empírica (una de las más importantes desarrolladas por la Escuela de Frankfur), publicada recién en el exilio norteamericano, *Autoridad y familia*. Allí, la pregunta central era dónde tenía origen el fascismo. Para los frankfurtinos no había que dejarse confundir a partir de algún tipo de interpretación sobre la excepcionalidad psicológica de los líderes, porque la relación entre masas y dictadores era mucho más sistémica de lo que se podía creer. Como señaló Adorno, los “amos fascistas de hoy no son superhombres sino funciones de su propio aparato publicitario” (Adorno y Horkheimer, 1987, p. 278). Porque en la psicología de masas contemporánea “el jefe no representa tanto el padre como la proyección colectiva y desmesuradamente dilatada del yo impotente de cada individuo” (Adorno y Horkheimer, 1987, p. 278). Por eso las personalidades “de los amos corresponden efectivamente a tal modelo. No es por azar que tienen aire de peluqueros, de actores de provincia o periodistas de ocasión” (Adorno y Horkheimer, 1987, p. 278). Así, esos dictadores son la consecuencia de una sociedad masificada en la que la individualidad está en crisis, de la que deriva el poder de éstos sobre los individuos.

Parte de su influencia deriva justamente del hecho de que ellos, impotentes en sí mismos y similares a cualquier otro, encarnan –en sustitución y en representación de todos- la entera plenitud del poder, sin ser por ello nada más que los espacios vacíos en los que el poder ha venido a posarse. No es tanto que sean inmunes a la ruina de la individualidad, sino más bien que la individualidad en ruina triunfa en ellos y se ve de alguna forma recompensada por su disolución. Los jefes se han convertido completamente en lo que siempre fueron un poco durante toda la época burguesa: actores que recitan el papel de jefes. La distancia entre la indivi-

dualidad de Bismarck y la de Hitler nos es inferior a la que existe entre la prosa de *Pensamientos y recuerdos*, y la jerga ilegible de *Mi Lucha*. En la lucha contra el fascismo no es tarea sin importancia la de reducir las imágenes hinchadas de los jefes a la medida de su nulidad. Por lo menos en la semejanza entre el peluquero judío y el dictador el film de Chaplin ha tocado algo esencial (Adorno y Horkheimer, 1987, p. 279).

De este modo para Adorno, la industria cultural proclamaba la “unidad del sistema”, centralización productiva de la cultura y un consumo igualitario, uniformado, donde todos los productos son iguales, parte de la serie, en las que se diluyen las diferencias, en las que el estilo, aquello que preservaba a la obra de la sociedad en la manifestación de una diferencia, se abolía, porque en la industria cultural se destruye la expresión particular del arte y, en todo caso, si las diferencias existen, son sólo a condición de perpetuar el *engranaje* y clasificar y organizar a los consumidores. Porque la industria cultural para los frankfurtianos, a diferencia del arte del pasado, en el que el estilo abría la puerta a la expresión originaria, absolutiza la imitación.

Conceptos para una prognosis revolucionaria

Es evidente que el énfasis puesto por la dupla Adorno-Horkheimer en las capacidades totalitarias y uniformantes de la *industria cultural* suponen, en parte, una crítica no demasiado velada al filósofo y escritor, inclasificable muchas veces, Walter Benjamin, que había esbozado en su ya célebre ensayo sobre la reproducibilidad de la obra de arte una mirada diferente. ¿Qué es lo que había imaginado Benjamin con sus audaces intuiciones? Recapitulemos. En 1936, como parte del proyecto ya en estado de avance del *Libro de los pasajes*, en el que viene trabajando desde el año 30 para construir una suerte de arqueología del capitalismo en el siglo XIX con centro en París³⁷ y sobre el que Adorno cifra grandes esperanzas³⁸, Benjamin le

37 El esbozo preliminar de este proyecto fue el artículo que Benjamin presentó a Adorno bajo el título *Paris capital del siglo XIX*.

38 Durante el año 34, el tema del proyecto de Los Pasajes aparece varias veces men-

envía el reconocido texto *La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica*. La tesis benjaminiana era audaz y conformaba, conjuntamente con sus lecturas surrealistas (Ibarlucía, 2020), una perspectiva que abría hacia el horizonte lo que él llamaba una “estética materialista”. Finalmente, las técnicas de reproducción liberarían al arte de su dependencia del ritual, provocando la “desaurización” de la obra; en este proceso, la atrofía del aura, convertía a la obra en objeto de exhibición, la acercaba a las masas rompiendo la distancia cultural, democratizándola, acercándola a todos, para convertirse, paradójicamente, en un arma contra sus propios creadores. A la “estetización de la política por parte del fascismo había que responder con la politización del arte”. En esta prognosis, finalmente todo el texto se presenta como una búsqueda de nuevos conceptos que puedan sacar al arte y la cultura de una encrucijada que a todas luces ve dramática, Benjamin sitúa fundamentalmente al cine como el nuevo arte reproducible por excelencia, donde las masas pueden experimentar otra forma de arte y expresar su desenfadada forma de operar aquella metamorfosis. No cabe duda de que en la primera referencia Benjamin estaba pensando en Leni Riesfensthal³⁹ y sus documentales propagandísticos producidos para el Tercer Reich, especialmente *El triunfo de la voluntad* de 1935; mientras que en la segunda observación, claramente, sobrevuelan las propuestas crítico estéticas de Bertold Brecht, puestas en escena, por ejemplo, en *La ópera de los tres centavos*, estrenada en 1928 en Berlín. Como

cionado en la correspondencia entre ambos. En una carta de abril de ese año, Adorno dice: “En este punto estaría feliz en encontrarme otra vez en el *ceterum censeo*, en sus Pasajes, que por cierto tienen que ser escritos, completados y concluidos a cualquier costo, con toda consecuencia y articulación definitiva, con esas páginas descomunales, que yo conozco, sobre el jugador, sobre el anillo de Saturno, la dialéctica en reposo y “siempre los mismo”, Correspondencia, Theodor W. Adorno-Walter Benjamin, 1928-1940, Eterna Cadencia, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2021.

³⁹ El arte como instrumento político fue tempranamente reconocido por Josep Goebbels, no solo controlando los medios de comunicación tradicionales como la radio o los periódicos, sino involucrándose directamente en la producción cinematográfica. Se destaca en ese proceso las producciones de Leni Riefensthal de las cuales la más reconocida es *Olympia*, documental sobre los juegos olímpicos de Berlín de 1936. También es significativo que en ese mismo evento el gobierno alemán realizara la primera experiencia de transmisión televisiva.

sugiere Bolívar Echeverría, el contexto de escritura de Benjamin de esta obra es excepcional:

El destino de la historia mundial se decidía en Europa y, dentro de ella, Alemania era el lugar de la encrucijada. Contenía el instante y el punto precisos en los que la vida de las sociedades europeas debía decidirse, en palabras de Rosa Luxemburg, entre “el salto al comunismo” o “la caída en la barbarie” (Echeverría, 2003, p. 10).

Y los propios filósofos de Frankfurt lo están viviendo en carne propia. Durante los primeros años de aquella década del treinta, Benjamin ha estado buscando la forma de integrarse al Instituto, perdidas las mínimas seguridades que le daba su participación como crítico literario de dos periódicos alemanes y sus incursiones en la radio. Además, desde 1933 ya tiene cerradas todas las puertas para vivir de la academia después del ascenso del nazismo y para mantenerse sólo puede apelar a los favores de sus amigos frankfurtianos, Max Horkheimer y Theodor Adorno, que, mucho más precavidos que Benjamin que durante esos años está literalmente sumergido en la Biblioteca Nacional de París con el *Libro de los pasajes*, ya han partido hacia el exilio estadounidense.

Pero no sólo de esta coyuntura trágica habla el artículo, también del debate que toda la Escuela de Frankfurt tiene con la “muerte del arte” de raíces hegelianas; porque a la inversa de aquella visión en la que la obra artística expresara la forma sensible del espíritu absoluto en su cúspide romántica, para Benjamin, la metamorfosis que la técnica le imponía al arte abría una posibilidad emancipatoria y revolucionaria a medida que se alejaba de la dimensión cultural. Si en la primera, el arte era mirado desde el autor como expresión del acto creativo de síntesis teológico espiritual, en la concepción de Benjamin el arte desauritizado desataba una experiencia profana de la belleza en el momento de la recepción que podía volverse revolucionaria. Para Benjamin, como se manifiesta certeramente a partir del epígrafe de Paul Valéry, en la versión original francesa, las revoluciones técnicas de la primera década del siglo XX están produciendo

una revolución cultural todavía en curso:

Ni la materia, ni el espacio ni el tiempo son desde hace veinte años lo que habían sido siempre. Debemos esperar innovaciones tan grandes que transformen el conjunto de las artes y afecten así la invención misma y alcancen tal vez finalmente a transformar de manera asombrosa la noción misma del arte (Benjamin, 2003, p. 36).

Esta posibilidad reivindicativa del arte de masas (en el texto de Benjamin se hace hincapié en el cine como expresión de esa revolución reproductiva del arte) desconcierta a Adorno y se lo hace saber en la carta de mayo de ese año ⁴⁰. En particular, en lo que supone una influencia desmedida de Brecht. Pero eso no queda sólo ahí. Ese mismo año, Adorno escribe *Sobre el jazz*, texto fundamental en el que aparecen ya algunas de sus tesis sobre la industria cultural que luego tendrán mayor elaboración en *Dialéctica del iluminismo*. Y Adorno publica los dos textos en la revista del Instituto sucesivamente, como para dejar claro sus diferencias; porque si bien es cierto que el arte al desvincularse de lo “cultural” (de su inscripción en el ritual religioso), se democratiza, al pasar inmediatamente a convertirse en mercancía rompe cualquier posibilidad de ser crítico (de distanciarse de lo existente), de poder manifestar esa “promesa de felicidad” que las obras de arte abrían a los espectadores, esa idea de que había otra sociedad posible. El jazz, dice Adorno, es una demostración palpable de eso.

Pase lo que pase con el arte en un orden por venir de las cosas, se mantenga o no su autonomía y cosicidad –y la reflexión económica aduce no pocas razones para pensar que incluso la socie-

⁴⁰ Benjamin había enviado el texto mecanografiado a Adorno en febrero de 1936, este último le respondió al mes siguiente: “en cuanto a nuestra diferencia teórica, tengo la sensación de que ésta no es nada que se interponga entre nosotros, sino que mi tarea consiste en mantener su brazo levantado hasta que el sol de Brecht vuelva a perderse en las aguas exóticas”. Para una lectura pormenorizada de este intercambio epistolar y filosófico vease el interesante artículo de Luciana Martínez “El lugar de la técnica en la teoría estética de Adorno”, publicado en Nuevo Itinerario, Revista Digital de Filosofía, 2012, Vol. 7, Resistencia Chaco Argentina.

dad justa no perseguirá la instauración de la pura inmediatez-, en todo caso es cierto que la capacidad de uso del jazz no supera la alienación, sino que la refuerza. El jazz es mercancía en sentido estricto... (Adorno, 2008, p. 111).

En este sentido, es evidente, como el propio Adorno observará en una de sus cartas a Benjamin, que el debate sociocultural estaba anclado sobre dos andariveles. Por un lado, el brechtiano, en el que mientras se desarrollara esta transición entre el orden sagrado del arte como manifestación de un tipo de trascendencia espiritual y el del arte del siglo XX, ahora convertido en mercancía, no había otra alternativa que su politización como un arte de masas en una propedéutica revolucionaria. Por el otro, la perspectiva de un arte que profundizaba su autonomía, ahora, haciéndose crítico de forma inmanente contra sus propios materiales y con su propia ubicación como objeto de consumo. Allí podían estar en línea tanto las transformaciones compositivas de Arnold Schönberg como el conceptualismo de Marcel Duchamp.

De este modo, si el dramaturgo alemán que buscaba pasar de la tradición griega de la catarsis al “distanciamiento” y las alegorías sociopolíticas dramatizadas, el renovador de la música clásica, Arnold Schönberg, que con la atonalidad produjera desde 1911 una revolución en la música culta, proponía una estética autosuficiente desligada de cualquier realidad política coyuntural. Era evidente en el subtexto del ensayo sobre la reproductibilidad de la obra de arte la influencia de la estadía en Finlandia que Benjamin compartió junto con su pareja, Asja Lacis, con el dramaturgo alemán. Del otro lado, en ese contrapunto, está presente con absoluta claridad la influencia que tiene sobre Adorno la obra de Schönberg, y la revolución artística que supone la música atonal, en la que el propio Adorno incursiona como autor. Para Adorno, el dodecafonismo impone no solo una mirada nueva sobre la concepción del arte, sino, como refiere, sobre el uso de los materiales. El dodecafonismo es a la música, lo mismo que el dadaísmo o el cubismo a la pintura. El grado de emancipación y autonomía, implica entonces una revolución de la producción artís-

tica en la cual su legitimidad supera cualquier referencia externa, ya sea de lo cultural como de lo político.

Pero no es sólo eso lo que está en cuestión. En el fondo, como ya lo señalamos, aparece siempre como una densa inquietud la cuestión del progreso, el progreso ligado a una razón ilustrada que en su devenir había anunciado una sociedad nueva y que para los frankfurtianos se vuelve en aquel presente ominoso todo un oxímoron. Por eso ligar tanto las intuiciones benjaminianas sobre la cultura en aquella encrucijada, como los reparos de Adorno, pueden volver más significativas las producciones frankfurtianas. Porque ahí, en relación al tiempo histórico, el pensamiento de Benjamin se vuelve ambiguo, entre materialista y mesiánico, como bien lo reflejan sus famosas tesis sobre el concepto de historia que escribiera en ese tiempo incierto, marcado por una fuga inútil y desesperada⁴¹. Y tan productivas serán estas observaciones de Benjamin que Adorno volverá sobre ellas en no pocas oportunidades.

Para Benjamin, la perspectiva sobre el tiempo que legara el historicismo es la que hay que poner en cuestión. Más aún cuando su ingenuo evolucionismo ha permeado también el campo del socialismo. Contra ese evolucionismo, Benjamin articulará las nociones sobre el tiempo del materialismo con las de la teología como se ve en el primer párrafo de la tesis 1. Allí, Benjamin utiliza la metáfora del autómatas que juega al ajedrez. Para el escritor alemán, el aparato es una metáfora de la lucha de clases. Debajo de este artefacto, que representa para Benjamin al materialismo histórico, se esconde la teología interpretada por un "enano giboso", maestro de ajedrez. Así, para Benjamin, el mecanismo del marxismo ortodoxo no alcanza para producir la transformación social, se necesita del aliento mesiánico (la teología "pequeña y fea" que es mejor esconder), de la promesa de la redención, un tiempo denso en el cual pasado, pre-

⁴¹ El reconocido texto "Sobre el concepto de historia" fue uno de los últimos que Benjamin produjo durante sus meses en París antes de partir en 1940 en su exilio europeo hacia España, y llegó por correspondencia a las manos de algunos amigos, como Hannah Arendt, Theodor Adorno y Greta Adorno. Para Löwy muchos de los conceptos desarrollados por Benjamin se conectan muy estrechamente con el pensamiento que posteriormente elaborará la filosofía de la liberación en América Latina

sente y futuro se reelaboran quebrando la linealidad historicista del progreso.

Ese mesianismo, como ha señalado Michael Löwy en su estudio *Aviso de incendio*, que está presente tanto en sus textos de juventud (el *Fragmento teológico-político* de 1921-22, es claro) como en los posteriores, adquiere rasgos definitorios en este último ensayo, en donde las luchas profanas (léase aquí la lucha de clases) pueden articularse como un momento del advenimiento del Reino de Dios, en el que “la búsqueda de la felicidad de la libre humanidad puede favorecer el advenimiento del Reino Mesianico”⁴². En este sentido, vale recordar, cómo, en la tesis XV, Benjamin cita la anécdota sobre los disparos a los relojes públicos durante la revolución francesa. Para el ensayista estas manifestaciones son la evidencia de una conciencia que pone en crisis el concepto de continuidad del tiempo. De ahí que en muchas de las grandes revoluciones sociales de la historia se anuncie una nueva cronología, una suerte de reseteo de la historia, un nuevo comienzo⁴³. Para Benjamin la revolución del proletariado guardaba una “afinidad electiva” con aquel tiempo mesiánico de la tradición judía⁴⁴.

Por supuesto que el optimismo de los años 20 se volverá menos frecuente luego, y el mesianismo mutará, con la poderosa evolución de la técnica y de la maquinaria de persecución y muerte del nazismo sobre el filósofo, en un sentimiento más apocalíptico. No en vano el texto sobre el *concepto de historia* queda como un testamento al pie de esa infausta despedida, el anuncio de una catástrofe. No es que Benjamin se volviera místico, nunca había dejado de serlo, solo que ahora, en aquel momento ciego, de puertas y atajos que se cerraban en una Europa ceñida por el totalitarismo (Benjamin pedía en una de sus tesis no analizar la historia con los ojos del presente), pareciera que todo se volvía más claro. Las tesis son así de una sorprendente

42 Citado por Michel Löwy en *Aviso de incendio*, pág. 22.

43 Un ejemplo fue el calendario republicano sancionado el 7 de octubre de 1793.

44 Para Löwy esta es una confirmación de otra de las anticipaciones benjaminianas que vuelven tan provocativa su obra, haciendo un paralelo entre su concepción histórica y la teología de la liberación latinoamericana, por ejemplo.

clarividencia, la misma que luego tendría Adorno para decir en los años cincuenta que sería muy difícil hablar de progreso después de Auschwitz. Esta observación adorniana, cuaja casi a la perfección con aquella otra que anticipaba Benjamin en uno de los aforismos de *Calle en sentido único* (Benjamin, 2015), en el que se preguntaba si acaso la burguesía caería por obra del proletariado o por sus propios medios, para advertir sobre la misión fatal que la sociedad debía anteponer al progreso:

Si la abolición de la burguesía no se consuma antes de un instante casi calculable de la evolución científica y técnica (la inflación y la guerra química señalan este), entonces todo está perdido. Antes de que la chispa llegue a la dinamita, hay que cortar la mecha encendida (Benjamin, 2015, p. 65).

Heidegger y la pregunta por la esencia de la técnica

En el caso de Heidegger la reflexión sobre la técnica y el tiempo se anudan profundamente. Por supuesto que la cuestión del tiempo de una manera absoluta, desde que publicara *Ser y Tiempo* en 1927. Pero la técnica también estará presente tanto en textos como *El origen de la obra de arte*, que no casualmente corresponde a ese año 1936, como en el más específico, *La pregunta por la técnica*, del año 1949 o *Serenidad*, conferencia de 1955. Y como ya sabemos, será además un interlocutor inexcusable de los frankfurtianos, que tendrán con el filósofo del nacional socialismo una temprana y larga confrontación, reflejada de manera explícita por Adorno en su *Dialéctica negativa*, en la que en su concepción original se adjuntó el ensayo *La jerga de la autenticidad* dedicado enteramente a la crítica heideggeriana. Lo cierto es que el tema de estos textos será el de la sociedad moderna, el de las revoluciones industriales y técnicas, que, para Heidegger, producen un inexorable “alejamiento del ser”, de las preguntas filosóficas fundamentales. Como señalara el filósofo alemán en el texto *Introducción a la metafísica*, publicado en 1953, pero constituido originalmente por su curso de 1935 (Grondin, 2006), Europa

(S)iempre a punto de apuñalarse a sí misma, en su irremediable ceguera se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico Rusia y América son lo mismo. En ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y la excesiva organización del hombre normal. Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee. Cuando se pueda asistir simultáneamente a un atentado a un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya solo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad, y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier existencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras por millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, si, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué? (Heidegger, 2001, p. 43).

Es este segundo Heidegger (Acevedo, 2016) el que reflexiona ahora sobre el avance de la técnica, de esta técnica de la era atómica, como la llama, en la que el hombre es requerido por el sistema tecnológico. Así, como en el famoso ejemplo del leñador del bosque, para Heidegger la técnica en su esencia conforma un dispositivo de anudamiento, en el que el leñador que se pasea por el bosque es uno con el sistema de la opinión pública que alimenta la industria de la celulosa que renvía inevitablemente al desmonte de los bosques en el que él cree andar libre y distante. Y es esta circularidad la que Heidegger tratará de develar, tomando distancia tanto de los modernismos reaccionarios, aunque Jeffrey Herf (2013) lo ubique de un modo "ambivalente" junto a ellos, como de los modernistas afirmativos. Porque ciertamente, la posición heideggeriana sobre la técnica es ecléctica. Como refiere Jorge Acevedo en *Heidegger y la época técnica*, la misma es útil y necesaria, "y sería necio marchar ciegamente contra el mundo técnico", pero, a su vez, la técnica moderna comporta "un peligro". Y es probable que ese eclecticismo explique, en parte también,

una herencia filosófica paradójica. Sin negar en ningún momento su temprana afiliación al nazismo, hubo también heideggerianos de izquierda como Marcuse, liberales progresistas como Hannah Arendt, nihilistas como Karl Löwitt, y tantos otros (Wolin, 2003).

¿Pero qué es lo que piensa Heidegger sobre la técnica que lo vuelve tan actual⁴⁵? Para el filósofo existencial la clave no es pensar la técnica como instrumento, sino su esencia. Y ahí se asienta su primera paradoja: *la esencia de la técnica no es técnica*. La esencia de la técnica está más allá de los dispositivos, de las herramientas, de las palancas o los procedimientos, está en lo que la técnica conforma alrededor de los seres humanos, y eso Heidegger lo define con el concepto de lo “dispuesto”, lo “requerido”, y en algunas traducciones como el “engranaje”⁴⁶. Como señala Jorge Acevedo:

La esencia de la técnica moderna es designada por Heidegger con la palabra *Ge-stell*, im-posición, (también se ha vertido como dis-puesto, in-stalación, estructura de emplazamiento, disposición). Con este término se apunta a una instancia que escapa al mero arbitrio humano. Aunque en su emergencia hayan cooperado los hombres, ni su aparición ni su despliegue, están, sin más, bajo directrices humanas. En cuanto figura del ser mismo, la im-posición posee una dinámica propia, constituyendo la dimensión más radical de la historia de la Humanidad. Si bien el comienzo fue solo inherente a la civilización europeo-occidental, su poder

45 Puede resultar una paradoja que para sostener la actualidad de un pensamiento me remita a un texto de Jorge Huergo del año 1991, pero el reconocimiento y la amistad de tantos años no puede soslayarlo. Jorge escribió un texto brillante titulado provocativamente: *Heidegger Nazi, ¿nuestro compañero?*, que se publicó en una revista en la que algunos compañeros quisieron que yo apareciera como director. Se trataba de “Desde el Fango”, un espacio periodístico cultural de efímera vida en la cual tratábamos de conjurar las decepciones de un gobierno peronista y liberal.

46 La traducción del concepto de *gestell* en las diferentes versiones editadas en castellano del texto de Heidegger es en sí mismo un debate. Para Francisco Soler el término se traduce como lo “dispuesto”, en Carpio como lo “requerido”, en el ensayo traducido por Jesús Adrián Escudero se lo define como “engranaje”. Hay otros textos que lo traducen como el esqueleto, el armazón o marco. Por supuesto está clara la familiaridad de las diferentes versiones, pero esta amplitud de referencias explica en parte esa actualidad del concepto en el que aparecen tantas resonancias al mundo digital.

se ha hecho planetario. Todas las sociedades de la Tierra -y las personas que la conforman-, están condicionadas por la *imposición*. ¿De qué manera? Por lo pronto, en cuanto esta instancia induce a los hombres a habérselas con lo que hay reduciéndolos a stocks, reservas, fondos, "existencias" en el sentido comercial de la palabra. Bajo el imperio del ser como *imposición* todo va transformándose en algo que debe encuadrarse dentro de la planificación general en vista de su futura explotación y consumo. La mentalidad tecnológica predominante de nuestra época concibe y trata a los mismos hombres como simples mano de obra o cerebro de obra, es decir, como recursos humanos o material humano (Acevedo, 1999, pp. 15-16).

¿De qué manera llega Heidegger a estas conclusiones? En principio Heidegger parte de una suerte de paradoja epistemológica; como ya señalamos, la respuesta a la pregunta por la esencia de la técnica no puede ser técnica. Porque

La técnica no es igual a la esencia de la técnica. Si nosotros buscásemos la esencia del árbol tendríamos que elegir aquello que domina a todo árbol en cuanto árbol, sin ser eso mismo un árbol, que se puede encontrar en los restantes árboles (Heidegger, 2017, p. 13).

De este modo, Heidegger se despega de cualquier consideración tecnológica sobre la técnica, ya que esas miradas, ya sean las de los que se ven subyugados en sus maravillas y proezas como las de los que las rechazan no pueden dejar de girar en su entorno. Para Heidegger la sociedad moderna se enfrenta a una paradoja ante la técnica, porque siempre "permanecemos presos, encadenados a la técnica, aunque apasionadamente la afirmemos o la neguemos" (Heidegger, 2017, p. 55). Conocer su esencia es la única forma de establecer una relación libre con ella. La segunda cuestión planteada es aquella donde Heidegger diferencia la técnica moderna de la técnica antigua o premoderna. Distinción que refiere a dos modos de relación con la naturaleza. Para Heidegger la técnica histórica

mantenía una relación armoniosa con la naturaleza, de complementación; por el contrario, la característica de la técnica moderna es la de la *provocación* de la naturaleza, un dominio que va más allá de ella, ya que en esa provocación la técnica moderna transforma la naturaleza de un modo radical. No es lo mismo la energía que podemos extraer de un molino de viento que la que sacamos de una represa hidroeléctrica; en un caso, usamos el viento, nos aprovechamos de su fuerza, sin por eso modificar la esencia del viento; con la represa hidroeléctrica transformamos la naturaleza, modificamos el curso del río y lo convertimos en otra cosa. En ese proceso, la lógica particular de la técnica moderna es convertir a la naturaleza en una reserva, en un almacenamiento, en un stock de energía. Pero no solo la naturaleza, sino también al hombre. Por eso, para Heidegger, la técnica moderna en la producción de ese engranaje en el que el hombre surge dispuesto, el hombre se vuelve un objeto de la técnica. La palabra que usa Heidegger, como ya señalamos, es *gestell*, que como refiere Nestor Brunstein (2011) puede asimilarse al concepto de dispositivo de Michel Foucault.

Es claro que la reflexión heideggeriana se inscribe en los procesos vividos luego de la segunda Guerra Mundial, en los que, la emergencia de una sociedad tecnificada, se hacen más que evidentes y sobre los que sobrevuela el poderoso influjo de la sociedad de consumo que la hegemonía norteamericana impone en el mundo occidental y que, en particular, se desarrolla sobre la geografía europea. Son muy recientes las bombas atómicas en Nagasaki e Hiroshima, que ponen en evidencia para el filósofo el dominio de la técnica. Una técnica que se expande sin control, motivada por su propia fuerza, que en *Serenidad* adquiere características apocalípticas:

Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre (Heidegger, 2002, p. 25).

Así, en la perspectiva heideggeriana sobre la técnica, no hay solamente un prejuicio sobre la razón instrumental que habría surgido inexorablemente del *cógito* cartesiano. Para Heidegger la razón moderna, transformadora de la naturaleza, que produce unos sujetos, absolutamente condenados a las noticias, a las novedades, a la vertiginosidad, extranjeros en su propio mundo, también produce esa ocusión al separar al hombre del mundo. Así, como sugiere Jesús Adrián Escudero, el pensamiento del filósofo alemán nos impone una antinomia, representada por

Dos modos de habitar el mundo: seguir el dispositivo tecnológico instrumental, formando parte de este engranaje técnico que articula la realidad en la que habitamos un mundo impropio, inhóspito y una forma alternativa a ser parte de ese engranaje, buscando otros modos posibles de habitar el mundo, desde una actitud filosófica, la serenidad⁴⁷.

Lo interesante en el planteo heideggeriano es la relación perdida entre el obrar humano a través de la "mano"⁴⁸ y una tecnología que aleja definitivamente al hombre de sus obras. La abstracción mercantil se convierte en el engranaje de una sociabilidad que provoca a la naturaleza como reserva, que la explota, la pervierte y finalmente la amenaza, amenazándose a sí mismo en el proceso. Por otro lado, este *gestell*, esta imposición, nos obliga en el mundo. ¿Pero estamos definitivamente atrapados? ¿Hay algún tipo de escapatoria a ese requerimiento del mundo técnico? Para Heidegger la técnica también remite a la verdad y en esa verdad, que Heidegger piensa siempre como esencia, ese provocar de la técnica moderna, nos abre a la posibilidad de la salvación, en la paradójica reconversión de la técnica,

47 Jesús Adrián Escudero, Seminario de Filosofía contemporánea, Heidegger y la pregunta por la técnica, curso 20/21, <https://www.youtube.com/watch?v=4IwPbgW9jAE&t=138s>, 20 de octubre 2021, Universidad Autónoma de Barcelona.

48 Como señala Jesus Adrian Escudero en su *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martín Heidegger* vol 1 (Herder, 2015) el largo análisis de Heidegger de los utensillos sirve al filósofo para pensar ensa mundalidad en la que el ser se despliega sobre el mundo.

no ya como instrumento para unos fines, es decir, medio, sino como posibilidad de apertura a la verdad, a la provocación del desocultar.

Para eso volvamos unos pocos pasos al principio de la obra heideggeriana y su concepción de la verdad como *aletheia*, como desocultamiento. Y de la relación que tiene para Heidegger esa verdad como destino. En esa búsqueda vuelve a la tradición griega en la que la técnica es conferida (en el mito de Prometeo) a los mortales para convertirlos en hombres. Como sabemos, el mito prometeico refiere a esas *artes (techné)* que el titán le roba a Zeus para que los hombres puedan adquirir sus medios de supervivencia. De ahí que para Heidegger técnica y el hombre estén íntimamente ligados desde el principio de la humanidad, una humanidad a la que Heidegger reprocha el olvido del ser, sumidos en un mundo de novedades, de noticias fatuas, de inautenticidad. Como refiere Acevedo, la técnica es también un modo de acceder a la verdad, un desocultar, una *aletheia*.

¿Podríamos decir así que el modernismo antitecnológico de los filósofos de Frankfurt se vuelve una suerte de materialismo existencial en Heidegger? Quizás no sea entonces casual que unos vivan su exilio cultural en el siglo XX, moviéndose de norteamérica a Alemania sin encontrar lugar en ningún sitio, y Heidegger, sin salir de la Selva Negra, viva su propio ostracismo alejado de la vida pública hasta su muerte en 1976. Pero también las reflexiones de Heidegger anticipan en gran medida las perspectivas conductistas de Zuboff en tanto la naturaleza (ahora también humana) es entendida como reserva, de la que, para la autora norteamericana (ya lo veremos en el capítulo 5), se vale el capitalismo de plataformas para expropiar la plusvalía conductual. De la misma manera, en Heidegger, la idea del dispositivo, el *gestell*, el engranaje, se adelanta a las perspectivas de la sociedad de control, que tanto Foucault o Deleuze anticiparán de la era digital. Un texto fuerte en esta línea fue el de Mattelart (2008) respecto a la denominada sociedad vigilada. Sin embargo, en Heidegger, esta disposición de la técnica también tiene su paradoja. Porque la técnica también es una forma de conocimiento, una provocación. Como señala Ibarlucía, "la tendencia de la técnica moderna se opone a la *tekh-né* como fue concebida en la antigua grecia. Para los griegos, refiere

Heidegger en la *Introducción a la metafísica*, la palabra *tekhné* no significa arte, ni habilidad ciertamente técnica en el sentido moderno, sino saber” (Ibarlucía, 2019, p. 150). Pero no es un saber operativo, es un saber productivo en el sentido heideggeriano, que pone en obra, una creación, un arte que es conocimiento. Así para Ibarlucía, el arte no es *tekhné* por sus habilidades técnicas sino porque es “un saber efectuante y un efectuar sapiente”. Entonces, lejos de las visiones del modernismo más negativo, Heidegger verá en la técnica una oportunidad, porque en el peligro (que el mismo reconoce en la técnica) está lo que nos salva. Volveremos sobre este aspecto de la tesis heideggeriana en el Capítulo 6. Ahora veamos cómo se plantearon las reflexiones de la segunda constelación en la década siguiente.

Capítulo 3

*Los nuevos medios de comunicación no son un
puente entre el hombre y la naturaleza,
son la naturaleza*

Marshall McLuhan, *Contraexplosión*, 1969

Tecnologías y sociedad de masas: el debate sociológico

Los dos atravesaron la transformación sociocultural más importante del siglo XX, pero distanciados, tanto por sus perspectivas teóricas e ideológicas (Marshall McLuhan era católico y liberal y Raymond Williams era ateo y marxista), como por un inmenso océano entre Canadá e Inglaterra; eso no impidió, sin embargo, que sus raíces hubieran abrevado de la misma fuente humanista y conservadora que constituyó, para un vasto campo intelectual, Frank Raymond Leavis, fundador de la crítica literaria en uno de los centros culturales más prestigiosos de Occidente de la primera mitad del siglo XX: la Universidad de Cambridge.

Esa transformación tuvo una serie de vectores fundamentales: la dilución progresiva de las clases obreras en todo el mundo industrial, la invención y el avance de los nuevos dispositivos de comunicación moderna y la reconversión del sistema político occidental, con la consolidación de regímenes liberal democráticos de fuerte consenso social. Raymond Williams lo definió como el producto de una *larga revolución* compuesta, a su vez, por tres revoluciones menores: la revolución política, la revolución industrial y la revolución cultural. Para Marshall McLuhan, se trató de la emergencia de las culturas electrónicas y el fin de la sociedad tipográfica producto de la revolu-

ción tecnológica. Pero los dos, de formas similares, constataron desde los márgenes de los que ambos provenían, que aquella sociedad industrial comenzaba a quedar atrás. Uno, de esa clase trabajadora que perdía contornos claros y dejaba los mamelucos asomándose al consumo de la vida moderna, y el otro, geográficamente alejado del centro del poder, en Edmonton, una comarca de pobladores rurales de fuertes raíces religiosas, que no perdería luego de su conversión al catolicismo. Si tomamos alguno de los ensayos más característicos de ese final de década, en los años 50, nadie puede desconocer sus “aires de familia”, en los que el tema de fondo es aquella clase obrera que comienza a perder identidad en el fragor de la “sociedad de consumo”. Me refiero a libros como el de Herbert Marcuse *El hombre unidimensional* de 1954, el nostálgico trabajo de introspección antropológica de Richard Hoggart *La cultura obrera en la sociedad de masas* de 1957 o el ensayo sociológico de Daniel Bell *el Fin de la ideología* de 1960.

Como señalamos, en los dos la influencia de Leavis fue capital. Por supuesto que no sólo para ellos. Como lo señaló Terry Eagleton en *Introducción a la teoría literaria*, Leavis, director e impulsor, junto a su esposa⁴⁹, de *Scrutiny*, la revista literaria más relevante de su época, tomó la misión de construir desde la literatura toda una visión del mundo, haciendo de “las letras” una filosofía política y moral, con intenciones de reemplazar el lugar que en algún momento tuvieron, para esos países occidentales, las religiones perdidas. No era extraño que en sociedades que dejaban atrás el manto ideológico de las creencias sobrenaturales, un discurso literario se planteara su reemplazo, haciendo de la poesía, de las novelas y los ensayos, el espacio de una educación moral que, a través de la escuela, preparaba a los individuos para unas sociedades que emergían de aquel violento cambio. Por supuesto que los valores que estos prestigiosos y elitistas autores ingleses defendían eran los de aquella sociedad tradicional, burguesa, patrimonialista y, finalmente, aristocrática, aunque esa

49 La esposa de Leavis conocida como Q. D. Leavis, crítica literaria también ella, y editora de *Scrutiny*, tuvo una fuerte influencia sobre Williams, en especial, a partir de su libro *La ficción y el público lector*, publicado en 1933.

aristocracia fuera, en apariencia, cubierta por un manto cultural.

Para Eagleton esa misión estaba en el corazón de la revista:

Scrutiny era más que una revista, era el centro de una cruzada moral y cultural, sus simpatizadores iban a las escuelas y a las universidades a presentar batalla, a fomentar mediante el estudio de la literatura las respuestas ricas de contenido, complejas, maduras, discernientes, moralmente serias (términos básicos del idioma de *Scrutiny*) que capacitaban a los individuos para sobrevivir en una sociedad mecanizada en la que abundan la novela insustancial, el obrero que se ha vuelto hostil, la publicidad baladí y los medios masivos de vulgarización (Eagleton, 2016, p. 64).

Leer este párrafo no puede menos que recordarnos el sentido último del primer texto de Mc Luhan, *La novia mecánica*, que el canadiense escribió en los últimos años de la década del 40, cuando tomaba notas para sus clases ante estudiantes secundarios a los que le costaba llegar con su lenguaje hablando de autores y obras muy lejanos de su realidad inmediata (Collado y Sampieri, 2004). Lo mismo le pasó a Williams cuando comenzó a enseñar en las escuelas de adultos que las políticas laboristas impulsaron en la posguerra. Así, analizar la publicidad, los discursos periodísticos o las novelas populares, fue una estrategia que ambos aplicaron para llegar a esos jóvenes “rebeldes”. Por supuesto, para Williams fue relativamente más fácil llegar a Cambridge desde su Gales natal, aupado en un sistema de becas que promocionaba la llegada de los hijos de la clase obrera a los claustros universitarios. Eso fue determinante en su formación inicial, tal como se desprende de uno de sus primeros textos, la serie de ensayos que conforman *Drama, from Ibsen to Eliot*, publicado en 1952, en el que la influencia de Leavis se hace sentir desde sus primeros párrafos.

Mi crítica es, o pretende ser, crítica literaria. Una crítica literaria, que en su mayor parte está basada en juicios que surgen del análisis de textos, más que en estudios históricos o impresiones generales: es decir, del tipo que se conoce en Inglaterra como

crítica práctica. Una crítica práctica que comenzó en la obra de Eliot, Richards, Leavis, Empson y Murry, principalmente en relación con la poesía. Y que desde entonces ha sido desarrollada en forma notable por F. R. y Q. D. Leavis, en relación con la novela (Williams, 1965, p. 12).

Para Marshall McLuhan llegar a los Leavis y a Cambridge implicó algunos pasos más. Pasar por la Universidad de Manitoba en Canadá, recibir el título de Maestría y viajar a Inglaterra para estudiar en Cambridge recomendado por uno de sus profesores predilectos, aunque eso significara empezar de nuevo con la licenciatura. Como señalan Carlos Fernández Collado y Roberto Hernández Sampieri en *Marshall McLuhan, de la torre de marfil a la torre de control*, el encuentro con los Leavis le dio a McLuhan no sólo un método de análisis de las obras literarias, sino una perspectiva sobre la función educadora de la literatura en un sentido evangelizador. En este sentido, la misión superior de la crítica literaria se ampliaba más allá de las obras artísticas: alertar a la sociedad de los cambios, una forma de metamorfosearse con ellos, absorbiendo la propia fuerza del movimiento que la misma sociedad generaba. Esta idea, inspirada en el famoso cuento de Edgar Allan Poe, *Un descenso al maelström*, está presente en ese texto fundacional y continuaría a lo largo de gran parte de sus obras más significativas en los años sesenta. Para los partidarios de la escuela de Leavis era más importante, en la función de la enseñanza de las letras en los ámbitos educativos, que los niños y jóvenes pudieran ver, más que las grandes obras literarias, las formas en que en los medios de comunicación se vulgarizaba la cultura. En este sentido fueron preparando el terreno de lo que luego llamaríamos los Estudios Culturales y a McLuhan le ofrecieron sustento teórico al mandato en el que el autor pudo interpretar su misión de anunciar la buena nueva: los medios de comunicación estaban cambiando el mundo.

El tótem en el living: la cultura privatizada

Como sabemos el debate entre ambos estuvo centrado en “el sentido” de las tecnologías. Y ese sentido se configuró alrededor de la

naciente estrella del firmamento mediático: la televisión. Pero antes de meternos en el centro del *maelström* (aquí la figura no puede ser más precisa, porque si algo tuvo la televisión como medio fue esa capacidad de absorber todo, de engullirlo todo), demos cuenta del proceso de su entronización, como sugiere David Morley, en el centro del hogar, en el living room, especie de tótem de la modernidad industrial de la segunda mitad del siglo XX. Inevitablemente, para pensar ese proceso en el que la televisión se hace dueña del hogar familiar, hay que considerar el mundo de la posguerra, claramente identificado con un profuso desarrollo urbano, pero también con la profunda transformación de hábitos sociales, de prácticas culturales, de imaginarios simbólicos, que las instituciones tradicionales como las Iglesias, los partidos políticos o los diarios no lograban representar.

Como señala Raymond Williams en *Televisión. Tecnología y Forma Cultural* publicado originalmente en 1974, la velocidad de la modernización de las costumbres que aquellos adelantos técnicos impusieron dejaba a la sociedad sin referentes. La televisión surge, entonces, como ese espacio de reconocimiento, de negociación, de articulación y dominación hegemónica, sin el cual no hay orden social ni formas de tamizar conflictos y diferencias (Monsivais, 2000; Landi, 1993). Williams llamó a este proceso “privatización móvil”, aludiendo a que el dispositivo se inscribía dentro de una dinámica en la que las fuerzas determinantes parecían ser tanto la de la circulación en una nueva demografía urbana como la del consumo privado en el hogar. Más aún si tenemos en cuenta que la televisión y la radio fueron primero aparatos de transmisión sin contenidos prefigurados.

Si en el contexto de la crisis socioeconómica de los años veinte, el personaje de Chaplin había servido para que su pobre arlequín bufonesco representara, en nombre de todos los desclasados, la ansiada burla a los poderosos (finalmente, esa era la trama de todas sus películas, la devolución del mensaje esperanzador para las clases explotadas: al final triunfan y se van con la chica), la televisión fue también, sin duda, un lugar de catarsis. Se cruzaban allí las demandas de modernidad de las familias, las noticias que configuraban una socia-

bilidad de nuevo tipo y, con canciones y ritmos renovados, la gente accedía a una nueva cultura que se legitimaba en el mismo proceso (Varela, 2005).

Como señala Mirta Varela en *La televisión criolla*, en el período de nacimiento de la televisión, pasamos “de la *tele-visión* al *televisor*, es decir de las utopías de la transmisión de imágenes a la distancia (cuyo símbolo recurrente sería la antena transmisora o tele-transmisora) al electrodoméstico que aún no tenía un espacio propio en el hogar” (2005, p. 14). Así, el *broadcasting* como modelo televisivo, que paradójicamente imponía un consumo masivo en cada hogar, funcionaba como esclusa, entre lo que pasaba en la calle y lo que entraba en la casa, creando los contextos de enunciación y marcos interpretativos para masificarlo todo. La televisión es, de algún modo, la adaptación en tiempo real del drama victoriano que se desarrolla en un ambiente en el que los protagonistas miran por la ventana esperando las noticias, en este caso, esa ventana al mundo será la televisión, con su lenguaje específico, como lo teorizó Umberto Eco, en la toma directa. Porque allí estaba la diferencia central con el cine. El simultáneo, el vivo, la transmisión en directo, de espectáculos deportivos, shows musicales, accidentes o catástrofes naturales.

Pero esta transición entre el imaginario futurista y el negocio comercial atado al consumo, se hubiera producido más rápidamente si no fuera por la guerra. Como bien lo señala Lynn Spigel en *Make Room for TV. Television and the Family Ideal in Postwar America* (1992), la experiencia televisiva, si bien técnicamente ya estaba resuelta antes de la Segunda Guerra Mundial, tuvo que esperar al fin de la contienda para adquirir ciudadanía. Es en ese momento cuando nacen las grandes cadenas televisivas nacionales: la BBC en Gran Bretaña; la *Deutsches Fernsehen* (la televisión alemana), que retoma sus transmisiones en 1948 después de la guerra; o la *France Télévision* desde 1945. Todas ellas, señales públicas, característica de las políticas audiovisuales europeas hasta entrados los años ochenta. En el caso argentino, la primera transmisión televisiva fue el 17 de octubre de 1951, con un mensaje de Eva Perón. Y poco tiempo después, la transmisión del primer partido de fútbol entre San Lorenzo y River Plate,

desde el viejo Gasómetro. La primera programación televisiva en Argentina siguió los parámetros norteamericanos: programas dirigidos a la mujer, como fue el caso de Doña Petrona, que comenzó con sus clases de cocina en 1952; los noticieros de la noche o las comedias y teleteatros.

En sus inicios, la televisión estaba pensada como una gran ventana a esa sociedad ávida de consumo, y las compañías dedicadas a los artículos para el hogar fueron los más codiciados auspiciantes. Como lo recuerda Spigel, entre 1946 y 1955, dos tercios de los hogares norteamericanos contaban con un televisor. En 1960, ya el noventa por ciento tenía uno en su living y como espectadores permanecían un promedio de cinco horas diarias. Para Spigel, la pregunta central no es tanto saber cómo influyen los contenidos de la televisión en determinado sector social o político, sino en qué tipo de "rituales" (Scolari, 2008) de socialización comienza a mediar "el mueble". Para lograr este fin, Spigel analizará, desarrollando una historia cultural del medio, los testimonios que recoge de las revistas femeninas, de los avisos y propagandas sobre la televisión y la familia, de lo que la televisión dice de sí misma a través de series y películas, como también de lo que expresan las transformaciones arquitectónicas del hogar en ese periodo inicial de la entronización del medio. Es decir, lo que David Morley define como la "domesticación" (Morley, 2008, p. 221) de las tecnologías, es decir, el ingreso no naturalizado a la vida cotidiana de los medios.

De este modo, Spigel logra dar cuenta del lugar central que ocupó la televisión en el proceso del pasaje de las formas de entretenimiento de la esfera pública, como la sala de cine, a la esfera privada del hogar familiar. Proceso en que la televisión, como mueble, se instituyó en el centro de la vida cotidiana, reformulando el espacio hogareño. Así caen los muros que separaban, en los hogares norteamericanos de la época victoriana, lo exterior y lo interior, especialmente visto esto en el auge de los ventanales, de las puertas-ventanas, en lo que fue el modelo ideal del hogar familiar, el denominado *ranch-style* estadounidense de la costa oeste; como es evidente, este rediseño arquitectónico del mundo familiar es toda una representación del

ideario norteamericano de prosperidad y estabilidad que surge luego de la Segunda Guerra Mundial. Casas con techos a dos aguas, el garaje al frente, el césped hasta la calle, todas iguales, en barrios alejados de los cascos históricos de la ciudad. Así, la televisión se constituye en el catalizador de esas expectativas de revaloración del espacio doméstico (Spigel, 1992), del núcleo familiar y de los nuevos barrios suburbanos que proliferaron en la posguerra; también la televisión mostró las tensiones entre el discurso de unificación cultural ligado a los patrones tradicionales de género y generacionales, como de los conflictos que representaba esa nueva tecnología en relación con el lugar tradicional de la mujer. Como sugiere el trabajo de Spigel, los norteamericanos hicieron una fuerte inversión de su capital cultural para darse una estabilidad y seguridad que no habían vivido desde la década del treinta y la televisión fue el medio idóneo para darle forma a esa inversión simbólica. No estaba exenta de esta maniobra cultural y hegemónica la defensa de un sistema capitalista que estaba dando oportunidades de integración y ascenso social a los sectores populares. Estamos en el *New Deal* de la posguerra, en los *gloriosos treinta*. De algún modo, sugiere Spigel, la televisión conformó a estos sectores con bienes de consumo y valores integrados a ellos, para lograr una identidad de clase media que se constituyó en el corazón de la cultura norteamericana⁵⁰. Pero también como esa *ventana al mundo* en el que Estados Unidos se proyectaba como potencia mundial, luego del final de la Segunda Guerra Mundial, en donde comienza un período de estabilidad y progreso económico. Entre 1947 y 1973, el promedio de crecimiento del producto bruto interno (PBI) de la economía mundial fue de 6,5. Estados Unidos emerge luego de la guerra como la potencia hegemónica y se proyecta al mundo ejerciendo un liderazgo que parece incuestionable. También es cierto que estamos ingresando en la Guerra Fría. Pero esta funciona como aglutinante. Del otro lado del *american*

50 Es imposible no traer a colación aquí que estamos en los dominios del estructural-funcionalismo de Talcott Parsons, padre fundador de la sociología norteamericana, y de los trabajos de Robert Merton, Paul Lazarsfeld y Carl Hovland sobre los efectos de integración de la comunicación social, representados por la *mass communication research*.

way of life están los *comunistas*, los *rojos*, hasta los *marcianos*. Sino, veamos todo el cine de ciencia ficción de los años cincuenta que pivotea sobre la sospecha de la invasión extraterrestre, como en las películas *La invasión de los usurpadores de cuerpos* (1956), dirigida por Don Siegel; *Ultimátum a la Tierra* (1951), de Robert Wise; o *El enigma de otro mundo* (1951), de Howard Hawks. Este imaginario de modernidad que acompañaba al medio estuvo claramente señalado desde sus inicios, como lo refleja una de las comedias más celebradas de los años sesenta, *El show de Dick Van Dyke*, en la que el protagonista era un guionista de televisión. Lo mismo pasaba con los *shows* televisivos musicales; el más reconocido, *The Ed Sullivan Show*, oficiaba como consagración de los artistas del momento, como fue el caso de Elvis Presley, que en dos ocasiones tuvo sendos programas en la cadena, con más de 50 millones de espectadores o el récord que representó la visita al *show* de The Beatles con más de 70 millones de espectadores.

Pero la entronización de la televisión como medio hegemónico no fue solo en Estados Unidos. La escala global de su desarrollo es inmediata y fulgurante. En menos de una década el medio se impone en la mayor parte de las regiones del mundo, especialmente en Europa y América Latina. En el caso de esta última, en poco menos que un lustro, a partir de 1950, se producen las primeras transmisiones. Aunque en México las pruebas iniciales fueron tempranas (en 1938 Guillermo González Camarena realizó las primeras pruebas con equipos propios), la televisión comercial debería esperar a 1950, siendo así la primera transmisión televisiva de América Latina; luego vendría ese mismo año la creación en Brasil de TV Tupí en Sao Paulo de la mano del empresario Assis Chateaubriand; el caso argentino es conocido dada la importancia que le dio Eva Perón al medio: el 17 de octubre de 1951 se realizó la primera transmisión⁵¹ de un acto político del go-

⁵¹ Es interesante observar, a partir de la reconstrucción histórica de Mirta Varela, en el caso de esta primera transmisión televisiva en la Argentina, de qué forma el peronismo en el gobierno conceptualizó la llegada del nuevo medio. Una “realidad efectiva” que ratificaba los logros de la administración del General Perón como gestor modernizador del país, lejos de la visión folklórica sobre la cual algunas interpretaciones actuales piensan el peronismo. Para Perón y Evita el peronismo era un proceso de modernización económico y social.

bierno peronista; en el caso de Uruguay la primera señal fue lanzada en 1956; en el caso de Venezuela, esa primera transmisión fue realizada en 1950, y, aunque el canal fue de tipo educativo bajo la órbita del Ministerio de Educación, en 1958 se puso en marcha el primer canal comercial bajo los auspicios de la cadena norteamericana NBC.

Como señala una de las historiadoras más importantes de la televisión latinoamericana, Elizabeth Fox, el desarrollo del medio en la región es inseparable de la influencia de las grandes cadenas norteamericanas de televisión: NBC (National Broadcasting Company), CBS (Colombian Broadcasting System), ABC (American Broadcasting Company), más una fuerte compañía de producción audiovisual, como era Time Inc. A estas compañías hay que sumar las filiales televisivas de las *majors* cinematográficas como Warner TV o Metro Goldwing Mayer Tv. La participación inicial de estas corporaciones en la región fue de asistencia técnica dado que los intereses fundamentales en esta etapa estaban vinculados a la creación de los canales y, en segundo lugar, a la venta de programación, dando el punta pie a una larga lucha por el dominio simbólico en el continente, a diferencia de la televisión pública europea en la que los intereses norteamericanos tuvieron que esperar hasta bien entrada el fin de los años 70 para desembarcar. En la siguiente etapa de la penetración estadounidense en el continente fueron creciendo los negocios publicitarios. Así, la apertura, en poco menos que una década, de un inmenso mercado de consumo audiovisual, fue realmente auspicioso para estos grupos que, rápidamente, montaron un sistema de promociones, de comercialización, de doblaje, y más tarde de coproducción, fundamentalmente de telenovelas, instalado principalmente en México, debido al abaratamiento de los costos. Como señaló Carlos Monsivais en *Aires de Familia* (2000), la televisión en América Latina fue parte de una verdadera revolución cultural. En pocos años gestó el marco propicio para que naciera un nuevo público, diseminó fantasías de consumo, integró a las comunidades aisladas, despejó al entretenimiento de un fin último, aproximó sectores rezagados a las manifestaciones culturales, dejó fluir el ritmo de lo contemporáneo y globalizó al televidente latinoamericano al

sitarlo en relación a lo que sucedía fuera de su vecindario, en el mundo. No fue poco.

El profeta tecnológico

Es en este contexto de cambio cultural de la década del sesenta que nace la mirada profética de Marshall McLuhan (1911-1980). Y como todos los profetas su discurso es muchas veces tautológico y asertivo. "Tras tres mil años de explosión, mediante tecnologías mecánicas y fragmentarias, el mundo occidental ha entrado en implosión" (McLuhan, 1995, 25), así empieza sin titubeos *Understanding Media*, el texto que lo convirtió en una estrella del firmamento cultural mundial. Como todos los conversos ve signos de sus ideas en los más diversos campos de la cultura. Desde William Shakespeare hasta John Lennon, desde James Joyce hasta Carl Jung. Y esos signos son indicios de una revelación que debe ser contada. Para McLuhan esa revelación es el cambio de escala de los asuntos humanos por impacto de las nuevas tecnologías electrónicas después de siglos de hegemonía escritural. En la década del sesenta publicará sus obras fundamentales: *La galaxia Gutenberg. Génesis del hombre tipográfico* en 1962, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano* en 1964 y *La guerra y la paz en la aldea global* en 1968. Como bien dice Nick Stevenson, "el profundo influjo de las nuevas formas de comunicación en las dimensiones del espacio y del tiempo y en la percepción humana son los motivos dominantes en Marshall McLuhan" (1998, p. 181).

Si bien todavía muchas de sus intuiciones no tienen en la década del sesenta la tecnología que les corresponda, ciertamente McLuhan ve lo que está en proceso: lo ve en el desarrollo de las carreteras, en la radio, en la publicidad, en las formas de vestir, en los movimientos hippies, todo en simultáneo, como en un caleidoscopio, en el cual pueden dialogar sin inconvenientes las más diversas disciplinas: la arquitectura, la antropología, la filología, el arte y la publicidad, en una interpretación demiúrgica. "Hemos extendido nuestro sistema nervioso central hasta abarcar todo el globo", señala McLuhan. Porque

en el fondo McLuhan es un renacentista en un mundo que vuelve al medioevo, al tiempo de las nuevas oralidades, de las culturas retribalizadas, del fin del almacén moderno que distingue y separa.

Pero estas grandes intuiciones no son producto de una iluminación repentina, Marshall McLuhan las viene elucubrando desde hace tiempo. Estrictamente desde que escribió su tesis doctoral sobre el poeta renacentista Thomas Nashe; desde que impulsó la revista *Exploraciones*⁵², pero también desde que trabó relación con artistas como Ezra Pound (a quien visitaba en la cárcel), como Wyndam Lewis (su amigo de los tiempos de Cambridge) o con el antropólogo Edmund Carpenter autor de *Eskimo*, colega en Toronto. Son los años cincuenta, y aunque los dispositivos de la era de internet estén todavía lejos de ser unas realidades cotidianas, se están gestando los cimientos. Como lo observa Jesús Martín-Barbero en *Proyectar la comunicación* (Martín-Barbero y Silva, 1997), la cibernética de Norbert Wiener, los computadores de Alan Turing, los primeros esbozos de las agencias de investigación y defensa en la línea de la conectividad, están dando sus primeros pasos. Por solo mencionar uno: en 1962 se creó la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzados de Defensa (DARPA, por sus siglas en inglés), cabecera de playa del Departamento de Estado norteamericano en la etapa fundacional de internet.

Allí, tanto la figura de Joseph Licklider (1915-1990), un científico clave en el impulso de la red –considerado por muchos como el fundador de la informática estadounidense–, como el trabajo de Leonard Kleinrock, que en 1961 publica un artículo sobre la comunicación de paquetes para la transmisión de datos, son determinantes. Por cierto, algo alejados del imaginario contracultural con el que a veces se ha narrado esta historia inaugural de la red; pero la verdad es que algo había en aquel ambiente en el que las comunicaciones digitales producían “afinidades electivas” entre la horizontalidad de

⁵² *Exploraciones* fue una revista clave en el desarrollo intelectual de McLuhan; fundada en 1953 con el auspicio de la Fundación Ford y fuertemente integrada al seminario sobre Medios y Cultura que McLuhan lanzó en la Universidad de Toronto, se publicaron 9 números, y fue editada conjuntamente con el antropólogo Edmund Carpenter.

las nuevas comunidades juveniles y las políticas de defensa en tiempos de Guerra Fría⁵³. Pero también son tiempos de experimentación en el campo de las artes, tanto las visuales con las *radly-made*, como en las poéticas con el surrealismo. No olvidemos las influencias del modernismo en su primera formación universitaria, su devoción por Pound o Eliot o las experiencias del arte pop con Warhol o Jasper Johns que circulan en la cultura norteamericana. En ese ambiente, McLuhan va a machacar con cuatro conceptos: el fin de la cultura tipográfica, el medio es el mensaje, la diferencia entre medios fríos y calientes, y finalmente la idea de la implosión del orden moderno y el advenimiento de la aldea global.

¿Pero dónde comenzó todo? ¿Cómo fue que este ignoto estudiante de literatura inglesa canadiense y católico practicante se convirtió en el gurú de la contracultura? Rastrear las influencias o las fuentes sobre las que abrevó McLuhan para desarrollar una de las teorías comunicacionales más audaces de la época no es fácil, no solo porque el movimiento de McLuhan fue constante, desde la universidad de Manitoba a Cambridge o de la Universidad de San Luis a la de Toronto, sino también porque, claramente, el camino resulta en realidad de un proceso de exploración, como le reconoció a Eric Orden en la famosa entrevista para Playboy en 1969. Si antes hicimos referencia a Leavis, si también tuvo peso su tesis doctoral sobre el poeta medieval Nashe, en la Universidad de San Luis durante los años 40, McLuhan se topó con dos personalidades determinantes en su obra futura.

53 Si bien fue un autor olvidado desde los años setenta, hoy vivimos un *revival* mcluhiano de la mano de los autores que recuperan sus hipótesis dentro del campo que se ha dado en llamar la *ecología de los medios* o la *escuela de Toronto*. Esta corriente vuelve la mirada sobre las mediaciones info-comunicacionales, no desde la perspectiva difusionista sino desde la que concibe a las tecnologías y medios de comunicación como “ambientes”, algo que estaba en el corazón de la propuesta mcluhiana, donde la perspectiva representacional de los medios se ve superada por una lógica de extensiones. Esta mirada de lo comunicacional como una suerte de dispositivo que va más allá de lo representacional, será analizado por varios autores, en especial, Nestor Brunstein, en la lógica de ligar a McLuhan con el resto de los filósofos como Foucault, Heidegger, Simondón, Mumford, estableciendo continuidades entre conceptos como el de *gestell* (Heidegger), dispositivo (Foucault), servomecanismos (Brunstein), lo maquinico (Mumford), aparatos ideológicos (Althusser).

Por un lado, Lewis Mumford, que aportó para McLuhan su visión sobre la técnica en la evolución de las sociedades y la idea de los ciclos dominados por algún soporte energético. Y por el otro lado, en la misma universidad, Sigfried Giedion⁵⁴, un historiador suizo de la arquitectura y el urbanismo. McLuhan ya había recibido el impacto de esa urbanización europea en su estadía en Cambridge, tan distinta de las praderas y planicies canadienses y americanas, pero ahora encontraría en Giedion una conceptualización que este historiador propuso en el texto *La mecanización toma la mando*, publicado en 1947. Otra influencia será luego la que encontraría en la Universidad de Toronto, donde se rodeó de pensadores como Walter Ong y Harold Innis, que tanto influyeron en las perspectivas históricas sobre los cambios sociales, en un caso desde la perspectiva literaria (Ong escribiría en los años setenta su reconocida obra *Oralidad y escritura*), e Innis desde la perspectiva económica. Esta tercera influencia será explícitamente reconocida por McLuhan. Tanto que admite en algún momento que su propia obra puede ser leída como una cita al pie de los trabajos de este economista. Para McLuhan dos obras de Innis son clave. Por un lado, *Empire and Communications* (1950) y luego *The Bias of Communication* (1951). Allí encuentra la piedra basal para su intuición sobre la manera en que las formas de comunicación tienen una influencia destacada en el desarrollo de las sociedades.

Para Innis, los medios de comunicación pueden distinguirse a partir de dos dimensiones: aquellos medios que son propensos al tiempo y aquellos que son propensos al espacio. Los primeros, como la arcilla, la piedra, tienden al tiempo al poder perdurar sin destruirse, y son generalmente pesados, difíciles de transportar; estos medios corresponden a sociedades cerradas, más bien endogámicas, tradicionalistas, conservadoras, lentas para sufrir modificaciones. Los medios propensos al espacio, como el papel, el papiro –entre otros–, son fáciles de transportar, de hacer circular y corresponden a sociedades abiertas, cambiantes, extendidas, descentralizadas. Para Innis la di-

54 Sigfried Giedion también fue una importante influencia para Walter Benjamin que tomó de su historia de la arquitectura francesa elementos centrales para el *Libro de los pasajes*.

ferencia entre los medios tuvo un papel fundamental en el cambio de las sociedades. El auge del papel, de la imprenta y de los libros impresos, con su facilidad para trasladarse, provocó los grandes cambios de la sociedad moderna. Ahí Innis prefiguraba desarrollos posteriores, como el de Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas* (1993) donde liga el desarrollo de la cultura impresa a la constitución de las naciones. McLuhan fue más sintético: "la palabra impresa fue la arquitecta del nacionalismo" dice en uno de los capítulos de *Comprender los medios de comunicación*.

Mc Luhan fue un autor de grandes conceptos, de vertiginosas metáforas, de aforismos casi publicitarios. Esas ideas tenían la capacidad de quedar en la cabeza de los lectores como bombas de profundidad. Explotaban sordamente, generando tsunamis teóricos, quebrando las tranquilas superficies de nuestras creencias. Algo de esto incomodó al mismo Raymond Williams, que, a la hora de escribir una reseña sobre aquel texto, con todos sus reparos no pudo dejar de desconocer la importancia de la tesis del canadiense⁵⁵.

Como ya dijimos, la primera idea fue anunciar *el fin de la cultura tipográfica* y de pasada el fin de la modernidad (la imprenta es una cultura del individualismo, sentenció). Para McLuhan (1962), como consecuencia del impacto del desarrollo del alfabeto y en particular de la imprenta, se había impuesto hacia el fin de la edad media una nueva forma de ver y por lo tanto de actuar a partir de la linealidad que imponía la masificación de la escritura alfabética impresa. Así pasamos de una cultura holística (integrada por los cinco sentidos) a una cultura de la división, fragmentada, dominada por la vista, por el ojo. Esta es una cultura individualista, señala McLuhan, que bien refleja Shakespeare en la primera escena de Rey Lear, cuando el rey anuncia la división de su reino. "Toda tecnología tiende a crear un

55 La particular lectura crítica de Williams ("Paradoxically, if the book works it to some extent annihilates itself") publicada en un libro colectivo, *McLuhan, Hot & Cool*, de 1967, reconoce ese desconcierto. Un largo primer párrafo del crítico galés no hace más que poner en palabras ese sobrecogimiento. ¿Qué es esto que estoy leyendo?, parece preguntarse Williams, sin poder alcanzar una clara definición. Si el argumento del libro es correcto, la obra de este autor se aniquila a sí misma. Porque finalmente resultaba paradójico anunciar el fin de la cultura letrada con un libro.

mundo nuevo circundante para el hombre”, dice McLuhan en la presentación de *La galaxia Gutenberg*. Y continúa:

Los distintos medioambientes tecnológicos, no meros receptáculos pasivos de las gentes, son, por el contrario, procesos activos que dan nueva forma tanto al hombre como a nuevas tecnologías. En nuestros días, el súbito cambio de la tecnología mecánica de la rueda a la tecnología del circuito eléctrico representa una de las mayores conmociones de toda la historia. La prensa de tipos móviles creó un nuevo mundo circundante, por completo inesperado; creó el PÚBLICO. La tecnología del manuscrito no tuvo la intensidad o poder de expansión necesario para crear públicos a escala nacional. Las que hemos llamado naciones en los últimos siglos no precedieron ni pudieron preceder al advenimiento de la tecnología de Gutenberg, del mismo modo que no podrán sobrevivir a la irrupción del circuito eléctrico, con su poder de implicarnos de un modo total a todos con la vida de todos (McLuhan, 2014, p. 2).

Así pasamos de la oralidad, el oído, los gestos, el movimiento, a una cultura cerrada, lineal, uniforme, racional. McLuhan ve, con la aparición de los nuevos medios técnicos como la radio o la televisión, el fin de aquella cultura lineal, tipográfica. La radio y la televisión, a diferencia de la escritura, son medios más auditivos que visuales. Imponen más la escucha y por tanto un refuerzo de los contextos de interpretación. El libro tiende a la universalidad y se despoja del aquí y ahora sobre el cual pivotea la comunicación oral. Por eso McLuhan, con algo de misticismo y nostalgia, hablaba de un regreso a lo sonoro, al mundo antiguo, previo a la imprenta, que había dominado las culturas hasta la Edad Media. La televisión o la radio recuperaban el espacio de reunión colectiva, comunitaria, en la escucha de sus mensajes; por el contrario, el libro implicaba una lectura solitaria, personal, individual, silenciosa.

El segundo concepto de McLuhan aparece en *Comprender los medios de comunicación* (1996). Va a ser uno de los conceptos teóricos más conocidos del autor y probablemente de todo el campo de las

ciencias de la comunicación. Me refiero a *el medio es el mensaje*. Este nuevo aforismo de McLuhan fue una crítica implícita a las visiones contenidistas o ideológicas sobre la comunicación de masas, pero además una intuición certera sobre el impacto de las nuevas mediaciones tecnológicas en el que se estaba gestando un nuevo sistema perceptivo. Para McLuhan, lo fundamental en el análisis de los medios era comprender cómo estos transformaban las formas de relación humana y no los contenidos que podían transmitir. Por ejemplo, la luz eléctrica era un medio sin mensaje, porque transformaba todos los vínculos: el espacio público, el trabajo, la vida urbana, sin prescribir contenido alguno. Así lo dijo en *Comprender los medios de comunicación*:

Esto significa simplemente que las consecuencias individuales y sociales de cualquier medio, es decir, de cualquiera de nuestras extensiones, resultan de la nueva escala que introducen en nuestros asuntos cualquier extensión o tecnología nueva (McLuhan, 2016, p. 40).

Por supuesto que McLuhan nos estaba hablando de la televisión, medio fundamental que modificaba de raíz todas las formas de acceso a la cultura (el libro, los conciertos, las noticias, el espacio y el tiempo) domiciliándola. El acceso desde el hogar a la cultura iba a hacer estallar la cultura tipográfica; la televisión era el paradigma de las culturas electrónicas. De ahí surgía la tercera dimensión de su cuerpo teórico. La *distinción entre medios fríos y calientes*. Los medios fríos eran la televisión, el teléfono. El medio caliente por excelencia era el cine. En esa distinción, McLuhan señala dos conceptos fundamentales, que luego tendrán una gran relevancia con el desarrollo de internet. Para McLuhan los medios calientes se caracterizaban por su alta densidad informativa y su baja interactividad. En la pantalla de cine, gigantesca, llena de detalles, de primeros planos, de grandes panorámicas, la imagen estaba cargada de información. Uno entraba a la oscuridad de la sala de cine para ser subyugado por las imágenes, por el lenguaje cinematográfico. A diferencia del cine, la televisión

era más bien de baja calidad, pequeña la pantalla (al menos en la época en que McLuhan desarrolla esta teoría) y el espectador tenía que completar la información con su actividad decodificadora, en la que el eje del relato estaba en la narración oral (muchas veces en off) del conductor o cronista que el medio televisivo recuperaba. Recordemos lo que señalaban Morley (2008) o Spigel (1992) sobre la forma de ver televisión de la mujer en la década del cincuenta. En este sentido, el medio frío por excelencia era el teléfono. Allí el receptor siempre tiene que preguntar: dónde estás, quién habla, potenciando una interacción horizontal de ida y vuelta. Para McLuhan los medios calientes correspondían a las sociedades tipográficas, los medios fríos a las nuevas sociedades modernas.

Un reflejo anticipatorio de estas ideas fue la revista *Exploraciones* y el número especial, *Counterblast*, que luego editará en formato de libro en 1969. Allí, McLuhan, con el artista plástico Harley Parker, inspirado en el texto *Blast* de su amigo Wyndham Lewis, editado en 1914 como parte de las expresiones de las vanguardias visuales del modernismo inglés, intentará hacer una demostración práctica de sus ideas. *Contraexplosión* es la apuesta por subvertir la linealidad de la escritura, el intento de convertir al “libro” en otra cosa, asimilando la idea de recuperar la contextualidad visual/auditiva de las sociedades premodernas como una experiencia concreta de un tipo nuevo de comunicación. Quizás estaba anticipándose a la pregunta/objeción de Williams: ¿podría anunciarse el fin de la cultura tipográfica con un libro? El libro es así un collage visual y tipográfico en el que se intenta volver a una suerte de primitivismo iconográfico, donde las palabras se presentan como el batir de los tambores, como una explosión que desconfigura la linealidad de la escritura. Con este libro, McLuhan, refleja muy bien la tesis fundamental de uno de sus últimos aforismos: *la implosión de la sociedad moderna y el advenimiento de la aldea global*. Esa fue la consigna de su tercer trabajo de la década del sesenta: *La guerra y la paz en la aldea global* (McLuhan y Fiore, 2018). Finalmente, en la teoría de McLuhan estas nuevas experiencias comunicacionales tienen una consecuencia profunda. Todo el edificio moderno, construido sobre la separación de las actividades, de las

formas de comunicación, de las culturas, de las instituciones, caerían bajo la influencia de una sociedad abierta, descentralizada, holística, auditiva, colectiva. La imprenta había separado las dimensiones de la economía, la política, la estética, ahora los medios electrónicos volvían a unir aquellas dimensiones con cierto aire renacentista (McLuhan finalmente tenía algo de eso en su heteróclita curiosidad) y la televisión amalgamaba lo que la modernidad había separado, por caso, lo público con lo privado. Solo pensemos en cualquiera de las aplicaciones contemporáneas como Instagram o Facebook para advertir los adelantos que están implícitos en las intuiciones de McLuhan. Entre ellas, el derrumbe de la modernidad clásica.

El mundo ha experimentado una implosión de los sentidos vertical, temporal y horizontal. La humanidad se ha derrumbado sobre sí misma, regresando al estado aldeano característico de las sociedades orales (cita de Stevenson, 1998, p. 194).

En ese contexto, el ensayista canadiense anticipa una suerte de balcanización del mundo. Los guetos definidos por sus identidades culturales constituirán naciones, naciones negras, naciones indias, naciones lingüísticas. Este aquelarre de fracturas sociales es una gran preocupación para los norteamericanos a finales de los años sesenta, en un país que viene de un período de grandes agitaciones sociales. Bastaría mencionar aquí dos hechos de fuertísima significación política: en 1963 se produce el asesinato de John Fitzgerald Kennedy y en 1968 el de Martin Luther King. Quizás como una anticipación más a esta desjerarquización de las instituciones y de las distintas esferas sociales, en la entrevista que le hace la revista *Playboy* en 1969, McLuhan concluye:

La revisión de nuestro sistema político tradicional solo es una manifestación del proceso de retribalización que han causado los medios electrónicos, que están convirtiendo al planeta en una aldea global⁵⁶.

⁵⁶ Entrevista realizada a Marshall McLuhan por Eric Norden. Publicada en *Playboy*

Así, las tecnologías son para McLuhan una extensión del cuerpo humano y ese cuerpo sensorial se ha dilatado enormemente. Ese es el sentido último de lo global: la pequeña aldea ahora se ha extendido en el mundo. La escala modifica cualitativamente la experiencia y esa conexión (“nuestra piel es la humanidad”, dice McLuhan en *Comprender los medios de comunicación*) que nos hace uno con todos, modifica esencialmente nuestro aquí y ahora.

Con el tiempo McLuhan también será profético. Porque es la linealidad de la experiencia moderna la que estalla. Como dice Scott Lash en *Crítica de la información* (2005), en McLuhan hay una visión del tiempo discontinuo, que como en un caleidoscopio forma una temporalidad simultánea.

En este tiempo nuestro estamos viviendo a gran velocidad la totalidad del pasado humano. Como en una película que pasa acelerada atravesamos a gran velocidad todas las épocas, todas las experiencias, incluso la del hombre prehistórico. Nuestra experiencia no es exclusiva sino inclusiva de la de otra gente: sinfónica y orquestal antes que lineal o melódica. Este gigantesco racconto puede parecer algo así como una visión colectiva de ese cinematográfico desfile del pasado de un hombre que, según se afirma, atraviesa velozmente por su imaginación cuando se está ahogando (McLuhan, *Contraexplosión*, p. 115)

Así, en McLuhan el tiempo no es homogéneo y la cita no puede sino hacernos pensar en famoso texto de Benjamin sobre el cuadro de Klee *Angelus Novus*⁵⁷. Por eso la transformación de la continuidad de la era mecánica y la discontinuidad de la era electrónica suponen para McLuhan una revolución del saber y el poder. Porque ahora el conocimiento no es casuístico, sino aditivo, no es jerárquico es aleatorio. Allí el poder deja de estar fijo, determinado, inmutable,

en marzo de 1969, y editada para el libro *Ecología de los medios*, Carlos Scolari (ed.), Gedisa, Barcelona, 2015.

⁵⁷ Las afinidades entre en Benjamin y McLuhan pueden parecer extrañas, pero sin duda, compartían una misma perspectiva mesiánica. Del mismo modo, la famosa aspiración de Benjamin de escribir un texto que fuera solo hecho de citas, no está muy lejos de lo que McLuhan hizo en *La galaxia Gutenberg*.

y el saber ahora se desconfigura rompiendo las clasificaciones, las separaciones, las distancias. Como lo sugerirá también en el futuro Deleuze en el *Postscriptum a las sociedades de control*, las intuiciones del canadiense anticipan las características de la red de internet: la red no es progresiva, no es lineal, ni tiene centro; el centro, como en el viejo concepto religioso, puede estar en todas partes, es retiniano, la red es fractal y rizomática.

La posguerra inglesa. Diferencias de clase y explosión beat

Para Williams pensar la experiencia inglesa ante las transformaciones de la cultura de masas y las tecnologías, implica necesariamente un rodeo por las transformaciones culturales previas a su aparición. Es decir, mirar atentamente la aparición de las tecnologías de comunicación en el corazón de la revolución industrial burguesa del siglo XIX y la particular experiencia de clase de los trabajadores. Ese fue el vasto emprendimiento que Williams desarrolló a lo largo de toda su vida, conjuntamente con otro autor preocupado también por aquellos cambios, como Richard Hoggart, que en 1957 había publicado *Los usos de la alfabetización*. En este segundo caso desde el registro antropológico, reviviendo todas las dimensiones de una cultura de clase obrera, largamente amasada en la historia de la revolución industrial, que ahora comenzaba a sucumbir en sus lazos de solidaridad, en sus costumbres y hábitos, en su identidad diferenciada de la otra clase, la dominante, por los efectos del consumo de masas, en las rokollas, en las radios, en las revistas y novelas populares.

En el caso de Williams todo comenzó con una pormenorizada revisión de las categorías fundamentales del análisis cultural desde los conceptos de *arte, democracia, política, clase, tecnología, medios, cultura*. A través de estas categorías, Williams buscó entender (una evidente arqueología conceptual) qué es lo que estaba cambiando. Fue la empresa de Williams una búsqueda de los términos con los que poder pensar el cambio. Y la cultura fue el concepto fundamental de esa interrogación. Lo hizo revisando todas las obras clásicas de

la literatura inglesa, pero también lo hizo mirando la evolución de los medios de comunicación, desde la prensa de masas en el siglo XVIII hasta la televisión. En búsqueda de ese “público lector” (claro homenaje a Q.D. Leavis y su texto *Ficción and Reading Public* de 1932) como refiere en el tercer capítulo de *La larga revolución*.

Por supuesto, todo este proceso no se puede pensar en profundidad fuera de Inglaterra. No en vano ha sido ahí donde el revisionismo histórico marxista sentó sus bases de operaciones de la mano de E.P. Thompson, Eric Hobsbawm, Christopher Hill. Un reciente libro de la investigadora británica Selina Todd, *El Pueblo. Auge y declive de la clase obrera (1910-2010)* (2018), lo dice de nuevo de una manera contundente:

Las diferencias de clase han unido y dividido a Gran Bretaña desde la Revolución Industrial. La han unido porque la pertenencia de clase se acepta generalmente como la quintaesencia de lo británico, algo que todos podemos compartir, una herencia, un lenguaje; la han dividido porque la clase no es una tradición romántica o una pintoresca idiosincrasia, sino que deriva de la explotación, en un país en el que una pequeña élite ha poseído la mayoría de la riqueza (Todd, 2018, p. 8).

Y de eso se trata, de las diferencias de clase y de cómo esa *otra* cultura vino a revolverlo todo. En particular, en los años cincuenta, cuando este proceso madura vertiginosamente. Como lo recuerda Stuart Hall en *Sin garantías*:

Para mí, los estudios culturales empiezan realmente con el debate acerca de la naturaleza del cambio social y cultural en Gran Bretaña de la posguerra. Constituyen una tentativa de dar cuenta de la manifiesta ruptura de la cultura tradicional, especialmente las culturas tradicionales de clase; se sitúa en el registro del impacto de las nuevas formas de opulencia y la sociedad de consumo en la muy jerárquica y piramidal estructura de sociedad británica. Al tratar de comprender la fluidez y el impacto de los medios de comunicación y de la emergencia de la sociedad de masas que socavan esta vieja sociedad de clases europea, regis-

traron el impacto cultural de la demorada entrada del Reino Unido en el mundo moderno (Hall, 2010, p. 18).

Y ese rodeo tiene en Williams tres textos fundamentales. El primero, donde se sientan las bases conceptuales en un recorrido heurístico sobre el concepto de cultura, es *Cultura y Sociedad* de 1958. El segundo, donde pone en relación por fuera de las obras artísticas clásicas el desarrollo de ese mundo social de lectores, espectadores, consumidores, de la revolución industrial hasta la modernidad avanzada, *La larga revolución* de 1961. Por último, el libro que a mediados de los años 70 le dedica a la televisión: *Televisión. Tecnología y forma cultural*. En este texto fundamental dentro del campo de los estudios de comunicación y referencia ineludible sobre la posición del marxismo cultural sobre las tecnologías, Williams se aviene a desarrollar con más espacio, la crítica que ya le había hecho a McLuhan en aquel breve opúsculo sobre *La galaxia Gutenberg*. Claramente, la discusión es sobre el *determinismo tecnológico*, sobre la abstracción histórica del canadiense en el desarrollo de la técnica y la invisibilización de “las intenciones”, como las llamó Williams en su crítica al viejo paradigma funcionalista positivista de Harold Lasswell, que están detrás de cualquier mensaje masivo.

En ese sentido, el planteo del galés vuelve sobre sus pasos cuando le reprochaba a McLuhan su exagerada ponderación de la imprenta como agente de cambio (volveríamos unos años después sobre este debate en la obra fundamental de Elizabeth Einsestein, *La imprenta como agente de cambio*) en la etapa inicial de la modernidad. Para Williams, hacer desaparecer casi por completo los otros factores (la revolución industrial, el ascenso de la burguesía, la transformación de los hábitos y las costumbres sociales), pintan un panorama casi mágico en el que toda la profunda transformación de las mentalidades en la modernidad depende de los tipos móviles y del invento gutenberiano. Como decía sin sutileza Williams: “el sistema solar puede entonces llamarse Gutenberg, pero no, en todo caso, la galaxia”. Porque lo central era desmontar aquella idea “ingenua” que en los años 70 parecía coronar la ideología del *mainstream*. Como señala Roger

Silverstone en el prólogo a la reedición del texto de 2003, todo el trabajo de Williams se centró en esa razón en la que el autor “rechaza los argumentos que afirman que las tecnologías tienen vida propia, que emergen de un proceso de investigación y desarrollo immaculado, no alcanzado por las expectativas sociales ni los intereses políticos y económicos” (Williams, 2011, p. 10). En esto casi que podríamos decir que Williams se vuelve heideggeriano, porque la televisión en realidad *no es* (solo) *tecnología*. Y por supuesto es impensable sólo desde ese punto de vista. Ahí está el corazón de su debate con McLuhan, y para demostrarlo desarrollará una exploración sobre la forma en que evolucionó, de un lado y del otro del océano, esa institución social, la televisión, ahora convertida en un *constructo*, en un objeto de análisis históricamente determinado. Por eso la larga travesía en la reconstrucción de los primeros años de la televisión pública inglesa (como Williams lo había hecho antes con la prensa periódica), apalancada sobre la tradición radiofónica, y las formas de la comunicación inalámbrica desde los primeros años veinte, en la que el Estado tuvo una injerencia fundamental, a diferencia del desarrollo de la televisión norteamericana, fuertemente impulsada por dos variables claves en la historia de las tecnologías estadounidense: los intereses militares y los deseos económicos de las grandes corporaciones comerciales. En ese marco, surgen las diferencias de unos medios pensados desde la perspectiva de la “responsabilidad pública”, en el caso inglés, sobre la cual pivotará la larga historia de la BBC, y la de los medios pensados y conformados desde la perspectiva de la “libertad pública”, en el caso estadounidense. Siguiendo aquí la obra pionera de Herbert Schiller (1973), *Comunicación de masas e imperialismo*, Williams compara ambos procesos. Por supuesto que la historia de la comunicación británica la hace de primera mano. Sin embargo, fue su estancia en la Universidad de Stanford, la que le permitió captar la diferencia con el modelo inglés del régimen estadounidense. Allí pudo ver en la práctica la influencia de las determinaciones sociales con las que Williams también cuestiona aquel viejo “sentido común” según el cual “cuando hay una necesidad, surge la tecnología que la satisface”. Para Williams muchas necesidades históricas no encontra-

ron en su tiempo las técnicas que pudieran darles respuestas y, en todo caso, la evolución técnica que pudiera satisfacer esa necesidad respondió siempre “al lugar que ocupa en una formación social existente” (Williams, 20011, p. 32). Este análisis le permitirá a Williams dar el debate con McLuhan en profundidad respecto de esta perspectiva “a-histórica” y “a-social” de las tecnologías del canadiense, pero también con el marxismo clásico en su tendencia historicista. Y, en segundo lugar, desarrollar un concepto de gran importancia en la mirada que Williams tiene sobre la evolución de los medios en el marco de comercialización dominante de la sociedad norteamericana. Me refiero al concepto de *privatización móvil*. Veamos primero el del *determinismo tecnológico*.

Como ya señalamos para Williams esta discusión con McLuhan es clave. En este sentido, Williams desglosa las dos perspectivas con las que se suele pensar tecnológicamente. La primera es la que define a la tecnología como el gran motor del cambio social: el determinismo tecnológico. En la segunda, la tecnología se adapta a la sociedad. Si en la primera, la tecnología modifica las instituciones, desarrolla nuevas formas de comunicación social, reelabora nuestros espacios de convivencia y modifica nuestras formas de percepción social; en la segunda, la tecnología responde a una psicología conformista, a una atomización social, a la economía que potencia el consumo doméstico y a la necesidad centralizada de difundir valores. En ambos casos, este determinismo fáustico invisibiliza todos los otros factores que intervienen en el desarrollo de la técnica. Habría una lógica inmanente de las tecnologías que adquieren vida propia, una teleología indeterminada resultado de su propia evolución. Como señalara Williams para el modelo laswelliano de la comunicación, el factor de las intensiones y los intereses desaparece de la interpretación de McLuhan. ¿Por que la imprenta surgió en el mundo renacentista de mitad del siglo XV y no antes? ¿Por qué su rauda evolución se produjo en los países europeos del Mediterráneo, cuando ya antes había antecedentes de su invención en Asia? Y más aun, ¿por qué en los años veinte y treinta surgió una tecnología de comunicación social (la televisión) que no tenía definido su contenido previo, pero rápidamente

se instaló en el centro de todos los hogares del mundo? Para Williams dar una respuesta a estas preguntas exige mirar los usos sociales que condicionaron su evolución. Para McLuhan pareciera que estas preguntas no tienen sentido. Porque la causa es inmanente. Sin embargo, Williams observa que la invisibilización del fundamento tecnológico último es claramente ideología. Porque esta “causalidad” fatalista de lo tecnológico hace desaparecer los intereses económicos, los sectores de poder que están en juego. Pero también, porque esa fatalidad, tanto sea la imprenta como la cultura electrónica, disuelve las posibilidades de la acción humanas, finalmente la historia. Donde se pueden entonces confundir tanto las perspectivas funcionalistas como las del marxismo crítico. Porque la “determinación”, dice Williams, es un “poner límites”, determinar significa definir un espacio y un tiempo de condiciones, pero no implica, necesariamente, otro fatalismo, ahora visto desde el otro lado. Para el crítico galés: “La determinación es un proceso social real pero nunca (como sostienen ciertas versiones teológicas y marxistas) un conjunto de causas completamente predecibles que controlan todo” (Williams, 2011, p. 166).

La segunda cuestión es aquella que emerge de pensar la televisión como forma cultural dominante y no sólo como tecnología. La pregunta de Williams aquí es: ¿por qué surge en tan poco tiempo un dispositivo tecnológico universal de comunicación que se instala en el centro de la domesticidad familiar (Morley, 2008; Varela, 2005) que, como se ha dicho muchas veces, integra (en ese aspecto la visión de McLuhan es preclara), todos los otros medios, incluso reordenando las funciones de los anteriores? Para Williams la respuesta hay que buscarla en esa capacidad de la televisión, por un lado, de desplazarse como un medio global (aquí la función técnica de la toma directa analizada por Umberto Eco en *Obra abierta* es clave), que reconfigura la socialidad del siglo XX (no podemos menos que reconocer la brillante intuición McLuhiana), y, por el otro, la capacidad de la televisión de absorber todo (Oscar Landi analizó esta particular vocación omnívora en *Devórame otra vez*⁵⁸). Porque en cierta manera, la televisión articula tanto la radio,

58 Este texto del sociólogo argentino Oscar Landi que fuera criticado por su supuesta celebración de la modernidad audiovisual no deja de ser imprescindible. Allí Landi

el cine, la prensa gráfica y los géneros, como el drama, el noticiero, el espectáculo público (futbol, automovilismo, ciclismo, etc.) como los shows musicales o la política. Son de algún modo estas dos dimensiones las que permiten a la televisión entronizarse en el hogar familiar para disponer a su alrededor toda una constelación de espacios y temporalidades que se refuncionalizan. Será, en principio, en esta etapa estudiada por Spigel, entre los años 40 y 50, cuando la televisión se constituye en el vector clave de una nueva espacialidad que Williams tratará de captar con el concepto de “privatización móvil”. Pero, además, y no de manera menos significativa, la televisión se expande, se universaliza, se desterritorializa de una manera extraordinaria. No habrá, a partir de esos años cincuenta, sociedad que no sea acaparada por el medio. La televisión es la primera tecnología verdaderamente global, porque, como señala Williams, la televisión articula a escala internacional dos rasgos claves de la socialidad moderna de la segunda parte del siglo XX: la movilidad geográfica (el transporte, la circulación urbana, las migraciones internas del campo a la ciudad, como de los centros urbanos a las periferias) y el consumo doméstico de los bienes simbólicos, la desespacialización de la esfera pública y una privatización del consumo, que hace del domicilio, una suerte de nodo mundializado, esa ventana al mundo abierta en el living. Por supuesto que este proceso no puede desligarse de las “intensiones” (Marcuse vio esto en *El hombre unidimensional*, por supuesto) en la conformación e integración de los sectores populares al desarrollo industrial capitalista del denominado Estado de bienestar, los gloriosos treinta, con su particular proceso de despolitización de la clase obrera y la constitución de una hegemonía por parte de los estados occidentales capitalistas después del crack del 29. En ese contexto, los servomecanismos de McLuhan, las tecnologías como extensiones de la modernización, se articulan claramente en la “privatización móvil” de la vida con la que Williams intuye el rasgo profundo de una “mercantilización” que arrastra la experiencia humana por completo a los brazos de la economía.

interpretó la televisión como un medio omnívoro presintiendo la avanzada de la audiovisualización de todas las prácticas sociales que se harían sentido común en las próximas décadas con el streaming y las nuevas redes sociales como Tik tok.

Hacia el año 2000

Para cerrar este debate es interesante volver a uno de sus últimos textos de Williams (1984), donde se propone una perspectiva cultural “hacia el año 2000”, intentando anticipar los movimientos de la técnica futura. Allí vuelve con uno de sus argumentos centrales: nada en la técnica está prescripto tecnológicamente. Son las “intensiones” y las condiciones sociales las que determinan sus aplicaciones y sus usos. Así, sus objetivos sociales están definidos muchos antes de que se implementen. Como en el caso histórico de la radio, que la evolución de los “inventos” está determinada por esas condiciones de base que están en la sociedad antes de que la invención aparezca. Vale, a los efectos demostrativos, su historia de la radio. Dice Williams:

Puede decirse que la radio nació con el descubrimiento científico de las ondas de radio realizada por Hertz a partir de lo que ya se sabía sobre la inducción eléctrica”, cuando mucha gente comenzó a experimentar la técnica de la transmisión. Todos esos desarrollos estuvieron dirigidos principalmente hacia “contar con un sistema auxiliar o, incluso, sustitutivo, junto al telégrafo alámbrico o el teléfono (Williams, 1985, pp. 152-153).

Así se comenzaba a resolver un problema práctico: cómo enviar mensajes individuales a larga distancia o a lugares que por razones físicas fuera difícil colocar cables. De este modo, las primeras interesadas en estas aplicaciones técnicas fueron las compañías telegráficas y las instituciones militares, que vieron la utilidad de los inventos. Por supuesto, fueron estos intereses los que impulsaron los desarrollos y las pruebas técnicas, financiando los proyectos y a los investigadores. Nada en la tecnología señalaba otro rumbo. Sin embargo, como dice Williams, en “una dimensión social y cultural mucho más amplia se venía dando, en aquella época histórica precisa, una búsqueda activa y una demanda de nuevos tipos de máquinas para el hogar; en ese caso, para ofrecer noticias y entretenimiento” (Williams, 1984, p. 154). De ahí surgió la idea de fabricar un receptor doméstico; por supuesto que esto no fue bien visto por los otros intereses, los antiguos inte-

reses de las compañías telefónicas y telegráficas, porque veían que sus señales podían ser interferidas, y tampoco de los gobiernos que también veían con poco interés esta competencia.

Sin embargo, las compañías de comunicaciones existentes, tomaron la decisión de lanzar al mercado los receptores y crearles una demanda pública. Este proyecto se vio coronado con el éxito y entonces se hizo necesario pensar en nuevas formas de programación como de financiamiento. (Williams, 1984, p. 152)

De este modo, en la historia de una técnica específica como la de la radio, podemos ver cómo se transforma de dispositivo de transmisión lineal al servicio de las compañías telegráficas o militares, a un sistema cultural, la radiodifusión, la forma cultural nueva que produce una readecuación comunicativa en el marco de un proceso más amplio, como el de la urbanización de las ciudades modernas. Williams se preguntará lo mismo con el desarrollo y la expansión de una televisión que sufre el impacto de las comunicaciones satelitales. ¿Sobre qué intereses y usos se desplegará el futuro de la televisión? En este sentido, Williams observa hacia esos primeros años de la década de los ochenta cómo avanzan las formas nuevas de producción audiovisual determinadas por las señales de cable y la aparición de los satélites de comunicaciones, que, por supuesto, el autor liga con la transformación que se produce al interior de los países capitalistas desarrollados con el neoliberalismo. No es extraño entonces que Williams destaque la clara intención de los “centros más poderosos, de utilizar esta tecnología para pasar por alto las fronteras nacionales, culturales y comerciales hoy existentes, puede decirse que para pasar, literalmente, por encima de ellos” (Williams, 1984, p. 152). No es casualidad, entonces, el parentesco entre el modelo de comunicación transnacional (Argumedo, 1985) y el modelo económico. Como dos caras de la misma moneda, avanzarán sobre las periferias. Si en el siglo XIX, la dominación colonial era producto de la incorporación de las tierras y la extracción de materias primas, ahora la readecuación del capitalismo no implicaba la presencia de las fuerzas dominan-

tes en el territorio, bastaría con la dimensión simbólica de un poder cultural producto de los enlaces cuyo discurso de modernización se repetiría como el batiente sobre un tambor: desregulación, privatizaciones, reformas, apertura de mercados, tecnologías. Margaret Thatcher lo diría de un modo brutal: "No hay tal cosa como la sociedad. Solo hay hombres y mujeres y familias", cuando lanzara el proceso de privatización de la industria minera enfrentada a los poderosos sindicatos del sector. En América Latina, en los años 90, ese proceso tendría nombres emblemáticos: Carlos Saúl Menem en Argentina, Collor de Melo en Brasil, Salinas de Gortari en México. Y un concepto que se estampará sobre las conciencias de las periferias: globalización. En el próximo capítulo veremos cómo estas coordenadas se cruzan con un nuevo salto tecnológico, es la sociedad mundial que se digitaliza en otra constelación gobernada por la información.

Capítulo 4

De la globalización a la digitalización: el debate cultural

Estos niños viven, pues, en lo virtual. Las ciencias cognitivas muestran que el uso de la Red, la lectura o la escritura de los mensajes con los pulgares, la consulta de Wikipedia o Facebook no estimulan las mismas neuronas ni las mismas zonas corticales que el uso del libro, de la tiza o del cuaderno. Pueden manipular varias informaciones a la vez. No conocen ni integran, ni sintetizan como nosotros, sus ascendientes. Ya no tienen la misma cabeza.

Michel Serres (2012), *Pulgarcita*.

Como lo dejamos sentado en el capítulo anterior con Raymond Williams, la conversión tecnológica de las comunicaciones en la década del 80 se perfilaba hacia un proceso de transnacionalización simbólica, en el que las trabajosamente formadas fronteras de los Estados nacionales (Martín-Barbero, 1987; Anderson, 1992) serían sus primeras víctimas y las culturas que se habían impuesto en su interior, fruto de no menos significativos procesos de rehegemonía, sufrirían los embates globales; para algunos estos procesos darán inicio a una etapa auspiciosa de multiculturalismos; para otros, no será otra cosa que el refuerzo de las penetraciones imperialistas de antaño; pero lo cierto es que la historia humana no había conocido hasta entonces un proceso tan extendido de globalización.

Si bien la humanidad había tenido otras globalidades (Beck, 1998),

como el Imperio Romano o el imperialismo inglés, esos imperios no habían podido superar ciertas regiones (el centro europeo alrededor del Mediterráneo) o franjas socioeconómicas de dominación comercial definidas geográficamente (como podemos verlo en el caso del dominio inglés); uno de los pocos que había podido hacer confluir el fuerte dominio material con el simbólico fue el imperio español que dominó, con la cruz y la espada, desde la conquista americana en el siglo XV hasta las independencias de principios del siglo XIX, uno de los territorios más extensos de la historia; pero en esta nueva etapa de la expansión capitalista nunca había existido la posibilidad de que los tentáculos de esta dominación fueran tan transversales y omnímodos; como señaló Octavio Ianni (1990), por primera vez, el globo dejaba de ser sólo una figura astronómica.

Para algunos observadores estábamos pasando de los viejos procesos de invasión cultural de la etapa colonial a los de hibridación cultural (García Canclini, 1992) que la mundialización (Ortiz, 1995) imponía de la mano de la caída de los muros políticos, las fronteras ideológicas y las barreras aduaneras. Pero también de unas tecnologías que facilitaban la expansión de nuevas *weltenshauugens*, como diría Gianni Vattimo, cosmovisiones del mundo, heterogéneas, plurales, descentradas. Si este proceso tenía afinidades con los nuevos paradigmas económicos que surgían de las grandes metrópolis, esto no era casual. Los 80 fueron, tanto en el nivel económico, político como tecnológico, años de cambios y desplazamientos, en un orden difícil de comprender desde alguna lógica binaria.

Así comenzaron a vivirse procesos de apertura sociopolítica, de circulación de nuevas voces, de crisis de prolongados *status quo*. El primer indicio del cambio se había producido en Gran Bretaña a mediados de los años 60, con el fenómeno de las radios libres inglesas que transmitían desde la costa⁵⁹, produciendo un corte en las formas

59 Las llamadas Radios Libres fueron desde sus comienzos experiencias fundamentales en la formación de militantes y activistas de la contracultura. Una de las más famosas fue Radio Carolina que comenzó sus transmisiones desde un barco en 1964. Desde entonces se sucedieron en los más diversos países experiencias similares como Radio Alicia, vinculada a los sectores de *Lotta Continua*, en Italia en la que uno de sus animadores fue el intelectual Franco Berardi, como otras experiencias de radios al-

de consumo simbólico tradicionales de la comunicación social inglesa que se había asentado con la BBC; luego, como sabemos, vendrían las revueltas estudiantiles en Berkeley en 1964 y en París del 68, y un largo proceso de efervescencia social, que no sólo puede interpretarse desde el punto de vista político; había en el fondo también una transformación cultural, económica y social; como sugirió Alain Touraine (1970), era el orden posindustrial el que emergía, con las crisis de las formas de organización familiar, del trabajo y el consumo.

En el primer lustro de la década del 80 fueron contemporáneos tanto el “destape español” como los procesos de la *glasnot* y la *perestroika* soviética⁶⁰, la emergencia de *Solidaridad* en Polonia como las victorias de las derechas en Inglaterra y Estados Unidos. Y en esa línea de la deconstrucción de los discursos uniformes, se deben mencionar la emergencia de las luchas por los derechos de tercera generación (derechos reproductivos, sexuales, culturales, identitarios), conjuntamente con todo el proceso que deriva hacia la comunicación alternativa en América Latina (Simpson, 1986; Badenes, 2010), en el que organizaciones sindicales, iglesias, partidos políticos y comunidades de base intentaron tomar la palabra y disputar la escena pública, contra una hegemonía de los medios tradicionales que empezaba a resquebrajarse. Eran las *weltanschauungens* uniformes de los Estados nacionales que empezaban a debilitarse. Estamos en ciernes de un proceso de mutación económica de trascendencia que, años más tarde, será bautizado como neoliberalismo (Gonzalbo, 2015). En este sentido, la década del 80 es un momento bisagra en el que se amalgaman dos factores de cambios verdaderamente significativos.

Por un lado, las transformaciones propias que surgen de la liquidación del Estado de bienestar, en el que se achicará la participación

ternativas como Radio Sutatenza en Colombia o Radio La Tribu en Argentina, fuertemente ligada a la militancia de izquierda y el movimiento de radios alternativas y populares, vinculadas a las asociaciones ALER (Asociación de Educación Radiofónica Latinoamericana) y AMARC (Asociación Mundial de Radios Comunitarias).

⁶⁰ Las referencias a la caída del régimen soviético (*perestroika* y *glasnot*) en su relación con la expansión del nuevo sistema capitalista mundial apalancado en las reformas comunicacionales, es clave en el tercer volumen de *La era de la información* de Manuel Castells.

de las administraciones públicas nacionales, mediante un proceso de privatizaciones y desregulación; como refiere Fernando Escalante Gonzalbo (2019), entre 1975 y 2015, “el mundo se transformó por completo hasta volverse irreconocible: con otra economía, otra moral, otra idea de la política y de la naturaleza humana”. Tan grande fue el cambio que para poder dimensionarlo tenemos que recordar que en diciembre de 1974, el pleno de las Naciones Unidas aprobó la Carta de los Derechos y Deberes Económicos de los Estados, iniciativa por la que la UNCTAD (Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo) venía luchando desde 1972. Allí se establecía que los Estados tenían derecho a regular la inversión extranjera, a nacionalizar las empresas privadas para proteger sus economías; la carta también obligaba a los países desarrollados a colaborar en el desarrollo de los países emergentes, facilitándoles el acceso a la tecnología, otorgando asistencia técnica. Lo que no es un dato menor, la carta tuvo el aval de 113 países miembros, la oposición de 6 (entre ellos Estados Unidos y Gran Bretaña) y la abstención europea. El documento implicaba un triunfo de la teoría de la dependencia en el corazón mismo del mundo capitalista desarrollado. Como recuerda Norberto Bobbio, el *Welfare State* fue la resultante institucional de una “verdadera revolución cultural” en la cual “el mercado es ulteriormente socializado”. Ahora bien, este modelo, recibió fuertes críticas por izquierda y por derecha; si para unos era solo la racionalización programada del estado capitalista, para los otros, sus regulaciones inhibían el libre flujo de las libertades humanas, retardando las renovaciones tecnológicas, constituyendo sobre las “fuerzas creativas” del mercado una burocracia retardataria y conservadora. Por supuesto, ya conocemos el final de esta antinomia.

A este factor, se agrega un segundo de capital importancia: las nuevas formas de comunicación social, con las cadenas de cable transnacionales y la ruptura del modelo televisivo generalista que había estado anclado en las audiencias nacionales (Wolton, 1995). En marzo de 1980 comienza sus transmisiones la cadena de noticias 24 x 24 CNN de la mano de Ted Turner, la señal paradigmática de una nueva forma de producción informativa, que gesta el primer quiebre de

las viejas rutinas periodísticas contenidas en los marcos nacionales e imponiendo la internacionalización del consumo de noticias, que solo había tenido un antecedente de similares repercusiones cuando a mediados del siglo XIX, se habían fundado las primeras agencias de noticias. Este modelo se expandiría rápidamente por el mundo, creándose a su imagen y semejanza, otros servicios similares, y llegaría a su cúspide con la Guerra del Golfo 1991, verdadera puesta a punto de un sistema global de información.

Estos procesos produjeron al interior del campo de los estudios de comunicación un amplio debate en torno a esa internacionalización de la información. Si bien hasta finales de los años ochenta este debate había estado anclado en el enfrentamiento entre los defensores del “libre flujo de la información” y los que denunciaban los “desequilibrios informativos”, como lo consagró el famoso informe McBride en su documento de 1980, a mediados de los años ochenta ese panorama comenzaba a modificarse. En ese contexto de reordenamiento geopolítico, se escribieron obras relevantes, como las de Armand Mattelart y Héctor Schmucler, *América Latina, en la encrucijada telemática* (1986) y la de Alcira Argumedo, *Los laberintos de la crisis. América Latina: poder transnacional y comunicaciones* (1987). En los dos casos, los autores tomaban distancia con la tradición crítica del análisis de contenido y dirigían sus preocupaciones hacia la economía política de las comunicaciones⁶¹.

Era evidente que el mundo desarrollado comenzaba velozmente a moverse en otra dirección. Sin embargo, más allá de esa coyuntura geopolítica, en la que mucho tenía que ver el fin de la “guerra fría”, un grupo de pensadores comenzó a observar sino era mucho más lo que se terminaba, sino no era en verdad toda una época histórica la que llegaba a su fin. Un texto pionero en este debate fue el de Francois Lyotard, *La condición posmoderna*, de 1979, del mismo modo que el ensayo de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, de 1982. La pregunta que todos se hacían era de qué lado del cambio

61 Será fundamental en esta etapa del pensamiento comunicacional latinoamericano el Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales, fundado por dos emigrados chilenos, referentes de la izquierda regional, Juan Somavia y Fernando Reyes Matta.

había que ubicarse⁶². De algún modo se volvía a repetir, con rasgos diferentes, es cierto, más abarcadores, complejos y dramáticos, la lucha entre optimistas y pesimistas, entre apocalípticos e integrados, como lo había prescrito Umberto Eco, con la diferencia de que aquí las posiciones no se definían con relación a los medios de comunicación o la industria cultural, sino alrededor de ese magma inagotable que fue y sigue siendo *la modernidad*, desde que una pequeña cofradía de intelectuales se arriesgaron a pensar el mundo de otro modo a mediados del siglo XVI. ¿Podía concebirse que estábamos ante su ocaso? ¿Era la modernidad una etapa concluida? ¿Podíamos definir los rasgos de este nuevo período histórico? ¿Era nuevo, diferente, pero también parte de una continuidad de superaciones y síntesis?

Una de las posiciones particularmente más destacadas dentro de ese campo fue la de los partidarios de un corte histórico de nuevo tipo. Entendido nuevamente como crisis, pero no como superación. Aunque paradójicamente no estuviera anclado en la dialéctica negativa de la tradición adorniana, esta visión era radicalmente negativa pero no apocalíptica. Quién mejor representó esta visión posmoderna optimista fue el filósofo italiano Gianni Vattimo. Del otro lado, una pléyade de filósofos críticos tuvo, por el contrario, una posición menos conformista. Todo lo que se llamó el posestructuralismo francés, desde Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean Baudrillard, a los que Marshall Berman criticó como artífices de una vuelta de tuerca más a la vieja jaula de hierro weberiana⁶³. En esta corriente, se destacó, en particular, Gilles Deleuze con un texto fundamental, por lo anticipa-

62 Tampoco puede dejar de mencionarse para calibrar el sentido de los debates en este período la influencia y repercusiones del texto de Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, publicado en 1975, en el cual aparecía su furibunda crítica a la modernidad.

63 El debate entre Marshall Berman y Michel Foucault ha sido, en general, pasado por alto. Sin embargo, es difícil leer *Todo lo sólido se desvanece en el aire* sin pensar en la obra del autor francés. Incluso más, podríamos decir, como lo sugiere en algún punto el propio Deleuze, que las inquietudes del último Foucault están puestas en revertir esa imagen de un crítico de la modernidad sin escapatorias, un autor que está maniáticamente dedicado a describir la opresión y la dominación. Los textos finales referidos a las *Tecnologías del yo* hablan de algún modo de eso, pero también vale la cita de su entrevista de 1981 en la Universidad de Lovaina que se puede ver por youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=oH2gqpJT4E>)

torio, publicado en 1990 en la revista *L' Autre Journal*, titulado *Post-criptum a las sociedades de control*.

Televisión transnacional y *weltanschauungen* simbólicas

¿Qué es lo que encontró Gianni Vattimo en los albores de la revolución comunicacional de los noventa como para anunciar el advenimiento de una *sociedad transparente*? ¿De qué manera podían ligarse su experta interpretación heideggeriana con las transformaciones posmodernas de la sociedad del espectáculo? Aunque resulte paradójico en principio, Vattimo releyó en el fin de la modernidad una apertura posible en orden a liberar al hombre de fin de siglo del peso de la historia, de la cultura, de los mandatos, de las revoluciones, en fin, de cualquier totalidad. Anclado en la reivindicación del "nihilismo" nietzscheano, Vattimo impulsará la idea de una reapropiación de la historia sin sentido (Vattimo, 1985). Contra cualquier evolucionismo, contra cualquier linealidad de la historia, contra cualquier dialéctica de superación, el crítico italiano será el gran defensor de la posmodernidad, no como una etapa de valores nuevos, sino como un ciclo diferente, de culminación y ocaso, pero no como recorsi de la historia, dado que eso la inscribiría repetidamente en el ciclo de las superaciones que la modernidad habría definido para siempre. Para Vattimo, el nihilismo es un nuevo optimismo sin principios ni finales en el que los hombres hacen la historia cuando dejan de pensar en ella como un destino.

Para Vattimo están ahí como parte aguas, los dos grandes críticos de la modernidad, los dos grandes críticos de las filosofías de la historia, por supuesto, sus maestros, Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Así Vattimo piensa el nihilismo como chance, como chance de no pensar en la continuidad, en la que la mediatización de la sociedad no debe ser entendida como una desrealización, un simulacro, una fábula, de manipulaciones y subterfugios, sino como la posibilidad de que la pérdida de esa seguridad, finalmente construida también sobre metáforas, como *progreso*, *razón*, *verdad*, *conciencia*, pueda abrir a otras cosmovisiones sin que ninguna de ellas se imponga so-

bre otras. Los *mass media*, en su pluralidad contradictoria, en sus yuxtaposiciones de discursos y dialectos, conformaban ahora un mundo más abierto. De esta manera, las perspectivas de los fines (el fin de la historia, el fin de las ideologías, el fin del sujeto), podían leerse más radicalmente. Porque si no hay un solo punto de vista, si no hay una historia que puede entenderse teleológicamente, tampoco hay origen que recuperar, ni tampoco hay lugar del que desprenderse de un modo trágico.

¿Pero qué es lo que ha sucedido como para que ese pensador italiano, formado en el existencialismo heideggeriano, que se auto-define cristiano y comunista, pueda imaginar un destino venturoso? Para Vattimo el corazón de la transformación está produciéndose a partir de la expansión global de los *mass media*. En *La sociedad transparente* definirá su hipótesis con mucha claridad:

Lo que intento sostener es: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los *mass media* desempeñan una función determinante; b) que estos caracterizan a tal sociedad no como una sociedad más transparente, más consciente de sí misma, más “iluminada”, sino como una sociedad más compleja, caótica incluso; y finalmente c) que precisamente, en este caos relativo, reside nuestras esperanzas de emancipación (Vattimo, 1998, p. 78).

Una herejía. Están ahí, a la vista, sus ofensas a los dogmas de las históricas posiciones críticas. Los medios de comunicación no hacen más legible la realidad, por el contrario, la complejizan, la vuelven oscura, confusa, compleja. Por otro lado, no es la conciencia de si lo que nos salva, sino el caos (relativo, agrega Vattimo) del mundo donde reside la esperanza, guiño evidente al segundo Heidegger que había dicho que allí donde reside el peligro puede estar la salvación. Era de algún modo cierto: la guerra fría estaba terminando, los viejos dos monstruos del mundo bipolar se desmoronaban (al menos también lo hacía el bloque occidental que vivía momentos de crisis e inseguridades), emergían por todos lados movimientos contestatarios.

Sin embargo, esos movimientos ya no pretendieran superaciones, ni representaban a una clase, eran movimientos de la diferencia, otras subjetividades: demandas de género, de diversidad, de feminis-

mos, pero también demandas de autonomías culturales, identitarias, nacionales (pensemos en la autonomía vasca, por ejemplo). Vattimo veía ahí esa explosión de cosmovisiones del mundo. Paradójicamente, eran los medios masivos los que las provocaban, al contrario de lo que había sostenido Adorno, porque la “disolución de los puntos de vista centrales” (Vattimo, 1990, p. 78) ejercían un poder inverso al que había imaginado la Escuela de Frankfurt; contra la idea de la homogenización de la sociedad de masas, los medios producían un descentramiento, una crisis de los grandes relatos como había señalado Lyotard. Lejos de la figura omnipresente y consagrada del Gran Hermano orwelliano, las nuevas cadenas de televisión, dominantes, apabullantes, en su representación colectiva, lo que hacían era producir una “guerrilla semiológica” de múltiples discursos, yuxtapuestos, segmentados, heteróclitos, complejos y contradictorios. Y esta proliferación discursiva, que claramente podía ser pensada como otro gran simulacro, en vez de volver más opresiva a la sociedad, la liberaba, la liberaba incluso de buscar esa coincidencia entre logos y realidad. Y aquí en un juego de arriesgada parodia antihegeliana, Vattimo sostenía que el *espíritu absoluto* se había hecho realidad con los medios, la posibilidad de realizar la autoconciencia del hombre, aparecía, para Vattimo cumplirse con la expansión global de los medios.

No es casual, entonces, que, en el año 1984, apenas un año antes de la publicación por Vattimo de *El fin de la modernidad*, Steve Jobs, presentaba la Macintosh, la nueva computadora personal, que se convierte en el centro de la revolución técnica de la década. Pero tampoco es casual que el lanzamiento se haya promovido a través de un corto publicitario producido por Ridley Scott, presentado en el Super Bowls de aquel año, en cuya base está la adaptación filmica de la novela de George Orwell “1984”. Como lo señaló Santiago González Casares en el seminario *Heidegger y la técnica*⁶⁴, la reversión que produce Jobs de la interpretación del lugar de la técnica en el siglo XX es paradójica. Frente a una sala de cine, con cientos de sujetos subyugados por el pensamiento único, una atleta corre con un

64 El seminario se puede ver en <https://www.youtube.com/watch?v=ZRJxcDvZE-1c&t=1531s>

martillo para lanzarlo sobre la pantalla causando una explosión que destruye al "Gran Hermano". El spot se cierra con una frase: *El 24 de enero Apple presenta Macintosh. Y verás por qué 1984 no será "1984"*. Es interesante observar que un año antes, en 1983, el Departamento de Defensa Norteamericano había definido el protocolo TCP/IP, creando así la red Arpa Internet, por la cual la red militar se convierte en una red civil.

En el corazón del debate que proponía Vattimo estaba el concepto de historia. Y su lucha, que compartía con otros filósofos (Heidegger, Benjamin, y más atrás, Nietzsche), contra el historicismo, una concepción lineal de la historia, que podía llegar también a Marx. Recordamos aquí la décima tesis de Benjamin sobre el infortunio de la socialdemocracia. Pero, además, Vattimo apelaba centralmente a dar un giro copernicano al debate sobre la simulación de los medios de comunicación. Contra la vieja pregunta sobre en cuánto lo que presentaban los medios de comunicación de masas se ajustaba a la realidad, Vattimo, lejos de inquietarse por su desfase con lo real, celebraba la irrealidad de esas imágenes, su contingencia, su parcialidad, finalmente fábulas como tantas otras. La realidad del simulacro (Baudrillard señalaría esto a propósito de la Guerra del Golfo) nos liberaba del dominio del pensamiento único. Porque si cada mensaje representaba una posible parcial cosmovisión, todos podíamos reconocer la parcialidad de las propias. Y en ese sentido se abría la posibilidad de construir un mundo más democrático, más tolerante. Vattimo retoma aquí la frase de Nietzsche en *La gaya ciencia*: "seguir soñando sabiendo que estamos soñando", una suerte de Matrix de anticipación, en la que la chance de emancipación radica en que las múltiples formas de vida, las diferentes cosmovisiones, los distintos dialectos, permitan una libertad que se encuentra entre "el extrañamiento y la oscilación". Es evidente que Vattimo estaba fuertemente implicado en esos movimientos contraculturales, democráticos, los derechos de reconocimiento y visibilidad de tercera generación. Lo menciona explícitamente en la presentación de la traducción al castellano de *La sociedad transparente* y la España postfranquista. Sin embargo, casi como una paradoja, no hay menciones específicas en

su ensayo sobre la cuestión digital que estaba alumbrándose del otro lado del Atlántico.

En este sentido el spot de Ridley Scott es iluminador. El personaje que rompe la pantalla del "Gran Hermano" es una atleta que lanza un martillo (Nietzsche había hablado de hacer filosofía a martillazos), como en una representación olímpica. ¿No había sido Goebbels el que había pretendido construir sobre el espectáculo deportivo de la competencia olímpica en 1936, la representación del superhombre, ahora traducido sobre la ideología del nazismo? ¿La historia se repetía, como dijo Marx, ahora como farsa? Bastará quizás ver la presentación del propio Jobs de la Macintosh. Hay algo en la estética de esa puesta en escena del prestidigitador; enfundado en sus ropas oscuras, esta suerte de marchand, solitario, contra el fondo de un telón también negro, dispuesto a presentar el pequeño aparato que extrae de una caja, como si la sacara de una galera; así queda la Macintosh sobre el centro del escenario acaparando todas las miradas de la platea que aplaude emocionada bajo la música de Vangelis de la película *Carrozas de fuego*. No es difícil parangonar la escena con la de la película de Stanley Kubrick, *2001 Odisea en el espacio*. La máquina, el aparato, como un tótem, y a su alrededor la horda primitiva que murmura alucinada. Evidentemente estábamos en presencia de una revolución y ese año 1984 no sería cualquier año.

Posdata a Foucault: reality deleuziano

Michel Foucault murió en 1984. Y su obra fue, como sabemos, una arqueología, una genealógica, centrada en particular en esas condiciones de posibilidad de lo que es pensable y de las formas en cómo el poder moldea a los sujetos. Foucault no se habría preguntado entonces por las funciones de la máquina, sino en todo caso de dónde venía lo "maquínico", qué condiciones impusieron que las máquinas fueras pensadas e imaginadas. Pero eso no significa que Foucault no estuviera interesado en las dimensiones actuales del poder y su ejercicio; solo que entendía que para comprender mejor el funcionamiento de ese poder había que retrotraerse a los procesos de su

constitución, a esa “ontología del presente”, como le gustaba decir. Esas condiciones que le daban origen y de las que provenían, en todo caso, sus resultados. En ese sentido sus búsquedas se centraron mucho en el periodo de nacimiento de la modernidad capitalista. Como recuerda en *Dits et écrits* (1994)

El capitalismo que se desarrolló hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX socializó, ante todo, un primer objeto en función de la fuerza productiva: el cuerpo. El control de la sociedad sobre los individuos no se lleva a cabo solamente mediante la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo⁶⁵.

Sin embargo, su obra es hoy una referencia ineludible para pensar este presente, en especial, a partir de los textos que surgieron de los seminarios del Collège de France, en particular, *Seguridad, territorio, población* de 1978 y *Nacimiento de la biopolítica* de 1979 (Castro-Gómez, 2010). Allí emergieron conceptos como gubernamentalidad, biopolítica, bipoder, tecnologías del yo, que serán de uso común a partir de la década del 80, en los que Foucault se ocupa de los “procesos de estatización”, alejándose de la perspectiva marxista que ve al Estado como un monstruo frío para pensarlo como “el espacio inestable por donde se cruzan distintas tecnologías de gobierno” (Castro-Gómez, 2010, p. 10). Su muerte le impidió ver el desarrollo de ese proceso que advirtió prematuramente: el neoliberalismo. Tengamos en cuenta que, por caso, Margaret Thatcher, llegaría al poder en Gran Bretaña en 1979 y Ronald Reagan lo haría recién en 1981, y que ambos darían comienzo al desguace de la sociedad que había nacido con el keynesianismo⁶⁶.

65 Foucault, M.(1994), *Dits et Écrits*, tomo III, pág. 2010, citado en *Lecturas Foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Edgardo Castro, Unipe, 2014, pág. 49.

66 La relación entre el mundo material y simbólico en el proceso de reconversión económica del neoliberalismo no necesita de muchas pruebas, pero si para muestra basta el botón, solo hay que mencionar el proceso de privatizaciones del Estado durante el menemismo. La conformación de los multimedias, la privatización de la empresa estatal de telefonía como la desregulación entre medios gráficos y audiovisuales, como lo demuestra Marcelo Belinche en *Medios, Política y Poder. La conformación de los*

Deleuze, especialista en su obra y amigo, lo sabía y dedicó en 1990 un pequeño ensayo a pensar esa suerte de actualización de la teoría foucaultiana a los tiempos de la digitalización (Deleuze, 1992). Es interesante ver el contrapunto con Vattimo, porque, del mismo modo en que el autor italiano no hace ninguna referencia a los dispositivos comunicacionales digitales, que, por supuesto, le eran ya contemporáneos cuando escribe los dos ensayos a los que nos hemos referido, Deleuze se va a referir a ellos, anticipándose a sus efectos. Cuando Vattimo habla de los *mass media* (y discute con Adorno), pareciera estar mirando el pasado; Deleuze sin saber cómo evolucionarían en todo caso aquellos nuevos “inventos técnicos” es capaz ya de advertirnos sus consecuencias. La tesis de Deleuze es provocativa. Los dispositivos digitales acompañan de una manera más que eficiente la transición de sociedades disciplinarias a sociedades de control. Repasemos estos conceptos.

Como señaló Foucault en sus textos clásicos, en especial, *Las palabras y las cosas* (1966) y *Vigilar y Castigar* (1975), a mediados del siglo XVIII, en el mundo europeo central, se produce un cambio cualitativo en las formas del poder. Dejamos atrás las sociedades de soberanía donde el poder se ejerce sobre el territorio, dirigido por “la espada” y la capacidad de “hacer morir” de los soberanos absolutos, a un poder que se ejerce sobre los cuerpos, que tiene como sustento las disciplinas como dispositivos de poder que “normalizan”; en este contexto surgen las instituciones modernas por excelencia: la familia nuclear, el ejército, el aparato del Estado, la escuela, los hospitales, las fábricas, las cárceles. Los sujetos se convierten así en víctimas de un dispositivo de normalización, de vigilancia y castigo, de *modelación*. Las instituciones son cerradas, tienen principios y finales, y los individuos pasan a través de ellas como por esclusas que se abren y cierran, y disponen de la vida por etapas. Deleuze observa que la clave ahí está en la consigna: la *mot d'ordre*.

Por el contrario, en las sociedades de control que suponen las sociedades digitales el poder se ejerce por unas vías más complejas de

exclusión/inclusión, en una suerte de *modulación*, un poder que se adapta, que va cambiando, que es menos fijo y más abierto. El poder en las sociedades “digitales” se constituye a partir de la crisis de las instituciones que ya no son capaces de definir sus fronteras, de poder contener a los sujetos (Deleuze retoma el consabido discurso sobre la crisis de las instituciones); el poder está más asociado a la *mot de passe*, a la clave, el password. Las sociedades digitales ejercen un poder que es continuo, que no clasifica, que ejerce más un poder “dividualizante”⁶⁷ (de separación), en el que los sujetos compiten entre sí. Ya no son masa, ni colectivo. A diferencia de la fábrica que constituía sujetos colectivos (patrones, trabajadores), solidaridades de clase, identidades fijas, nace la empresa; en la empresa todos parecemos iguales (incluso es difícil distinguir estéticamente al empleado del dueño, el aprendiz del experto), pero la solidaridad se rompe; en la empresa hay modulaciones; por ejemplo, en la cuestión de los salarios, como refiere Deleuze, es difícil saber cuánto cobra cada uno, qué salario le corresponde, ya que eso ahora depende de los “méritos” personales, no de la función en la línea de producción; y también es difícil saber en qué áreas se trabaja, porque todo puede cambiar, puede fluir; lo mismo pasa en las otras instituciones: en la familia nuclear los lazos familiares son más laxos, la figura del padre-autoridad desaparece; la escuela ya no es una etapa sino un proceso infinito de formación, de adaptación. En este nuevo contexto, el desempeño, la competencia con los otros, se convierte en un nuevo paradigma social.

Para Deleuze la figura que representa muy bien ese cambio, esta nueva *modulación cultural*, es el formato de concurso de los programas de televisión que nacen en los años 90 y que llegan a su pa-

67 El juego de palabras entre individuo (es decir, lo que no puede separarse) y dividuo remite específicamente a las genealogías de Foucault. Para Pablo Manolo Rodríguez (2020) este concepto deleuziano refiere a la numerificación de la subjetividad contemporánea en la que la biopolítica califica a los sujetos por las cifras en las que pueden ser conceptualizados. Ya no son individuos (que comporta la idea de ciudadanía), sino cifras de indigentes, de asalariados, de jubilados, migrantes o pacientes con determinadas enfermedades actuales o futuras. La idea de que somos una cifra y valemus en tanto eso comenzó a ser experimentado globalmente durante la Pandemia de Covid-19 cuando todos los días podíamos ver en los medios de comunicación la cantidad de infectados, internados, muertos o sobrevivientes.

roxismo hacia finales de esa década con *The Big Brother*, el reality show por antonomasia. Si bien el primer antecedente a este tipo de envíos televisivos, denominados en principio como “telerrealidad”, fueron los experimentos del Cine-Ojo de Dziga Vertov, con la película *El hombre de la cámara*, de 1929, donde se seguía la vida de un obrero desde que se levantaba hasta la noche, en los años 90, con la explosión de los canales temáticos y las vanguardias experimentales audiovisuales, comenzaron las primeras experiencias de formatos “realistas” en la televisión. El primer antecedente fue *The Real World*, de la señal televisiva musical MTV que tenía como inspiración el experimento *Biosfera 2* en el que se trató de estudiar el comportamiento de las personas en espacios cerrados con el objetivo de conocer el impacto de la convivencia en largos periodos de encierro como hipótesis de colonizaciones espaciales. Tomados de esa experiencia, los programadores de MTV desarrollaron este formato documental que comenzó a emitirse en 1992, en la que siete u ocho individuos jóvenes que no se conocían eran invitados a convivir en una ciudad dentro de una casa en la que se filmaban todas sus acciones cotidianas, para luego formar episodios de 22 minutos en las primeras 19 temporadas. El ciclo tenía sus puntos de contacto con las series ficcionales protagonizadas por los jóvenes como *Beverly Hill 90210* o *Melrose Place*. De esta experiencia, articulando también en el género la participación de las audiencias, en 1997, la productora de John De Mol de los Países Bajos creó *The Big Brother*, que se lanzó al aire por primera vez en 1999, con un formato de 24 x 24, en el que los concursantes debían superar una serie de pruebas para obtener el premio final por selección de la audiencia. El ganador era el último que quedaba en la casa, el que sobrevivía, como en otro reality, el programa sueco, *Expedición Robinson*, lanzado en 1997. Por supuesto, estos ciclos renovaron las formas de producción televisiva, conjuntamente con los denominados *talk show* o las docuseries, como las referidas al mundo policial.

La década del noventa fue toda una época en la que la televisión buscó conectarse con la realidad, darle la palabra a la audiencia, mostrar sus vidas. Si de algún modo la televisión había entrado en la

casa de la gente, ahora querían que la gente entrara a la televisión. Como señala Deleuze estos formatos audiovisuales se anticiparon a la *modulación* de la sociedad digital que el neoliberalismo estaba conformando con su transformación socioeconómica. Se trataba de comenzar a adaptar a los individuos a una sociedad vigilada por dispositivos comunicacionales, se impulsaba una forma de trabajo que tuviera más que ver con la *performance* que con la producción, y comenzaba ponerse en evidencia que las conductas humanas eran parte sustancial de las estrategias de la nueva economía. Expuestos y vigilados, en una suerte de circo romano televisado, son ahora los individuos los ofrecidos a la venta en una mediación simbólica en tiempo real, en la que la vida misma, sin compartimientos ni roles fijos, comienza a explotarse como insumo de esta nueva etapa del capitalismo postfordista. Los famosos 15 minutos de fama que había profetizado Andy Warhol se hacen realidad en el mundo hipermediatizado. Foucault definió este emergente como biopolítica y lo estudió en especial en sus últimos trabajos bajo el concepto de “tecnologías del yo”. Lo que fascinará a Foucault, como señala Santiago Castro-Gómez, es cómo “el liberalismo y el neoliberalismo son capaces de crear un *ethos*, unas condiciones de aceptabilidad en donde los sujetos se experimentan a sí mismos como libres, aunque los objetivos de su conducta sean puestos por otros” (Castro-Gomez, 2010, p. 13). En esta línea de razonamiento los formatos de reality como *The Big Brother* funcionaron como la inversión del panóptico. Ahora, la televisión nos mira a nosotros, y son excluidos del encierro los que se desvían de la norma, ahora, definida por la televisión como una performance en la irrealidad haciendo un “espectáculo de la vigilancia” (Sanabri Sing, 2008, pp. 111-124).

Feminismo y tecnologías

La representación quizás más clara del nacimiento de esas *weltanschauungen* de las que hablara Vattimo fue el feminismo de la tercera ola que resurge con más fuerza en la década del 80 y del que la obra de Donna Haraway es una de sus manifestaciones más provoca-

tivas. Autora en esos años de una serie de ensayos disruptivos y originales, como el reconocido *Manifiesto Cyborg* publicado en 1985⁶⁸, Haraway problematizó los precarios relatos de la modernidad capitalista, patriarcal, blanca y cientificista. En aquel texto crítico, esta bióloga y filósofa marxista norteamericana, observó la profundidad de la crisis en la que las verdades modernas se rebelaban sostenidas en unas dicotomías que ya no eran tan evidentes: la separación entre lo humano y lo animal, la diferencia entre hombres y máquinas, y la distinción entre el mundo físico y no físico. En la crítica a esas oposiciones naturalizadas, Haraway le otorgaba a la relación entre feminismo y tecnologías una proyección nueva. Para Haraway el avance de la tecnociencia⁶⁹ modificaba aquellas narraciones sobre las que se había construido el dominio de la modernidad sobre la naturaleza, elaboradas particularmente para su explotación, una explotación que para ella tenía una dimensión de clase, racial y también de género.

En ese marco Haraway propuso la metáfora *cyborgs* como una “blasfemia” ante los dualismos y los determinismos. Esta aleación entre cuerpo y máquina se convertía en una poderosa figura para señalar una realidad social y una ficción cultural que ya no era futurismo literario (aunque ella no dejara de servirse de ellos). Por el contrario, la metáfora servía para poner de relieve lo que estaba a la vista, la simbiosis hombre-máquina que cabalga desde el fin de los tiempos: la palanca, la rueda, los anteojos; más cerca en el tiempo, las prótesis mamarias, dentales, ortopédicas. Hoy ya son innumerables los servo-

68 El título completo de este ensayo de Donna Haraway define mucho mejor su objeto: *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Fue publicado en la revista *Socialist review*, luego recogido como parte del libro de la autora, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza* de 1991.

69 El concepto de tecnociencia como ya referimos en el capítulo 1 a partir de los trabajos de Esther Diaz remite a una específica característica del desarrollo científico contemporáneo donde la amalgama entre ciencia y técnica es tan estrecha. Donna Haraway es inscribe así dentro de esta corriente y se la puede considerar una de las pioneras de la epistemología feminista que considera cómo el género ha jugado un papel importante en la evolución de las ciencias concebida a partir de una narrativa esencialmente masculina. Para ampliar este punto se puede ver el texto de Verónica Ariza Diaz: “El pensamiento crítico de Donna Haraway: complejidad, ecofeminismo y cosmopolítica”, *Península*, Vol. XV, num. 2, julio-diciembre, 2020, pp 147 -164.

mecanismos que nos rodean. Suena incómodo para los que entonces señalaron el texto como un panfleto, pero lo que Haraway en su ensayo anticipaba ya es moneda corriente: realidad aumentada, implantes biotecnológicos, Inteligencia Artificial, interfaces cerebro-ordenadores, exoesqueletos. Así las famosas *extensiones del hombre* ya no son las profecías alucinadas de McLuhan ni los relatos para consumo popular como los que proliferan en películas como *Terminator* o *Alien*⁷⁰, sino que están en el ambiente, son ya realidades. A Haraway eso le sirve para captar los indicios de una ruptura, la ruptura de todas las normalizaciones, de todas las clasificaciones, de todas las categorías supuestamente naturales que entran en suspenso, entre paréntesis. Así, como referente del ciberfeminismo, Haraway propone en ese manifiesto una relectura en clave de género de la historia de la ciencia y de las tecnologías, contra todas las verdades consagradas y en particular contra una vieja y antigua: el sujeto. Así la pregunta central de Haraway se expresa con claridad en el prólogo al libro que publicaría un lustro después, en conjunto con otros ensayos:

¿De qué manera se hizo realidad que las historias de un grupo cultural dominante y con inmenso poder convirtiesen a la naturaleza en un sistema laboral, dirigido por la división jerárquica del trabajo, en las que las desigualdades de raza, sexo y clase adquirieran carta de naturaleza como sistemas funcionales de explotación? (Haraway, 1995, p. 63)

Inscrita en la tradición foucaultea, Haraway desarrollará una deconstrucción del pensamiento científico en la mirada sobre los animales, las mujeres y los *cyborgs*, a los que ve en la misma serie de sojuzgamiento. En esta perspectiva, a Haraway se la asocia:

con la denominada tercera ola feminista cuya característica principal es la puesta en cuestión de la categoría mujer, e implica una

⁷⁰ Es inevitable interpretar al personaje central de esta película de 1979, la comandante Ellen Ripley, como una de las primeras heroínas feministas. También que, en esta clave de género, en la película en general las víctimas son los hombres y como admitió el guionista mueren en situaciones de alto contenido homoerótico.

pluralización del sujeto femenino y el surgimiento de diversos feminismos que analizan distintos aspectos de la experiencia particular de las mujeres en múltiples contextos geográficos y de la vida (Araiza Diaz, 2020, p. 150)

Desde esta posición que algunos llaman posfeminista asumirá la amplitud de los feminismos, la construcción de una heteroglosia y la búsqueda de una epistemología de la parcialidad, es decir, un conocimiento que niega las totalizaciones, los sustancialismos, pero también los relativismos. Formada en el campo de la biología, Haraway no es una espiritualista ni una tecnofóbica, su materialismo que podríamos llamar cibernético y marxista, la ubica dentro de las perspectivas que se podrían asociar cerca de los "aceleracionistas" (Srnicek, William, 2020) y los "posthumanistas"⁷¹ (Braidotti, 2015), entre las cuales es reconocida como una autora clave. La perspectiva así inaugurada por Haraway tendrá una larga influencia en el debate feminista entre los movimientos sociales en una reelaboración de las posiciones políticas y culturales. Con estos nuevos "monstruos" (las alteridades impensadas por la lógica de la ilustración, pero también por los marxismos) Haraway intentará construir una epistemología posmoderna. Ya no como lo nuevo, sino como lo diferente, resistente a entrar dentro de la lógica de las superaciones sucesivas a las que condena al pensamiento social la modernidad. Avanzando más allá incluso de Vattimo, las ideas de Haraway anticiparon las hoy más extendidas ideas sobre nuevas formas de pensar la relación con la naturaleza, con la animalidad (interna y externa), hoy ligadas a las corrientes especistas, postecológicas y transhumanistas, pero también con la técnica. Finalmente, Haraway no expresa ninguna perspectiva romántica, por el contrario, entiende que la técnica es consustancial al hombre, o quizás deberíamos decir mejor, al sujeto. Porque como señala Haraway, siguiendo a Foucault, el

⁷¹ Contra las sorpresas que pueda generar considerar que estamos entrando en el mundo poshumano, Rosi Braidotti nos recuerda en el prólogo de su último libro *El conocimiento poshumano* (2019) que a diario al ingresar a muchos sitios de internet una primera pantalla nos obligue a demostrar nuestra humanidad repitiendo una clave alfanumérica. ¿No resulta una paradoja que sea una máquina la que nos exige a nosotros demostrar nuestra humanidad?

“hombre” es un pliegue reciente de la modernidad, una invención de unas tecnologías desarrolladas en el siglo XIX. Y esas tecnologías están cambiando. Así, el *cyborg*, es una metáfora de la que se vale para nombrar las subjetividades⁷² de una época nueva, y su manifiesto “un canto al *placer* en la confusión de las fronteras y a la *responsabilidad* de su construcción” (Haraway, 1995, p. 254).

El programa neoliberal: urbi et orbi

Como señaló Deleuze, la transformación que se impulsaba con las tecnologías digitales era un programa, entonces todavía incipiente, que se manifestaba tanto en la “crisis de las instituciones” del mundo occidental como en el agotamiento de las experiencias socialistas. Y hoy sabemos que ese proyecto tenía un objetivo, y que ese programa era global y tendrían sus escenarios institucionales públicos tres lustros después en las Cumbres de la Sociedad de la Información de Ginebra de 2003 y Túnez de 2005. Sin embargo, aquel proceso tecnológico distó de ser lineal. Si bien podemos afirmar, como señalamos a partir del texto de Deleuze, que su preparación ideológica llevaba tiempo elaborándose (quizás la primera gran síntesis desde el punto de vista discursivo fue el trabajo de Nicholas Negroponte, *Being Digital*, de 1995, que, si bien se tradujo en su versión castellana como *Ser Digital*, su forma más literal sería más pertinente: *siendo digitalizados*), todo el andamiaje de sus dispositivos, como lo había señalado Williams para el caso de la televisión, no fue un invento sino la sumatoria de muchos inventos: técnicos, científicos, económicos. Y su evolución, en sus diferentes etapas, estuvo signada por aquellos intereses de los que hablaba el analista galés. Por supuesto una evolución que no estaba determinada tecnológicamente.

En una utopía que se remontaba a la enciclopedia de Diderot y D Alambert, los científicos, los intelectuales, los filósofos, los invento-

⁷² Aquí es interesante ver como Donna Haraway reflexiona sobre el concepto de individuación en relación a las mujeres con aires absolutamente afines a los de Gilbert Simondon. Ver en especial el capítulo “La biopolítica de los cuerpos posmodernos: constituciones del yo en el discurso del sistema inmunitario”.

res, siempre habían soñado con crear ese libro de todos los libros, el resumen del conocimiento humano, la biblioteca universal, como la Biblioteca de Babel que imaginó Jorge Luis Borges. Una de esas utopías fue el Proyecto Xanadú de Ned Telson⁷³, uno de los primeros en esbozar durante los años sesenta la idea de una red de ordenadores, que tuvo como inspiración en el poema de Kubla Khan de Coleridge. Luego se agregó el conocido proyecto Arpanet, del Departamento de Estado norteamericano que intentaba resolver el problema de la defensa ante el hipotético ataque exterior. El objetivo era que la red pudiera seguir funcionando más allá de que algunas de sus terminales fuera destruida. Eso tenía que resolverse a partir de la posibilidad de que los archivos compartidos quedaran en cada punto de la red, definido como el principio de simultaneidad de acceso. Lo que derivaba fundamentalmente de un principio de lo digital que es la eliminación definitiva de la diferencia entre original y copia, con todas las reminiscencias benjaminianas que imaginan. Pero también, como sugiere Enric Puig Punyet (2017) en *El Dorado. Historia crítica de internet*, lo que se debatía eran las formas de clasificación de conocimiento entre la tradición arbórea que venía de la bibliotecología y las propuestas rizomáticas, descentradas, no lineales ni jerárquicas, que tenían inspiración en la movida contracultural de los *sixties*. Y la red iba ganando adeptos y crecía, en especial, en el ámbito universitario. La clave había estado en el desarrollo de los protocolos HTML (Hiper Text Markup Language) y HTTP (Hiper Text Transfer Protocol), creados por Tim Berner-Lee⁷⁴ en 1990 y el avance de la fibra óptica por donde pasa la señal que hoy conecta los seis continentes como puede visualizarse sencillamente por www.submarinecablemap.com.

73 Ted Nelson es uno de los pioneros de la tecnología de la información estadounidense. Filósofo, sociólogo, creador de los conceptos de hipertexto, autor del proyecto Xanadu, como una biblioteca online de toda la literatura universal de los impulsores primigenios de la red, personaje muchas veces olvidado, alma mater de la idea de crear una comunidad del conocimiento, libre, horizontal, descentrada.

74 Este investigador británico, pieza clave en el desarrollo de la red, ha sido desde entonces uno de los más importantes defensores de una web abierta, pública, accesible y democrática.

El proceso fue tan rápido que es difícil precisar su cronología, pero en esa década final del siglo XX, la red se extendió por el mundo sin pausa. La primera conexión a internet en América Latina se hace en febrero de 1989 en México; luego siguieron Chile en abril de 1990, Brasil en junio de ese año y Argentina en octubre (Robles Garay, 1999).⁷⁵ En el mismo año de la primera conexión, Francis Fukuyama publicó el artículo “¿El fin de la historia?”, en la revista de relaciones internacionales *The National Interest*, iniciando así un largo debate sobre el sentido de toda una época y augurando el advenimiento de una nueva era dominada por la paz y el progreso. Si bien gran parte de sus predicciones estuvieron lejos de cumplirse (la guerra del Golfo comenzaría el año siguiente, por dar un ejemplo), lo cierto es que su tesis marcó a fuego la década del noventa. Es también cierto que esos cantos de optimismo estaban encadenados a una serie de procesos que, como ya señalamos, se venían gestando lentamente desde larga data; en particular, la caída de la experiencia socialista del otro lado del Muro, como la reunificación alemana luego de cuatro décadas de separación, el fin de la Guerra Fría y la universalización del capitalismo liberal.

Cuando en esa década avanza el traspaso de la web a la órbita civil, una de las primeras cuestiones a resolver fue la de la clasificación de la información disponible. Rápidamente, los primeros actores dentro del sistema digital buscaron tomar posición en el nuevo medio, creando páginas y páginas. ¿Cómo ordenar esa información? ¿Qué criterios se podían establecer para facilitar los accesos? ¿Ante la búsqueda de un usuario, cómo determinar el primer resultado de su búsqueda y los siguientes? ¿Cómo establecer un ranking? Por supuesto que estos debates no eran inocentes. Un trabajo pionero en este campo fue *Internet. Búsquedas y Buscadores* (2000) de Laura Siri, en el que la autora elabora un documentado informe sobre la etapa fundacional del mundo digital. La respuesta para este problema fueron los *search engine*, los motores de búsqueda. El primero co-

⁷⁵ Es interesante observar un detalle: la mayor parte de estas primeras conexiones se hicieron en el ámbito universitario, como en el caso de México, que fue en la Universidad de Monterrey. En Argentina, en cambio, fue en el Ministerio de Relaciones Exteriores.

menzó a funcionar en 1993, Wandex, un robot que pretendía medir el tamaño de la red. Luego nació, en 1994, WebCrawler que indexaba páginas completas; y en 1994 hace su aparición Yahoo!, creado por David Filo y Jerry Yang. En 1995 sale Altavista y en 1996 Larry Page y Sergei Brin crean Google, con el famoso algoritmo PageRank⁷⁶. El hecho de que ya pocos usemos estos otros buscadores habla bastante de la evolución restrictiva de la red, problema central que advirtieron Bernerd-Lee y Ted Nelson. En el medio hubo todo un período hegemónico por los buscadores de pago que imponían un ranking de búsquedas a partir de las pautas económicas de los sitios, aunque luego se impuso un criterio más “altruista” definido por el algoritmo de Google que prioriza las referencias y búsquedas que los usuarios hacen de la propia página. Es decir, el mismo sistema de mercado.

Así fue como en los siguientes diez años el mapa de las comunicaciones, tal como se lo conocía hasta entonces, iba a profundizar su tendencia hacia la conectividad, pasando de 500 millones de conexiones a 2500 millones en 2010. Sin embargo, el cambio sustancial no vendría por el lado de la extensión del alcance de la red y por los cada vez más numerosos URL que conectaban contenidos y páginas, sino por la revolución en la lógica de los usos. Hasta finales del siglo xx, la red seguía siendo un medio centralizado y millones de usuarios dispersos o atomizados. Los contenidos eran producidos por instituciones, que podían ser medios gráficos, universidades, Estados, centros de investigación o por personas, periodistas *free lance* en sus blogs; pero todavía la web era una suerte de vehículo. Internet era un canal más de exposición de contenidos. Esta fue la web 1.0 hasta que a finales de los noventa se produce la revolución dentro de la revolución.

El primero que analizó esta reconversión fue el desarrollador Tim O’Reilly, que escribió en 2004 “¿Qué es la web 2.0?”. Allí, O’Reilly observaba que la web de entonces todavía replicaba el viejo concepto

⁷⁶ Como parte del mito de Silicon Valley, Google nace en un garaje 1997, cuando estos dos jóvenes estudiantes de la universidad de Stanford registraron el dominio google.com y en el 2000 comenzaron a vender anuncios en su página relacionado con las búsquedas de los usuarios de la red.

unidireccional de la información clásica. Después de la crisis de las empresas “punto.com” del 2001 que la caída de Napster representaba de una forma contradictoria. Ciertamente había sido una de las empresas con mayor crecimiento entre 1997 y 2000, pero su caída devenía de un debate jurídico sobre los derechos de autor que aún tiene resonancias). En aquel texto, O’Reilly se preguntaba qué tenían en común las empresas digitales que estaban sobreviviendo a la debacle. En ese *brainstorming* se construyó el *mapa meme* de la nueva web que ha quedado para la historia de internet. Ahí aparecían por primera vez ordenados algunos de los conceptos fundamentales. La idea de la web como una plataforma, el concepto de inteligencia colectiva, la opción por la arquitectura de participación, el acento en los aportes de los usuarios y un modelo de desarrollo que se despegaba de las actualizaciones periódicas. O’Reilly veía ya, en aquellos primeros años, que el negocio de la web estaba en lo que luego serían las aplicaciones.

El ejemplo más contundente entre el viejo modelo de la web y el que emergía con las nuevas *startups* era Wikipedia. Comparada con la enciclopedia británica *online*, el invento de Jimmy Jimbo Wales era radicalmente distinto. ¿Una enciclopedia colectiva creada en forma permanente por usuarios anónimos sobre los más diversos temas y corregida en tiempo real? Eso era realmente una revolución. Si la enciclopedia de Diderot y D’Alembert pretendía resumir todos los conocimientos de las mentes más brillantes del siglo XVIII, esta enciclopedia pretendía expandir todos los conocimientos de todas las mentes, sin jerarquizarlas, ni pretender que esa fuera la verdad definitiva. Como señaló Patricio Lorente (2019), vicepresidente de la Fundación Wikimedia, esa experiencia era una verdadera herejía. Si la primera se basaba en el viejo concepto centralizado del saber, la otra se abría a la infinita producción de los actores. Una quedó en la historia, la otra es hoy la fuente de información más utilizada en el mundo. Wales, un tecnólogo y *entrepreneur*, admirador de la filosofía de Ayn Rand⁷⁷, empezó imaginando pedir los artículos a especialistas, pero

⁷⁷ La referencia a Ayn Rand no es menor, en el capítulo siguiente veremos con más detalle su influencia.

después descubrió que lo mejor era que a través de las técnicas wiki fueran los propios usuarios los que se convirtieran en correddactores, en productores de esos contenidos, sobre los más diversos temas, en todas las lenguas posibles, incesantemente. Una biblioteca viva, que se mueve, que crece. ¿No será acaso que, finalmente, se podía confundir el mapa con el territorio?

Del 2000 en adelante, en ese contexto, la web se transforma. En poco más de un lustro nacen la mayor parte de las *startups* que definirán el camino de la web: Wikipedia en 2002, Google y Facebook en 2004, YouTube en 2005, Twitter en 2008, la transformación de Amazon en 2009. Es la era de las redes sociales, que culmina con la tercera etapa de la web de 2010 en adelante: la web 3.0. La que se denomina *web semántica*, en la que la sociedad definitivamente se digitaliza. Facebook tiene hoy cerca de 2.900 millones de usuarios, la conectividad alcanza más de la mitad del globo, hay regiones donde la cantidad de celulares es equivalente al de las personas. Los hogares se convirtieron en espacios multipantallas, se digitalizan los espacios públicos, la movilidad digital se hace vida cotidiana y la conectividad no tiene fronteras, ni nacionales, ni entre personas y cosas⁷⁸. Si la primera década del siglo *xxi* fue la de las redes y el crecimiento de la conectividad, la segunda década será la del consumo vía *streaming*. Si una apostaba a la integración, la siguiente apostará al tiempo. Si en una se concentraba el espacio, en la otra se amplificó el tiempo de consumo. Movilidad, inteligencia colectiva y transmedialidad. Si con el cine fuimos espectadores; con la radio, oyentes; y con la televisión, audiencias, con los medios digitales comenzamos a ser internautas, navegadores, prosumidores, comunidades virtuales. El problema es que ya no vamos hacia los me-

⁷⁸ Williams intuyó este proceso como ya mencionamos en el concepto de *privatización móvil* y Marshall McLuhan definió esto como una *tribalización*, lo cierto es que la movilidad se convirtió en el eje fundamental de una socialidad de nuevo tipo. Cuando en 2007 Steve Jobs presentó el nuevo Iphone celebrando que el “aparato” integraba tres tecnologías: la de la pantalla táctil, la de un teléfono y la de internet, anunciaba ahí una revolución cultural, el aparato se convertía en un dispositivo fundamental del *engranaje*. Estaría adosado a nosotros las 24 hs y se convertiría en nuestro “acceso al mundo”. Ha sido tan fuerte este proceso de inmersión en el “mundo digital” que ya cabe la pregunta que se hizo Enric Puig Puyent, ¿Es posible vivir hoy sin internet?

dios, sino que estamos atravesados por ellos, viven con nosotros, son nuestro entorno, y asidos a ese engranaje (la “disposición” de la que hablaba Heidegger) esperamos respuestas. ¿A qué pregunta? No es difícil definir esta inquietud cuando miramos nuestras pantallas esperando un mensaje de WhatsApp o buscamos cuántos *likes* tienen nuestros posts en Instagram. Nos cuesta admitirlo, pero es evidente: ¿Te gusto? Finalmente es eso lo que esperamos cuando buscamos ansiosos las respuestas a nuestros mensajes en Facebook o de nuestras *performances* en TikTok, a nuestras fotos en Instagram, a nuestras ocurrencias en Twitter. Enric Puig Fuyet nos dice que la respuesta a esa pregunta es parte de una subjetividad narcisista exacerbada por el mundo digital. No algo verdaderamente nuevo, porque la demanda de reconocimiento es pulsional, pero las redes digitales hacen de esa estructura del sujeto un negocio. No por nada la primera red social fue Facebook, el “libro de las caras”. Un espejo para buscar como habían cambiado los viejos compañeros de escuela, una curiosidad morbosa sobre lo que el tiempo había hecho de nosotros. Finalmente, todos queremos saber cómo termina la película.

Resistencia y movilización en las periferias

Sin embargo, el azar y la inventiva que pareciera consustancial a este vasto proceso de transformación, sumado al mito de los propios padres fundadores que se volvieron multimillonarios desde un garaje o con una simple computadora prestada, dista mucho de dar con la verdad de un proceso político, económico e ideológico (sin que esto quite la creatividad de sus propulsores). Lo cierto es que, si los años ochenta fueron el marco general de una crisis del mundo capitalista desarrollado, los noventa la etapa de rediseño e implementación, hacia el dos mil la máquina ya estaba funcionando de manera aceptada. En el centro de este proceso estuvo la potencia mundial de Occidente, Estados Unidos, y los otros países desarrollados, principalmente europeos.

Como sugiere Leo Panitch y Sam Gindin (2015), dos de los economistas socialistas más destacados de los últimos años, en su libro,

La construcción del capitalismo global, lejos de la mirada liberal decimonónica, esta modificación sustancial de la economía global no fue impulsada por la iniciativa de “los mercados” sino que lo fue por el Estado.

Lo que comúnmente se llegó a conocer en la década del 90 como globalización, aparentemente llevó a todo el mundo a un punto donde los mercados estaban adquiriendo vida propia. Pero, lejos de que la globalización de la producción y las finanzas desvincularan a los mercados de la sociedad, lo que hizo posible la mayor proliferación y expansión espacial de los mercados fue la manera en que las “leyes del valor” capitalistas quedaron consagradas como “normas de derecho”. La globalización estuvo, de hecho, íntimamente conectada con cambios legislativos y administrativos dirigidos a ampliar y profundizar la competencia del mercado, incluyendo extensos acuerdos y una amplia colaboración entre los Estados con este fin. Las nuevas codificaciones de reglas para el funcionamiento de los “mercados libres” muestran que no había una retirada del Estado, sino una reestructuración y expansión de los vínculos entre Estados y mercado. Cuanto más capital quedaba internacionalizado, más Estados quedaban involucrados en regímenes reguladores orientados a facilitar el rápido crecimiento del comercio internacional y la inversión extranjera (Panitch y Gadim, 2015, p. 571)

Como sabemos este proceso no tuvo pocas consecuencias. Centralmente, nos interesan aquellas que repercutieron fuertemente en los estados nacionales y sus culturas. Dos obras fueron fundamentales para pensar esas mutaciones en ese final de época que media entre el siglo XX y el siglo XXI. Me refiero a dos textos clave de Jesús Martín-Barbero y García Canclini, que, leídos en relación, son como dos grandes avenidas que viajan paralelas, con múltiples cruces que invitan a nuevas exploraciones. Allí se ponen en escena dos reflexiones imprescindibles que son concomitantes⁷⁹: la de la transición de la perspectiva comunicacional de los medios a las culturas y la del

79 Hay que recordar aquí el prólogo de Néstor García Canclini a *Culturas Híbridas*

impacto sobre esas culturas de las tecnologías de la información globales. Como dice Rossana Reguillo, a propósito de *De los medios a las mediaciones*, Martín-Barbero abrió el territorio de los estudios de comunicación a nuevos horizontes, rompiendo ciertas inercias que dominaban un campo sostenidas en sus propios guetos (Reguillo y Laverde Toscano, 1998).

Como señaló el propio Martín-Barbero, se buscaba:

Un mapa para indagar la dominación, la producción y el trabajo, pero desde el otro lado, desde las brechas, el consumo y el placer. Un mapa no para la fuga, sino para el reconocimiento de la situación desde las mediaciones y los sujetos. Para cambiar el lugar desde el que se formulan las preguntas, para asumir los márgenes no como tema, sino como enzima. Porque los tiempos no están para la síntesis y son muchas las zonas de la realidad cotidiana que están aún por explorar, y en cuya exploración no podemos avanzar sino a tientas, sin mapas o con solo un mapa nocturno. (1987, p. 229)

Por su parte, con *Culturas híbridas* (1990) nace una antropología de los consumos culturales en la que las mediaciones tecnológicas tienen un lugar central para reconfigurar el mapa de las nuevas territorialidades: las ciudades, los migrantes, las fronteras entre las culturas dominantes, de masas o populares. El centro de este texto era una nueva mirada sobre los procesos culturales latinoamericanos al calor de las transformaciones técnicas, mediáticas, económicas y políticas que se estaban desarrollando a partir de las integraciones multipolares como consecuencia de la caída de la Unión Soviética; integraciones como la Unión Europea, el Mercado Común del Sur (Mercosur) o el NAFTA, eran el horizonte sobre el cual había que repensar la cultura. En especial, en la reflexión que García Canclini inauguraba sobre las múltiples temporalidades que constituían la matriz de la modernidad latinoamericana. Paradójicamente, aquel salto hacia

donde el autor da cuenta de la influencia que para ese texto había tenido la lectura del libro de Martín-Barbero.

adelante que pregonaban los acólitos del modernismo tecnológico (Negroponte, 1995) ponían en evidencia las diferencias socioculturales y económicas de la región, que de ese modo entraban en una tensión que las fronteras nacionales habían resguardado de algún modo en los precarios modelos regionales de Estado de bienestar. El levantamiento de Chiapas de 1994 fue el primero de esos crujidos. Como si fuera un experimento de laboratorio, el alzamiento zapatista, ese grito de los indígenas invisibilizados por siglos de marginación, golpearía el corazón de México. Hay que ver *Roma*, la película de Alfonso Cuarón, para comprender mejor el texto de García Canclini hoy y encontrar ahí el sentido político de las interpretaciones del autor. El reclamo por salud, trabajo, educación, vivienda, del ejército zapatista era poco menos que un reconocimiento a las observaciones de este argentino que se había convertido en antropólogo en México. Porque ellos no querían el poder, querían acceder a la modernidad. Una modernidad que, en el marco de los procesos económicos en curso, en particular, el de la globalización, les era negada, por pobres, por indígenas y, para una parte importante de la población, por mujeres. Porque resultaba paradójico, en el discurso de los defensores a ultranza de esta nueva modernización (más adelante analizaremos ese prototipo del Consenso de Silicon Valley como refiere Cedric Durand que fue el texto de Negroponte), que lo que anunciaban como la panacea era el desmantelamiento de un Estado de bienestar al que los sectores populares nunca habían accedido completamente. Pero el aliento del nuevo ciclo histórico era imbatible y diferente de otros procesos de internacionalización económica. García Canclini lo reflejaría bien en su siguiente trabajo:

Lo que diferencia la internacionalización de la globalización es que en el tiempo de internacionalización de las culturas nacionales se podía no estar contento con lo que se tenía y buscarlo en otra parte. Pero la mayoría de los mensajes y bienes que consumíamos se generaban en la propia sociedad y había aduanas estrictas, leyes de protección a lo que cada país producía. Ahora lo que se produce en todo el mundo está aquí y es difícil saber qué es lo propio. La internacionalización fue una apertura de las

fronteras geográficas de cada sociedad para incorporar bienes materiales y simbólicos de las demás. La globalización supone una interacción funcional de actividades económicas y culturales dispersas, bienes y servicios generados por un sistema de muchos centros, en el que importa más la velocidad para recorrer el mundo que las posiciones geográficas desde las cuales se actúa. (1995, p. 16)

Así fue como en *Culturas híbridas*, García Canclini (1990) problematiza las visiones de la comunicación que hasta entonces habían estado marcadas por la perspectiva de la invasión cultural. Todos los estudios de los años setenta hacían una lectura de los medios desde la idea del imperialismo, en el cual la televisión, la prensa y la radio eran parte de la estrategia de un poder transnacional dedicado a socavar las culturas nacionales a efectos de hacerlas parte de un engranaje de dominación y expoliación. El trabajo de García Canclini nos devolvía otra imagen del espejo. ¿Acaso las culturas que pretendíamos defender no habían sido productos de otras invasiones, de otras conquistas? ¿Qué es nuestro en un mundo globalizado? La respuesta de García Canclini (1990) era realista: si vamos a globalizarnos inexorablemente, ¿cómo defender nuestros patrimonios culturales?, ¿cómo interactuar en el mundo global sin perder soberanía?, ¿de qué forma enfrentar a ese mercado mundializado al parecer imbatible? García Canclini encuentra en las fronteras formas de resistencia. Observa que, incluso para globalizarnos, las grandes corporaciones tienen que reconocer a las culturas locales. Sin reconocimiento, no hay articulación hegemónica posible, decía Martín-Barbero (1987). Pero fundamentalmente observaba que, del lado de la dominación, tampoco todo era tan uniforme. Somos productos de múltiples cruces, negociaciones, invasiones, en una formación cultural heteróclita, *globalizada*, mixta, híbrida. Esto abre posibilidades de transformación, de lecturas desviadas, de resistencias y de contrahegemonía.

La primera señal de que esta reconversión tecnológica y económica comenzaba a producir sus quiebres se refleja en la reconocida "Batalla de Seattle". Entre el 29 de noviembre y el 3 de diciembre de 1999

se produce en Seattle, en el marco de la cumbre de la Organización Mundial de Comercio (OMC), una de las mayores manifestaciones contra la globalización. Convocada principalmente por organizaciones sindicales, ambientalistas, partidos de izquierda, la contracumbre tenía por objeto impedir la última Ronda del Milenio que aquella organización supraestatal venía desarrollando en varios países del mundo con el fin de consolidar las definiciones ideológicas del libre comercio y del desmantelamiento de las políticas regulatorias y estatales del proteccionismo; en síntesis, era el cenit del neoliberalismo que había comenzado en la década del ochenta. Este evento dio inicio a un intenso proceso de unificación de las fuerzas progresistas internacionales que dos años después se congregaron en Porto Alegre, dando fecha de nacimiento así al movimiento antiglobalización más importante de la historia, con la constitución del Foro Social Mundial, que tuvo una serie de encuentros internacionales en distintos puntos del globo. En aquel primero, realizado en Porto Alegre, se congregaron más de 12 000 delegados. El segundo, realizado también en aquella ciudad brasileña, tuvo una convocatoria aún mayor, con representaciones de más de 123 países y una asistencia multitudinaria que llegó a 60 000 personas. Los siguientes encuentros se realizaron en Porto Alegre (2003), Bombay (2004), Porto Alegre (2005), Venezuela (2006), Nairobi (2007), Belém (2009) y Porto Alegre (2010).⁸⁰

Durante toda la primera década del siglo *xxi*, el Foro Social Mundial fue una referencia ineludible dentro del proceso de recuperación de iniciativas y presencia política de los movimientos sociales: el ambientalismo, el feminismo, los sin tierra, los movimientos urbanos de carácter anarquistas y las iglesias comprometidas con las causas populares sumaron una visibilidad que dio a todo el proceso una presencia inédita. A esto se sumaron las redes sociales, las nuevas formas de activismo digital, pero también la referencialidad de reconocidos intelectuales y militantes políticos, de una nueva izquierda, representada por figuras como Noam Chomsky, Ignacio Ramonet, Naomi Klein; este escenario fue el punto de articulación de una resistencia al

⁸⁰ “Foro Social Mundial” (2020, 9 de junio). En *Wikipedia*. Recuperado de https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Foro_Social_Mundial&oldid=126787373.

proceso globalizador que revitalizó a las izquierdas del mundo, dándoles a esas corrientes unos sujetos plurales que añoraban desde el declive de la clase obrera como actor excluyente de la protesta social. Por supuesto que el sentido de estos movimientos, analizados en las perspectivas del largo plazo, se corresponde con un proceso de reinvigoración que vino a potenciar el pensamiento crítico, que hasta los años noventa no encontraba cómo recuperar la capacidad de interpelar a la sociedad. Como señala Perry Anderson en *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1979), el pensamiento de izquierda o crítico, hegemónico en la posguerra, produjo, paradójicamente, una ruptura con el sujeto fundamental de aquella revolución fracasada: la clase obrera. Como sabemos gran parte de las perspectivas marxistas y críticas que se desarrollaron fuertemente luego del fracaso de la República de Weimar, como de la Segunda Guerra Mundial, y que se extendieron a lo largo de toda la década del setenta, se dedicaron más bien a una reflexión teórico-cultural por fuera de las estructuras partidarias o los movimientos políticos. El paradigma más conocido de este proceso fue la famosa Escuela de Frankfurt. En Adorno, Benjamin o el propio Horkheimer, la lucha política inmediata nunca estuvo más lejos de sus consideraciones teóricas; incluso la efervescencia del Mayo Francés encontró a los filósofos alemanes en la vereda de enfrente (a excepción de Marcuse). Sin embargo, a partir de finales del siglo xx, como sugiere Razmig Keucheyan en *Hemisferio izquierda* (2010), la mayor parte del pensamiento crítico comienza a retomar su vigor desde los márgenes del "sistema-mundo", en una nueva lectura de los sujetos políticos; un enfoque más vinculado a demandas universales, como el cambio climático, la lucha de las mujeres contra la violencia machista y patriarcal, la diversidad sexual, la nueva economía de la información. Allí aparecen, los poscolonialistas: Todorov, Said, Bhabha; los operaístas: Negri, Virno; los mediáticos: Hall, Williams; los ecologistas: Klein, Chomsky; los de la nueva economía: Rifkin, Piketty; los filósofos: Zizek, Laclau, Badiou; las feministas, Butler, Haraway; y las poshumanistas, Braidotti, Berardi.

Lejos habían quedado los debates sobre el avance de la virtualidad, de los espacios digitales como irrealidades solipsistas o narcóti-

cas. Lo virtual también era real y la nueva economía digital estaba fallando en su promesa distributiva. Como años más tarde demostraría Thomas Piketty en su trabajo *El capital en el siglo XXI* (2018), el último tercio del siglo XX había provocado una fortísima redistribución de la riqueza, otra vez, en manos del capital, llegando incluso a los mismos niveles de desigualdad de finales del siglo XIX. Inaugurábamos así un nuevo siglo, más conectados, pero más pobres. Y la promesa de las redes la desmentían los algoritmos.

Capítulo 5

Digitalizados: el debate económico

A veces las metáforas por las que optamos resultan ser mejores que las definiciones o conceptos ampliamente desarrollados. En una primera interpretación podemos decir que el sistema implosiona, que hay fallas internas que no logran resistir más: cambio climático, exacerbación de conflictos, expulsión de comunidades enteras a lo ancho del orbe, crisis de las monedas, precarización, corrupción y la larga lista de etcéteras que saltan a la vista sin ayuda de ningún microscopio. Es un fallo en la operación E/S, entrada/salida del sistema. Lo más relevante es que el propio sistema es ciego y sordo a estos fallos y son justamente los “dispositivos periféricos” los que alertan que hay cuestiones que deben ser atendidas.

Rossana Reguillo (2017). *Paisajes insurrectos*.

El manantial del liberalismo

En 2007 Steve Jobs presentaba la tercera revolución de Apple⁸¹, con la promoción del Iphone. Una revolución técnica, que implicó,

⁸¹ La idea de las revoluciones técnicas en el mundo informático es recurrente y difícilmente pueda hacerse una genealogía precisa sin que algo quede afuera o se malinterprete. En el caso de Apple, la empresa fundada por Steve Jobs, Steve Wosniak y Ronald Wayne, la primera revolución sin dudas remite a la creación de Apple II, la primera computadora personal diseñada para el público en general y no para los expertos, y la segunda el lanzamiento en 1984 de la Macintosh.

como él mismo dijo en aquella oportunidad, la posibilidad de hacer de ese mínimo instrumento, el punto de articulación de una nueva cultura. Un teléfono, una pantalla táctil y un dispositivo de conexión móvil a internet. Todo en un mismo aparato. Era evidente que Jobs sabía lo que se venía. Una forma de conectar a cada ser humano a escala global en unas sociedades donde las personas comenzaban a pasar la mayor parte de su tiempo en movimiento, fuera de su hogar, circulando, desterritorializados⁸².

Hacia el final del milenio, el sociólogo español Manuel Castells (1995), uno de los primeros que venía trabajando desde sus inicios en el campo de la sociología urbana, la denominó *la sociedad-red*; Henry Jenkins (2008), uno de los más brillantes estudiosos de las culturas populares mediatizadas, pionero en captar el espíritu del tiempo en las cuevas de los fans y los blogueros, la llamó *la cultura de la convergencia*; José Van Dijk (2011) en un estudio de las nuevas aplicaciones la llamó *la cultura de la conectividad*. De inmediato en el mundo se expandiría, como por una fiebre, una red de hilos invisibles, uniendo a cada persona y cada cosa. El presagio del aleph borgiano, ese punto que conecta todos los puntos, era un hecho, ya no un cuento. Las cifras serían imparables: 3.000 millones de personas conectadas en 2010, 4.000 millones en 2015, 5.000 millones en 2020; el círculo mágico se cerraba. El magma digital es la nueva superficie sobre la que nos movemos, nuestra tierra. ¿De todos? ¿Universal?

En el famoso ensayo de Deleuze que mencionábamos en el capítulo anterior, el autor recuerda que Guattari imaginaba “una ciudad en la que cada uno podía salir de su apartamento, de su casa, de su barrio, gracias a su tarjeta electrónica (dividual) mediante la que se iban levantando barreras; pero podría haber días u horas en los que la tarjeta fuera rechazada”; así los habitantes de ese mundo futuro ficcional quedarían sujetos a aquella modulación, a ese código, que,

⁸² El concepto de desterritorialización como una categoría fundamental de la modernidad tiene una larga historia, desde las primeras referencias de Marx en el Manifiesto Comunista (“todo lo sólido se desvanece en el aire”), hasta el concepto de “desanclaje” en Giddens o de “no lugares” en Marc Augé. En suma, todos vemos desde hace tiempo (¿acaso la pandemia no es otra prueba de que si algo nos caracteriza es la circulación?) que vivimos en un mundo en perpetuo movimiento, sin lugares fijos.

de algún modo, controlaba sus movimientos, los lícitos o lo ilícitos. ¿Alguna similitud con la pandemia de Covid-19? ¿Una anticipación brillante a la tarjeta social china? Pero es cierto, desmoronados los tabiques, las fronteras, las paredes, que resguardaban los límites de las instituciones, sus fortalezas, la trama de la red, los intangibles hilos de la red (no tan invisibles si conocemos el mapa de cables coaxiales transoceánicos sobre los que se conecta la red a lo largo y ancho de todo el mundo) nos vuelven a entrelazar, ahora no tan indivisibles, sino como dividuos, diría Deleuze. El panóptico carcelario intramuros se volvió viral, infinito, rizomático, ubicuo, global y la política se transformaba en *bios*: “biopolítica”. Nació así la era de los flujos.

El primer texto que advirtió sobre los flujos fue del propio Deleuze con Guattari, *El Antiedipo*⁸³, pero el que puso en el eje de la economía aquella categoría fue Manuel Castells en *La era de la información*, sus tres extensos tomos sobre la sociedad-red:

Una revolución tecnológica, centrada en torno a las tecnologías de la información, empezó a reconfigurar la base material de la sociedad a un ritmo acelerado. Las economías de todo el mundo se han hecho interdependientes a escala global, introduciendo una nueva forma de relación entre economía, Estado y sociedad, en un sistema de geometría variable (Castells, 2005, p. 31).

Esta revolución, para Castells, se produce a partir de una mayor flexibilización en la gestión de las corporaciones empresarias, el declive de los sectores del trabajo manufacturero, la descentralización de la producción, la incorporación mayoritaria de las mujeres al mundo laboral, la caída del muro de Berlín y la finalización de la experiencia soviética. En este proceso, Castells observó que la tensión mayor se producía entre una socialidad que marcaban *los flujos globales* de

83 Es inevitable reconocer que el texto de Guattari y Deleuze, *El Antiedipo* fue una anticipación provocativa y deslumbrante al mundo tecnológico que se avecinaba. Pero también en toda su reflexión maquinal es posible leer una respuesta crítica de las perspectivas algo ingenuas sobre la técnica de Marshall McLuhan. La Introducción sobre las *máquinas deseantes* es un conjunto de metáforas que se ligan indefectiblemente a los aforismos macluhianos como el clásico *el medio es el mensaje* o *la novia mecánica*.

capitales, de mercancías, de imágenes, y un *yo amenazado*, vulnerado por estas lógicas desterritoriales: así, la respuesta de la subjetividad tardomoderna se refleja en unas identidades que buscan desesperadamente un suelo firme donde hacer pie; subjetividades que miran hacia el pasado, paradójicamente, que buscan recuperar costumbres de viejos tribalismos, creencias religiosas y/o étnicas, y los fundamentalismos que son la contracara de esa desterritorialización producida por el capitalismo en su cuarta etapa o revolución técnica. No resultaría paradójico entonces que esa revolución técnica tuviera en suelo norteamericano a sus impulsores más destacados, en especial, un grupo de *entrepreneurs*, cuya característica más destacada es un acendrado individualismo.

¿Qué tienen en común Jimbo Wales (creador de Wikipedia), Elon Musk (CEO de Tesla), Steve Jobs (fundador de Apple), Peter Thiel (creador de PlayPay), además de sus audaces empresas tecnológicas? Todos profesaron un gran reconocimiento por una filósofa y novelista norteamericana, emigrada rusa, que escribió dos ficciones muy reconocidas, *El Manantial* y *La rebelión de Atlas*. Me refiero a Ayn Rand, creadora de la corriente filosófica denominada *objetivismo*, una suerte de liberalismo extremo, vástago del viejo empirismo positivista, muy en boga en la actualidad, que en el campo de la política se vincula con la derecha libertaria del Partido Republicano en Estados Unidos y otros grupos similares fuera de Norteamérica asociados a este ideario fuertemente ligado al neoliberalismo económico, que algunos relacionan también con el minarquismo, con reconocidos líderes internacionales como adeptos⁸⁴.

¿Cómo se define el objetivismo? En líneas generales podemos calificarlo como una versión extrema del racionalismo decimonónico, que plantea una relación estrecha entre el conocimiento y el orden de las cosas en el que prima el "egoísmo racional". Rand fue pionera en una versión extrema de liberalismo, de crítica del Estado de bienestar, y toda su obra, en especial la ficcional, refleja la lucha entre el

84 Donald Trump confesó que de los únicos tres libros de ficción que le habían impresionado en su vida, uno fue *El Manantial* de Ayn Rand. También el presidente de la reserva federal norteamericana Alan Greenspan ha sido un ávido lector de su obra.

individuo y la sociedad, en la que el primero es el que impulsa las transformaciones y la producción de riquezas, y la otra, la sociedad, una pesada carga para la evolución. En esa línea caen todos los tipos de organización colectiva. La obra de Rand es hoy la abanderada prominente de este nuevo liberalismo evolucionista que ha marcado fuertemente parte de la cultura norteamericana⁸⁵.

Para Cédric Durand (2021) el ideario randiano se vincula estrechamente con lo que denominó como el *consenso de Silicon Valley*, que en la primera década del siglo XXI se convirtió en el ideario de las Cumbres Mundiales de 2003 y 2005 (Mastrini, 2005). Por supuesto no eran los primeros que lo anunciaban. Ya Nicholas Negroponte había referido a esta transformación individualista en *Ser Digital* (Sanguinetti, 2008; Bolaño 2011). Como lo resumimos en *El fin de los medios*, las tecnologías de información y comunicación, se asociaron de modo inmediato con la “democratización de las sociedades”, con la “eficiencia en el mundo del trabajo y la producción”, con la “transparencia de las formas políticas”, con la “horizontalización de los procesos organizacionales y sociales” y con la posibilidad que abrían para “igualar al mundo en términos de consumo y acceso a los bienes y servicios”. Para este nuevo ideario, que actualiza al mundo tecnológico las ideas vertebrales del Consenso de Washington, las tecnologías de información y comunicación eran la puerta de acceso al desarrollo en un momento particular de la reconversión del capitalismo: la cuarta revolución industrial de la era tecnológica.

¿De qué hablamos cuando hablamos de revolución tecnológica?

En esta pregunta aparentemente simple se esconden dos dimensiones clave para pensar la actualidad de la técnica en la era digital. Por un lado, qué queremos decir con el término “revolución” y, por

⁸⁵ Es interesante observar cómo en las últimas dos décadas ha habido un esfuerzo importante por exportar y difundir la “visión” de Ayn Rand fuera de Estados Unidos. Para profundizar en esta cuestión se sugiere leer la tesis de doctorado de Lucas Moratal Roméu, *La filosofía política de Ayn Rand*, Universidad Complutense de Madrid, 2021 (<https://eprints.ucm.es>).

el otro, a qué nos referimos cuando hablamos de “tecnologías de la información y las comunicaciones”. A los efectos de clarificar estos dos aspectos seguiremos el trabajo de Manuel Castells, *La era de la información*. Avancemos sobre la segunda. Allí el autor menciona (en base a los trabajos de los grandes historiadores de la tecnología, desde Daniel Bell, Williams Derry, Melvin Kranzberg) que lo que se entiende por tecnología es “el uso del conocimiento científico para especificar modos de hacer cosas de una manera reproducible” (Castells, 1995, p. 60). A partir de esta primera definición se señala que con la denominación “tecnologías de la información” nos estamos refiriendo al “conjunto convergente de tecnologías de la microelectrónica, la informática (máquinas y software), las telecomunicaciones/televisión/radio, y la optoelectrónica” (Castells, 1995, p. 61), a lo que se suma la ingeniería genética y la robótica, como todos los procesos de automatización en expansión que sería imposible particularizar sin que esa misma especificación se vuelva obsoleta casi de inmediato. Es tan rápida la evolución de estos cambios que la misma definición de tecnología la hace imposible de circunscribir a determinadas máquinas o aplicaciones. Lo central, como refiere Castells, citando a Nicholas Negroponte, es que el avance tecnológico de las comunicaciones implica la inclusión total de la vida en un mundo digital (Negroponte, 1995). En segundo lugar, como observamos al principio, la cuestión *revolucionaria* en la que están implicadas las nuevas tecnologías de información y comunicación demanda también una aclaración. Según Castells, en los últimos veinte años del siglo XX, la sociedad global asiste a una revolución tecnológica equivalente a la que se produjo con la segunda revolución industrial de 1850. Si bien la primera revolución industrial no contó necesariamente con la influencia determinante del conocimiento científico, la segunda sí fue una revolución técnica del conocimiento, en especial, por el desarrollo de nuevas máquinas⁸⁶. Siguiendo el trabajo clásico de

86 La perspectiva que a mediados de los años cincuenta desarrolló Gilbert Simondon sobre la evolución de los objetos técnicos es significativamente diferente, ya que en principio parte de ciertas consideraciones específicas del objeto maquínico. Para Simondon, en el desarrollo técnico aparecen tres estadios: el elemento técnico, el indi-

Kranzberg y Purcell, Castells rescata que esta revolución tecnológica, como las otras, se destaca por su capacidad de “penetración en todos los dominios de la actividad humana no como fuente exógena de impacto, sino como el paño con el que está tejida esa actividad” (Castells, 1995, p. 61). Y el núcleo duro de esa transformación se vincula directamente con la capacidad de las nuevas máquinas de procesar información produciendo una transformación exponencial de la misma. Así la diferencia fundamental de la actual revolución tecnológica no es exclusivamente “el carácter central del conocimiento y la información, sino la aplicación de ese conocimiento e información a aparatos de generación de conocimiento y procesamiento de información/comunicación, en un circuito de retroalimentación acumulativo entre la innovación y sus usos” (Castells, 1995, p. 62). En este sentido, y por las características particulares del tipo de tecnología de la que hablamos, el proceso de expansión y transferencia tecnológico se volvió imparable, cumpliendo, de algún modo, en forma vertiginosa, las tres etapas de evolución que definió Nathan Rosenberg en *Inside the Black Box, technology and economics* (2004)⁸⁷: automatización de las tareas, experimentación de los usos y reconfiguración de las aplicaciones. De algún modo podríamos replicar estas dimensiones señaladas por Rosenberg en las etapas que van de la red 1.0 a la red 2.0, para llegar a la revolución final de la web semántica en línea con lo que definió, Tim O Reilly, como su rasgo particular: la “arquitectura de participación”. Este concepto alude a la idea de que en la actualidad las tecnologías pasan de la producción centralizada de contenidos a una descentralizada, cooperativa, interactiva. Pierre Levi (2004) definió ese concepto como *inteligencia colectiva*. La otra diferencia, aunque podríamos matizar esta referencia, sugerida por Castells⁸⁸ es

viduo técnico y el conjunto técnico, pero no es una evolución lineal ni dialéctica. Así, Simondón llegará a observar que la automatización no es en realidad la demostración más avanzada de lo técnico, sino por el contrario, su grado de apertura, de flexibilidad hacia el entorno, es la que marca su evolución, inaugurando así esa mirada que pone sobre la técnica una luz nueva.

87 Rosenberg, N. (2004), *Inside the Black Box, technology and economics*, Cambridge Press, Cambridge, United Kingdom.

88 Me refiero a que, si bien es cierto que el desarrollo tecnológico de las revoluciones industriales se experimentó más localizadamente en Gran Bretaña y parte de Europa,

que las otras revoluciones tuvieron de algún modo acotada su área de influencia, fueron determinadas regiones del mundo las que se vieron afectadas y se transformaron al calor de estas innovaciones tecnológica. La revolución tecnológica de la información y las comunicaciones, en contraste con aquellas, es global y transversal, es decir, cubre con su manto la totalidad del mundo y además impacta sobre todos los estratos sociales, etarios y culturales. Pero, además, como señaló Octavio Ianni en su famoso ensayo sobre *la globalización*, define un nuevo imaginario que se ha poblado de metáforas: desde la clásica “aldea global” hasta la “sociedad de la información”, pasando por muchas otras que aluden a un tiempo histórico de carácter nuevo. En ese sentido, el imaginario de la globalización también tuvo su carácter ideológico, cuyo diseño, se prefiguró desde el Consenso de Washington, pero que las cumbres mundiales funcionaron como multiplicadoras. Ulrich Beck (1998) lo definió bien con los términos de *globalidad*, *globalización* y *globalismo*, para marcar el carácter material con el primero de los términos, el carácter económico con el segundo y el carácter ideológico con el tercero. Ahora bien, ya todos sabemos que el proceso fue imbatible, que desde el ascenso fulgurante de las mega estrellas de la reconversión capitalistas, representadas por Ronald Reagan y Margaret Thatcher, en Estados Unidos y el Reino Unido, respectivamente, el modelo se exportó hacia las periferias; que allí, conversos impensables, como el peronismo menemista o la liberalización del Partido Revolucionario Institucional, con Salinas de Gortari en México, fueron aliados estratégicos, promotores de las privatizaciones y las desregulaciones que el mercado solicitaba.

Sin embargo, hay una pregunta todavía pendiente: ¿por qué, la

esta idea puede sugerir equivocadamente que el resto del mundo no sufrió finalmente sus consecuencias. Si seguimos las reflexiones de Heidegger sobre la técnica en su diferenciación entre una técnica antigua y una moderna, no escapa a su análisis la idea que no basta con no tener una implicancia directa con algún instrumento tecnológico para ser incluido dentro del sistema técnico. La disposición, como señaló el gran filósofo alemán, compete tanto al obrero industrial que trabaja en una fábrica como al leñador del bosque que cree vivir libre y tranquilo fuera de la vida urbana. Todos estamos dispuestos, todos somos parte del engranaje. Para Yuk Hui (*Fragmentar el futuro*, 2021) la modernización técnica implicó un proceso de sincronización que ligó las diferentes temporalidades sociales unificando la experiencia del mundo.

mayor concentración de innovaciones tecnológicas del último cuarto del siglo XX, palancas imprescindibles de la mutación económico-productiva, se dieron en Estados Unidos? ¿Por qué la pequeña región conocida como Silicon Valley⁸⁹ en la costa de California se volvió la meca de los desarrolladores, de las primeras *startups*, de la naciente economía del conocimiento?

La respuesta, como señalamos, alude inevitablemente a las causas del desarrollo y las condiciones que producen los saltos tecnológicos. Para Castells, las causas son múltiples. Por cierto, hay un piso vinculado al agotamiento del modelo productivo de “los gloriosos treinta”. Por otro, puede haber influido la necesidad del aparato político económico norteamericano en su competencia con la Unión Soviética. Sin embargo, para Castells, hay un condimento inestimable en la articulación de una serie de factores concurrentes en un espacio limitado en un momento específico: la bahía de California. Fue allí donde, desde mediados de los años cincuenta, en esta región al sur de San Francisco, se vienen asentando gran parte de las nacientes empresas de la electrónica (Hewlett-Packard, por ejemplo); donde también comienzan a circular los cuantiosos fondos del Departamento de la Defensa, y donde podemos encontrar un afianzado ambiente universitario, con la prestigiosa Universidad de Stanford, vértice de atracción para los nuevos emprendedores del mundo digital. Estos factores crearon, según Castells, un ambiente propicio a la innova-

89 Ya hay una innumerable cantidad de libros que hacen la historia del Valle del Silicio, lugar mítico del emprendedorismo *high-tech*, pero a los efectos de sugerir bibliografía recomendamos, *La fiebre de Silicon Valley* de Everet M. Roberts (que no es otro que el reconocido sociólogo de las comunicaciones creador del modelo de difusión de innovaciones de mediados de la década del sesenta) y Judith Larsen. Esta investigación tiene dos méritos. El minucioso relevamiento del proceso de nacimiento de esa joven industria y el hacerlo casi a la par que se producía; publicado en un temprano 1986, la investigación de Rogers y Larsen tiene la particularidad de mostrarnos el proceso en carne viva, con observaciones de estilo antropológico, como la que revela la importancia de los garajes en la cultura de los emprendedores, además de destacar el clima de época de los años ochenta, donde, Steve Jobs y Steve “Woz” Wozniak, entre otros, emprendieron esta proeza tecnológica. Una anécdota interesante es la que refiere al nombre de la compañía Apple, en la que tanto se teorizó sobre la manzana del conocimiento (referencia bíblica inevitable), cuando en realidad, según Rogers, esto se debió a que a la vuelta de un viaje a la india luego de contraer disentería Steve Jobs se volvió vegetariano y fanático de las manzanas.

ción, al desarrollo de investigación aplicada, a iniciativas de riesgo como lo eran en aquellos años augurales las empresas de telecomunicaciones (Rogers y Larsen, 1986). De algún modo la perspectiva del sociólogo español podría definirse como weberiana, ya que habría unas afinidades espirituales entre la cultura emprendedora del oeste de California y la cuarta revolución industrial.

Esta visión es la que rechazará de plano Leo Panitch y Sam Gindin en *La construcción del capitalismo global* (2011), donde el centro del problema está en definir qué lugar ocupó el Estado, y en particular el Estado norteamericano en esta transformación tecnológica. Por el contrario, para estos investigadores canadienses, la explicación del desarrollo de lo que llaman “la construcción del capitalismo global” está en el rol que tomaron las políticas públicas en la definición del andamiaje político jurídico que necesitaban las empresas transnacionales para “imponer regulaciones, consagrar derechos de propiedad, estabilizar monedas, reproducir relaciones de clase y contener crisis” (Panitch y Gindin, 2015, p. 13). Contra la hipótesis, en principio sostenida también por Toni Negri y Michel Hardt, en su libro del año 2000, *Imperio*, en el que la globalización es una metamorfosis que subordina el rol de los Estados nacionales, poniendo el eje en el sector empresarial de la nueva economía informacional, Panitch y Gindin advierten que esa misma economía, ahora en escala global, no hubiera sido posible sin la conducción determinante del Estado norteamericano, su liderazgo luego de la segunda guerra mundial y su capacidad técnica, que lejos de desaparecer se fortalece con la reconversión tecnológica. Como muy claramente explican los autores la relación entre Estados y economía capitalista ha sido históricamente estrecha, sin que eso implique desconocer la autonomía relativa, ya que muchas veces han sido los funcionarios públicos y gobernantes, los que por su misma ubicación (fuera de las empresas) han sabido ver muchas veces mejor, y separar, el bosque de los árboles. Por supuesto que, dentro de ese régimen capitalista, preservando en sus decisiones el fin último de la acumulación de capital. En este sentido, la idea de que la expansión (que luego recibirá la denominación de globalización) de la economía capitalista obedece a la extensión de

los mercados, como si estos surgieran por arte de magia, es una visión cuanto menos ingenua. Como bien observan Panitch y Gindin:

Lo que comúnmente se llegó a conocer en la década de 1990 como la globalización, aparentemente llegó a todo el mundo a un punto donde los mercados estaban adquiriendo vida propia. Pero, lejos de que la globalización de la producción y las finanzas desvincularan a los mercados de la sociedad, lo que hizo posible la mayor proliferación y expansión espacial de los mercados fue la manera en que las “leyes del valor” capitalistas quedaron consagradas como “normas de derecho”. La globalización estuvo, de hecho, íntimamente conectada con cambios legislativos y administrativos dirigidos a profundizar y ampliar la competencia del mercado, incluyendo extensos acuerdos y una amplia colaboración entre los Estados con este fin (Panitch y Gindin, 2019, p. 90).

De este modo, Leo Panitch y Sam Gindin sostendrán un evidente debate con Toni Negri y Michel Hardt respecto al supuesto declive norteamericano. Si bien reconocen que la lógica de la globalización se asienta en esta etapa del capitalismo informacional en las economías y empresas transnacionales, su visión del rol de los Estados no es secundaria. Para ellos, como sostiene Razmig Keucheyan (2011), a diferencia de la vieja crítica al imperialismo de los primeros marxistas, no son las contradicciones del propio capitalismo las que llevan al imperialismo, sino la “voluntad de poderío de los Estados” (p. 83), otorgando así una primacía a lo político sobre lo económico. Por otro lado, para Panitch y Gindin, el nuevo imperialismo se define por una coordinación mayor entre los Estados capitalistas a partir de los organismos supranacionales (Banco Mundial, FMI, OCDE), por los cuales, estos países conducen la transformación productiva definiendo normas, regulaciones, políticas públicas, que “aconsejan” a los países periféricos como ya hemos visto en los casos muy reconocidos como la constitución del NAFTA.

Antes de finales del siglo XVIII, todos los imperios habían combinado el control económico, con el control militar y político. Le co-

rrespondió a Gran Bretaña, donde la diferenciación entre economía y el Estado estaba más avanzada, desarrollar una concepción del imperio basada tanto en la expansión e influencia económica – el imperialismo de libre comercio- como el control militar y político sobre los territorios de ultramar. Este prototipo de imperio informal desde luego no señaló el fin de la expansión territorial y del colonialismo. Bien entrado el siglo XX , la competencia capitalista internacional todavía iba acompañada del formal dominio imperial y de una tendencia hacia una peligrosa rivalidad interimperial (Panitch y Gindín, 2015, p. 21).

Así, las contradicciones entre la expansión de un capitalismo global y las economías nacionales tuvieron durante un largo periodo de tiempo las idas y vueltas lógicas de intereses contrapuestos, que, dentro del mismo sistema económico, podían volverse antagónicas. Es evidente que aquí estamos señalando el largo periodo de dominio de las políticas nacional populares de ciertos gobiernos de las periferias durante la posguerra (el peronismo en Argentina, el Estado Nuevo en Brasil, por ejemplo). Fue contra estas políticas que se alzó el neoliberalismo refundando el sistema, abriendo las fronteras y facilitando la exportación de capitales y la expansión de las empresas transnacionales. Como sugiere Panitch y Gindín, esto no hubiera sido posible sin el respaldo y la acción de los Estados, en particular, del Estado norteamericano.

El consejo de acelerar ante el abismo

“En el comienzo de la segunda década de siglo XXI, la civilización global se enfrenta a una especie nueva de cataclismo. Los apocalipsis que se avecinan ponen en ridículo las normas y estructuras de organizaciones políticas que se forjaron con el nacimiento de los Estados-nación, el acenso del capitalismo y un siglo XX de guerras sin precedentes”.

Así empieza el Manifiesto por una Política Aceleracionista redactado por Alex Williams y Nick Srnicek en 2013, dos profesores ingle-

ses de la Universidad de Londres y de la Universidad de Westminster, respectivamente, y nada parece más elocuente sobre el espíritu del tiempo, pensando la Pandemia del Covid-19 que acabamos de atravesar. El núcleo de la proclama radica en la idea de que, ante el avance definitivo del capitalismo posfordista neoliberal que está llevando a la humanidad a su extinción, no hay más opción, paradójicamente, que acelerar el proceso, rechazando las variantes socialdemócratas o populistas de las “viejas izquierdas” que han demostrado un fracaso rotundo para interpelar el proceso de transformación productivo-tecnológico de la revolución informacional. Asentados en las viejas respuestas de resistencia localistas y/o keynesianas (desde los movimientos como *Occupy Wall Street* hasta los proyectos políticos como el socialismo bolivariano), las izquierdas históricas no comprenden que la mutación técnica de la cuarta revolución industrial que ya había prefigurado Marx en el “Fragmento sobre las máquinas”, provoca, en la subsunción total al capital de la vida humana, un excedente laboral humano que es irreversible.

En este sentido, los aceleracionistas⁹⁰ plantean que, desde una perspectiva de izquierda progresista, ya no se puede volver atrás (no hay margen para los “olvidos del ser” heideggerianos, para la “deconstrucción ecologista del capitalismo”, ni para la “distancia escéptica”, ni mucho menos para las experiencias “popular-nacionalistas” del pasado tercermundista) y es inevitable acelerar para que, definitivamente, sea el propio capitalismo tecnológico de la cuarta revolución

90 Como ya sabemos en el “Fragmento sobre las máquinas” contenido en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse) 1857-1858, gira gran parte de la renovación filosófica del marxismo contemporáneo desde Toni Negri, los neooperaistas, David Harvey, y tantos otros, que, como señala Razmig Keucheyan, son el eje de los debates emancipatorios contemporáneos. El principio básico señalado por Marx refiere que el avance de la tecnología como fuerza de trabajo objetivada en la máquina quita al trabajador progresivamente del valor de su fuerza de trabajo. A medida que avance la ciencia y la tecnología, que es su consecuencia, el trabajo es menos imprescindible, lo que refuerza la dependencia del sujeto de la industria y la producción. Sin embargo, esta mecanización del trabajo que conlleva un proceso de informatización, de textualización, de la producción, como señalará Zuboff, pone en el centro de la economía al conocimiento. Y al ser el conocimiento un bien infinito, social, el proceso de transformación productiva se abre a la posibilidad de una emancipación.

el que dé el salto cualitativo. Acelerar en la concepción de estos autores significa no renegar de la desterritorialización, la tecnificación, la alienación, y la abstracción de la modernidad, sino, por el contrario, potenciar sus contradicciones entre unas fuerzas productivas que incrementan su poderío y unas relaciones de producción que las retardan. Para Srnicek y Williams,

la izquierda tiene que desarrollar una hegemonía tecno-social tanto en el ámbito de las ideas como en el ámbito de las plataformas materiales, que son la infraestructura de la sociedad globalizada. Las plataformas establecen los parámetros básicos de lo que es posible tanto en lo que es conductual como ideológico, plasmando con ello la trascendencia material de la sociedad. Son las que hacen posible determinado grupo de acciones, relaciones y poderes. Las plataformas globales actuales presentan una desviación tendenciosa hacia las relaciones sociales capitalistas, pero no es algo que sea inevitable ni reversible. Estas plataformas materiales de producción, finanzas, logística y consumo pueden ser y serán reprogramadas y reformateadas hacia parámetros postcapitalistas (Avanesian y Reis, 2017, p. 43).

En ese salto hacia adelante, una dimensión que se vuelve central es el trabajo. Para los aceleracionistas, un mundo post-trabajo es ineludible, pero que para que este “mundo de ocio” pueda ser pensado por el progresismo el trabajo debe perder su aura mítico-religiosa. Para Srnicek, el trabajo ya no es una condición necesaria asociada a la felicidad de la persona; reinterpretado como una relación de opresión, esta dimensión de la vida humana fue una invención del propio capitalismo en su etapa revolucionaria al momento de su salida de la Edad Media, cuando necesitó la mano de obra campesina (recorremos la vieja tesis weberiana en el *Espíritu del capitalismo y la ética protestante*). Sin embargo, el proceso productivo contemporáneo no demanda hoy tanta fuerza de trabajo. Como ya pudimos confirmarlo luego de la Pandemia, y las políticas de cuidado, el mundo siguió funcionando a pesar de la reclusión de gran parte de la sociedad. Aumentó significativamente el trabajo domiciliario y lo que Negri llama

el trabajo cognitivo adquirió carta de ciudadanía. Cualquier informe del mundo laboral ya confirma que en los próximos diez años el 40% de los trabajos que actualmente realizan millones de personas serán sustituidas por máquinas o dispositivos complejos articulados por la inteligencia artificial y la automatización. El capitalismo ya presenta en la práctica lo que Marx señaló utópicamente en el siglo XIX. Como dice Williams:

Uno de los problemas principales del modelo capitalista es lo que se conoce como población excluida, que son las personas que quedan afuera del mercado laboral y se ven obligadas a realizar trabajos menos atractivos para poder obtener un salario que les permita vivir. Lo que pretendemos es eliminar la concepción de trabajo como un medio necesario para la supervivencia y delegar en la tecnología para sustituir la fuerza de trabajo⁹¹.

Así, los aceleracionistas radicalizan el planteo, fomentando una renta básica universal, desplazando definitivamente la idea de lo que podríamos llamar un “negacionismo tecnológico”, para tomar distancia también con las visiones críticas que apuntaban a la alienación humana por parte de las tecnologías. Por el contrario, estos autores reivindicaban de un modo extremo las perspectivas schumpeteriana de la destrucción creativa de la modernidad, para enfocar sus propuestas en una radicalización en la que interpretan que hoy son las propias relaciones sociales de producción del capitalismo industrial las que están demorando el pleno despliegue de las fuerzas productivas tecnológicas. En esta lectura, los aceleracionistas se enfrenan a los marxistas culturales, a los foucaulteanos posestructuralistas, y también a los movimientos sociales contestatarios como *Occupy Wall Street* o los antiglobalizadores. Para ellos, las lecciones que dejan las resistencias al liberalismo de los últimos 30 años es su inevitable fracaso. Su “localismo”, su “democratismo” socio-afectivo, la dificul-

91 “Las elites están cada vez más convencidas de la crisis del capitalismo”, Gloria de las Heras, 25 de agosto 2017, entrevista publicada en el diario.es a Alex Williams y a Nick Srnicek.

tad para comprender los procesos tecnológicos de renovación y su ideario “neoprimitivo” y “comunal” son las causas de ese fracaso. Por el contrario, los aceleracionistas propugnan liberar al capitalismo informacional de las propias trabas, dado que:

El capitalismo ha empezado a reprimir las fuerzas productivas de las tecnologías, o, por lo menos, a dirigirlas hacia fines absurdamente limitados. Las guerras de patentes y la monopolización de las ideas son fenómenos contemporáneos que ponen de relieve tanto la necesidad del capital de ir más allá de la competencia como su aproximación cada vez más retrógrada a la tecnología (Avanessian y Reis, 2017, p. 40).

Ahora bien, como se preguntan Armen Avanessian y Mauro Reis, ¿quién acelera qué? ¿El Estado? ¿El mercado? ¿La ciencia? ¿Las tecnologías? Por otro lado, ¿debemos asumir llanamente que las resistencias al proceso neoliberalizador están condenadas al fracaso, son reacciones neoprimitivas y localistas como señalan estos nuevos modernistas? Si seguimos la tesis central de Panitch y Gindin en su relectura materialista histórica de diferenciación entre Estado y economía, la conclusión no sería tan evidente. ¿Acaso es irreversible la destrucción del capitalismo por su propio desarrollo? ¿Y si esto no es tan concluyente, como sugería Benjamin? ¿Estamos realmente frente al inevitable destino de la singularidad tecnológica⁹²? ¿O, como se preguntan también Avanessian y Reis, habrá alguna forma de que fuerzas colectivas tomen el destino de la transformación en sus manos y la dirijan hacia fines comunes y compartidos? Vuelve a ser central la definición clásica del sujeto y de la agencia de aceleración, pero también de las estructuras, porque si seguimos a los investigadores

92 El concepto de singularidad tecnológica comienza a ser materia habitual en los debates tecnocientíficos habida cuenta de que algunos autores plantean que ante el progresivo avance de la Inteligencia Artificial las máquinas podrán desarrollar una capacidad de automejorarse recursivamente, en el estilo de las premoniciones apocalípticas de *Terminator*. El filósofo Nick Land promotor de un aceleracionismo de derecha participa de esta perspectiva, cuestión que será analizada en el siguiente capítulo a partir del debate epistémico con autrres como Yuk Hui que postulan la necesidad de pensar una tecnodiversidad.

canadienses la respuesta es obvia. ¿O acaso no habrá una voluntad política destinada a resurgir implementando algún que otro viejo artilugio de supervivencia, de dominación, de conservación?

Los economistas canadienses, referentes indiscutibles de una nueva izquierda globalizada, no se especializaron en analizar las resistencias. Quien sí investigó en profundidad las experiencias de la resistencia global fue la antropóloga y comunicadora mexicana Rossana Reguillo⁹³. El registro de esa investigación es *Paisajes Insurrectos* (2017), donde se busca analizar estas protestas ciudadanas conectándolas con el espíritu red de la cultura contemporánea. Para ella, lejos de la “política folk” como la definen los aceleracionistas, #Occupy-WallStreet, #YoSoy132, #15M, #NuitDebout, comparten el espíritu hacker, definido por Reguillo, como esa acción que interviene en el mundo digital para redirigir sus planes hacia otro lugar, subvertir el proceso, producir una ruptura temporal, detener el flujo y ponerlo en suspenso, expresar una disidencia o una crisis, muy en el estilo de las *mob* o las performance de las *ready made*; para estos movimientos no hay intenciones de cambiar el orden en esa acción, sino avisar, como dice ella, dejar un mensaje: “Basta ya, nuestros sueños no caben en tus urnas”. A diferencia del planteo *aceleracionista*, Reguillo nos propone interrumpir el proceso, #Reset, dice, como metáfora de la idea de parar todo, volver a empezar. ¿Por dónde? ¿desde qué otro punto de clivaje?, se pregunta esta gran antropóloga y comunicadora, que luego de recorrer mundialmente las protestas ciberjuveniles, comprende que estamos al borde del abismo dentro de un sistema que empieza a funcionar desde su propia sinergia. Ahora bien, ¿no será necesario pensar qué parte de nosotros mueve al sistema?

¿La rentabilidad privatizada del ocio?

Shoshana Zuboff estudió con Skinner, el padre del conductismo. Y luego realizó un largo trabajo sobre las transformaciones en el mundo laboral que se publicó bajo el título *En la edad de las máquinas*

⁹³ Quien hizo también una revisión exhaustiva de los movimientos sociales de protesta en la primera época de la red fue Manuel Castells en el texto *Redes de indignación y esperanza*, Alianza editorial, Madrid, 2012.

inteligentes, el futuro del trabajo y el poder en 1988. Se formó como socióloga y psicóloga social, y su cátedra, Charles Edward Wilson en Administración de negocios de la Universidad de Harvard, lleva ese nombre en homenaje al CEO de la compañía General Electric; desde que escribió su tesis de doctorado, *Ego at work*, en los años 80, está vinculada al mundo del trabajo. Hoy es la más renombrada investigadora en hablar del “capitalismo de la vigilancia”, título de su último libro, nuevo axioma de esta tercera modernidad. Allí, esta autora norteamericana retoma la pregunta que había dejado planteada en su trabajo anterior: “¿Terminaremos todos trabajando para una máquina inteligente o la máquina funcionará con personas inteligentes a su alrededor?”.

A partir de esta pregunta, Shoshana Zuboff intenta rastrear el origen de esta mutación civilizatoria que dio paso a una nueva etapa del capitalismo, basada en la gestión, administración y producción de información sobre la vida humana, donde esta dimensión conductual, pasible de predictibilidad, según ella, se convierte en la materia prima de la producción económica. Para Zuboff el capitalismo de vigilancia se puede definir como el que:

...reclama unilateralmente para sí la experiencia humana, entendiéndola como una materia prima gratuita que puede traducirse en datos de comportamiento. Aunque alguno de esos datos se puede utilizar para mejorar productos o servicios, el resto es considerado como un excedente conductual privativo (propiedad) de las mismas empresas capitalistas de la vigilancia y se usa como insumo de procesos avanzados de producción conocidos como inteligencia de máquinas, con los que se fabrican productos predictivos que prevén lo que cualquiera de ustedes hará ahora, en breve y más adelante. Por último, estos productos predictivos son comprados y vendidos en un nuevo tipo de mercado de predicciones de comportamiento que yo llamo mercados de futuros conductuales (Zuboff, 2021, p.16).

La tesis es atractiva y demoledora. Para Zuboff el mundo digital y sus tecnologías han definido una nueva economía diferente del ca-

pitalismo de la primera modernidad (identificado para Zuboff con la revolución industrial del fordismo) y de la segunda modernidad (identificada con las transformaciones productivas del posindustrialismo de los años 60). Si entre la primera modernidad y la segunda modernidad, el “doble movimiento” descrito de Karl Polanyi⁹⁴ podía mediar entre los intereses comerciales y los sociales, generando mecanismos de regulación y compensación, los procesos de liberación del territorio digital impulsados, en una primera etapa, por la administración Carter y luego profundizados por la gestión Obama, dieron a estas empresas un poder enorme, carta libre para impulsar la apropiación de datos conductuales sin cortapisas. Este proceso culminó, para Zuboff, en la constitución de un “poder instrumentario” dirigido por el Gran Otro que, a partir de esta segunda década del siglo XXI, amenaza la democracia occidental tal como la conocemos.

Pero, ¿cómo llegó a constituirse este mundo vigilado? (Mattelart, 2008; Ramonet, 2015). Por supuesto, el desarrollo de la red de internet fue el primer paso. Pero no el único. La tarjeta social china, la proliferación de cámaras de control, las aplicaciones de identificación, fueron procesos concurrentes, tanto como los marcos jurídicos que potenciaron la capacidad de vigilar a las personas, como la llamada Patriot Act, que otorgó, como señala Ignacio Ramonet (2015, p. 27), certificado de nacimiento de la sociedad vigilada luego de los atentados a las Torres Gemelas. Esta norma autoriza a las fuerzas de seguridad estadounidenses a acceder a información de usuarios de redes sociales o plataformas de internet, vulnerando unos principios de privacidad de larga data en la tradición liberal. Sancionada en el año 2001, se modificó en 2015, aunque la mayor parte de sus condiciones de vigilancia siguen vigentes.

94 El concepto de doble movimiento fue acuñado por Karl Polanyi en su trabajo *La gran transformación*, en el cual se señala que la economía capitalista busca formar un gran mercado de bienes incorporando a esa lógica todas las cosas, incluso los que él denominó los bienes ficticios como la tierra, el trabajo y el dinero; para equilibrar este proceso predatorio las sociedades crearon mecanismos de compensación como las leyes laborales y aranceles que protegen el trabajo y en definitiva a las propias sociedades.

El concepto fundamental que Zuboff trae a su análisis del capitalismo de la tercera modernidad es el de “excedente conductual”, ese subproducto al principio desechable de las interacciones de los usuarios. Como bien recoge de la historia reciente de la red, a partir de la experiencia Google, fue en el “momento de excepción” de la crisis de las “punto.com”, cuando parecía que todo el “negocio” de la economía informacional se caía a pique, que se logró vencer la resistencia de los dueños de Google (Paige y Brin) para sostener la startup con la publicidad dirigida. Fue en ese momento que todos los instrumentos informáticos que se habían creado (desde los algoritmos de búsqueda a los cookies) se funcionalizaron en el camino de la rentabilidad. La red había dejado de ser el horizontal y desinteresado modo de comunicación contemporánea que promovía la cooperación y la interacción en beneficio de todos, para convertirse en la red más extraordinaria de captación de datos conductuales aprovechando la estela de “basura desechable” que generaban los usuarios con sus historiales de búsquedas, la ratio de cliqueo y las palabras clave, con las que se podían definir matemáticamente el “perfil del usuario”. El momento Eureka del proceso fue el programa ¿Quién quiere ser millonario? del año 2002, cuando cientos de miles usuarios de Google buscaron el nombre de soltera de la actriz Carol Brady⁹⁵.

En ese momento es probable que naciera este Gran Otro y el poder instrumental que, para Zuboff, no sólo se contenta con conocer nuestros datos, sino que ahora pretende “moldear” nuestras conductas. Porque el almacenamiento de infinita cantidad de datos

95 Las afinidades en el título de ese programa de televisión y el imaginario emprendedor de Silicon Valley es inevitable, pero no es para nada una paradoja que estos hechos se crucen de manera tan explícita, como un síntoma evidente, entre las búsquedas de los usuarios de la red y las consecuencias que extrajeron de esa circunstancia aquellos que en verdad se estaban haciendo millonarios del otro lado de las pantallas. En la red hay, como luego señalarán tantos, algo de la épica tiránica del Gran Hermano orwelliano como de la imaginación distópica de Skinner en su novela *Walden dos* que Zuboff tomará como referencia para sostener su argumento de la constitución del poder instrumental. La diferencia es que en el poder totalitario de Gran Hermano había la intención abierta de sojuzgar las conductas de las personas; en la novela de Skinner eso parece más encubierto detrás de una racionalidad individual. En la tesis desarrollada por Byung-Chul Han hay algo de esto. Los sujetos de la modernidad digital nos atamos solos a la sujeción creyendo que somos libres.

y su procesamiento pueden implicar directamente la capacidad predictiva de las conductas ahora sostenida en el análisis de la Big Data que permitiría, según Zubof, eliminar la incertidumbre que está en la base de la perspectiva psicológica del “conductismo radical” fundado por Skinner que define la lógica operatoria de las redes digitales. Como sabemos, para esta corriente de la psicología de la conducta, la libertad no existe. Las conductas de las personas y sus decisiones obedecen a un mecanismo instintivo de adaptación al medio, por el cual, el sujeto reacciona en función de una lógica de premios y castigos evaluados como consecuencias de sus acciones. Por tanto, la libertad (o eso que entendemos por libre albedrío) no es más que falta de información. En esta lógica, Zuboff entiende que los mecanismos que la economía digital permiten en la actualidad para el procesamiento infinito de información reducen al máximo las posibilidades de esa incertidumbre. Se configura así, para otros (los que detentan el poder instrumental), un dominio social inédito en la historia, en el que surgen los mecanismos (Foucault llamaría la *gubernamentalidad*, Heidegger *el engranaje*) de un control biopolítico que no hace distinciones entre regímenes liberales o totalitarios como lo prueban los casos de Cambridge Analítica en Estados Unidos o la tarjeta social china.

Para Zuboff, Google inventó el capitalismo de la vigilancia como la General Motors creó el capitalismo gerencial. Pero a diferencia de aquel, cuyo objetivo era la producción de mercancías de consumo masivo, el capitalismo de la vigilancia persigue la modelación de los individuos para el consumo de mercancías, en un proceso en el cual un poder totalitario (el poder instrumental para Zuboff no es otra cosa) induce las acciones de los individuos, ya no con el objetivo de controlar sus almas (sus conciencias) en el modelo del Gran Hermano orwelliano, sino en el modelo de unas tecnologías de las conductas en la perspectiva de Skinner, y su conductismo radical. En este sentido el capitalismo de la vigilancia definido por el Gran Otro a través del poder instrumental se desentiende de nuestras ideas y nuestras conductas (en tanto formas de expresión ideológica o pautas culturales o cosmovisiones) para enfocarse en nuestras elecciones,

en nuestros pareceres (me gusta/no me gusta) en cuanto sirvan a sus intereses de monetización y predictibilidad. En su espíritu macluhaniano los nuevos dispositivos tecnológicos son a-ideológicos, y suscriben de punta a punta el axioma del investigador canadiense: *el medio es el mensaje*.

La autora señala que la inmersión de las sociedades en este proceso se vio facilitado por la falta de antecedentes sobre un desarrollo de este tipo, lo que indujo reacciones de los individuos como del Estado ingenuas, poco críticas o pensadas para etapas anteriores del desarrollo capitalista⁹⁶. Por supuesto para Panitch y Gindin esto sería impensable. ¿Acaso el sistema pueda actuar libremente? ¿Fue en todo caso un momento de descuido del Estado norteamericano? Ahí, claramente vuelve a predominar el consabido determinismo tecnológico. Una tendencia recurrente a otorgar a estos “servomecanismos” vida propia, aunque Zuboff insista en que el capitalismo de vigilancia, si bien se caracteriza por el impacto de ciertas tecnologías, no se agota en ellas, ni son en sí las tecnologías las que lo determinan; en todo caso, las tecnologías son determinadas por un poder previo, anterior, que ella liga en particular con el desarrollo de las políticas económicas del “neoliberalismo”. Así, el capitalismo de la vigilancia es una “lógica en acción” y no una tecnología; en todo caso, es un discurso ideológico de los empresarios del capitalismo de la vigilancia el “hacernos creer que todo deviene de la tecnología”.

Sin embargo, toda la lógica del texto se circunscribe a estas tecnologías, lo que vuelve acaso más relativa la afirmación precedente. Porque Zuboff mira el proceso de desarrollo del mundo digital obturado luego de la crisis de las *puntocom* en el que el ideario de la participación social, del modelo de negocios, dirigido a formas alternativas y nuevas de producción y asociación, se pervierte por la publicidad. Las nuevas aplicaciones y dispositivos digitales (desde Face-

96 Es interesante ver aquí como su desconocimiento de leyes como las del derecho al olvido, normas sobre transparencia y rendición de cuentas de los algoritmos o pagos por los derechos del uso de informaciones producidas por otros medios, pone en evidencia la dificultad de la autora por asignarle un rol efectivo a los Estados en esta materia.

book hasta Google) cimientan su negocio en vender conductas, los así llamados “excedentes conductuales” capaces de ser predictivos, que, en articulación con las grandes bases de datos, el seguimiento de la estela de consumos, la biografía virtual de gustos y preferencias son mapeados por las grandes compañías.

Este cambio cualitativo se produce entre la crisis impulsada por el lanzamiento de Napster y la invención por parte de Apple de iTunes, cuando las redes *peer to peer* pusieron en jaque la industria musical, como tantas otras (Cambio, 2014). Así, el modelo de negocio que rearticula la industria musical a principios del siglo XXI, que combina la oferta y la demanda, en un modelo nuevo de consumo, abre definitivamente las puertas a la nueva economía. Como señala Patrick Wikström, Napster “es el ejemplo clásico de como una innovación puede trastocar toda una industria y hacer obsoleta sus capacidades”⁹⁷. Así una poderosa industria cultural que hasta los años 70 se jactaba de haber vendido más de 1.000 millones de discos y que controlaba todo lo que se podía escuchar en cuanto al consumo musical de pronto se vio amenazada por un joven programador, Shawn Fanning, que en menos de tres meses creó el programa de compartición de archivos musicales en red más revulsivo de ese fin de siglo. Por supuesto, estábamos a las puertas de la revolución de los accesos que teorizó Jeremy Rifkin (Rifkin, 2000). Era evidente que algo podía cambiar. Ahora bien, transformar el negocio de la música compartiendo los archivos musicales de cada computadora podía tener algún parentesco con una revolución. Y eso podía ser contagioso, se podían compartir otras cosas (películas, viviendas, transporte, etc.) y era peligroso.

La persecución a los modelos de negocio tipo “napster” fue clave para erradicar de cuajo aquel riesgo, el capitalismo no podía sucumbir a la inventiva de unos outsiders. Por lo que podemos pensar que el capitalismo de la vigilancia fue una reacción a las posibilidades que abría la tecnología en sus formas cooperativas y la salida que encon-

97 Wikstrom, P. (2014), “La industria musical en la era de distribución digital”, publicado en *C@mbio. 19 ensayos fundamentales sobre como internet está cambiando nuestras vidas*, consultado en www.bbvaopenmind.com

traron los nuevos empresarios del mundo *hitchtech* como los Estados nacionales para quebrar aquella tendencia. En ese caso, los aceleracionistas tienen razón. Como consecuencia de este proceso, el modelo de negocios del capitalismo de vigilancia se convirtió paradójicamente en un dispositivo de poder que pone en crisis, para Zuboff, las formas tradicionales de la convivencia y la democracia. Como había señalado Hannah Arendt en su clásica obra sobre *Los orígenes del capitalismo*, el conductismo con su tendencia a ver a las personas como actores irreflexivos que responden automáticamente a los entornos, la sociedad moderna con su automatización productiva inherente convertiría a los individuos en autómatas. El totalitarismo así no era solo un peligro ideológico sino también económico. Así la capacidad de predictibilidad que produce el análisis de los excedentes conductuales configura una forma nueva de dominio en el capitalismo de la tercera generación moderna. Suena extraño que con Zuboff los capitalistas de la vigilancia crearan el negocio de privatizar el ocio, cuando los aceleracionistas hablan de abolir el trabajo. No es una paradoja que los dos movimientos sean concurrentes. Por otro lado, como señala Rob Lucas, editor de *New Left Review*, en “Capitalismo de vigilancia”, publicado en *Nueva Sociedad*, el problema de Zuboff es haber visto la conducta como una cosa y tomar los datos conductuales como cosas plantea un problema.

En principio las conductas no son un bien escaso. En segundo lugar, la percepción de una conducta de una persona por otra no implica para la primera una desposesión. Tanto uno como el otro puede mantener su experiencia como propia, en todo caso uno como protagonista y el otro como testigo, aunque este segundo pueda elaborar con la suma de las conductas de las personas una interpretación que otorgue un sentido e incluso una predicción de conductas futuras, siguiendo el razonamiento de los conductistas tan queridos por Zuboff que afirmaban que el azar era en realidad falta de información. En tercer lugar, el déficit de la teoría del capitalismo de la vigilancia surge en relación a su mirada sobre el negocio fundamental de las aplicaciones. Como ya mencionamos en varias oportunidades, y sobre lo que hay sobrada bibliografía (la investigación de Sheera

Frenkel y Cecilia Kang, *Manipulados* (2021), es elocuente) gran parte de las ganancias de las aplicaciones está en la publicidad, es decir, un costo para otras empresas; así, suponer que todo el capitalismo contemporáneo se mueve alrededor de la publicidad es un exceso, lo que no quita por supuesto la gravitación que en muchos ordenes de la vida tiene el control de los datos de los usuarios y la capacidad de obtener de ellos gracias a las técnicas de big data información capital para determinados objetivos. Como veremos en el Capítulo 6, el uso de *fake news* en el caso Macedonia en el contexto de la elección presidencial de 2016 en Estados Unidos lo confirma (McIntyre, 2017; Levi, 2020).

Por otro lado, como señala también Rob Lucas, la apropiación de información por parte del Estado o empresas capitalistas, sobre los individuos no es nueva. En realidad, como lo demuestran innumerables estudios históricos, se podría afirmar que ese acopio informativo es consustancial al desarrollo del Estado moderno, como ya lo vio Max Weber y una larga lista de sociólogos posteriores. Ahora bien, la transformación profunda que el mundo digital comporta para el conjunto de la humanidad excede largamente la cuestión publicitaria. Por supuesto, nadie puede dejar de observar que las técnicas de manipulación informativa (tema que abordaremos con más detalle en el capítulo siguiente) están a la orden del día. Basta con abrir cualquier pantalla y ver las estrategias de *clickbait* o los propios “editores de audiencias” que muchos portales periodísticos han sumado a sus redacciones⁹⁸ para mejorar las formas de interacción con los lectores. Nadie es ingenuo (tampoco lo son los Estados, ni las organizaciones mediáticas ni las de la sociedad civil), el territorio digital es un espacio en disputa.

Claramente, como lo señaló Eliseo Verón en *La mediatización ayer y hoy*, la transformación cultural de lo digital comporta dos movi-

⁹⁸ Es muy interesante la nota de Natalí Shejtman publicada el 8 de septiembre de 2022 por el www.eldiarioar.com a Chris Morán editor de innovación de *The Guardian* titulada “Cuanto más medios se preguntan por el modelo de negocios, más interesante se vuelve la industria de noticias”. Allí se ve claramente cómo los nuevos medios intentan captar la atención de los lectores en su lucha con los algoritmos.

mientos: el primero en la relación con el conocimiento, con el protagonismo de los buscadores, y el otro, en relación con los otros, las redes sociales. Como puede observarse en el crecimiento de Google durante el primer año de pandemia (2021), la digitalización social avanzó a pasos acelerados, generando para la empresa Alphabet un incremento del 61 % en el segundo trimestre del año. Este incremento de la ganancia, producto de la publicidad vinculada directamente con los usos de distintas aplicaciones como Youtube, GoogleCloud, GoogleAds (el servicio de publicidad a partir de las palabras clave) o AdSense (un servicio de publicidad por afinidad de contenidos), le permite a empresas como es.estadista.com, dedicadas a relevar la información estadística sobre el mundo digital, pronosticar para el año próximo un crecimiento de la publicidad mundial online cercana al 60%⁹⁹. Eso es mucha información y mucho poder, sin duda. ¿Y acaso una nueva plusvalía?

Plusvalía digital o solidaridades colectivas

Cuando Mark Zuckerber anunció que su expectativa era conectar a todo el mundo¹⁰⁰, cualquier hubiera pensado que estábamos otra vez ante un mitómano. Nadie podía imaginar que el pequeño invento de hacer digital los famosos “libros de caras” de las universidades norteamericanas (respondiendo al desprendimiento que significa para los jóvenes romper con los lazos familiares, los amigos del barrio, en el pasaje de la juventud a la vida adulta) se volvería el monstruo que hoy ya conecta a más de un tercio de la humanidad. Sin embargo, una mirada más amplia no haría sino reconocer que estaba cumpliendo con uno de los mandatos intrínsecos al capitalismo, esto es, extender el mercado, en esa vocación de anular el espacio por el tiempo que describiera Marx en el siglo XIX.

Por supuesto que este complejo proceso histórico no puede explicarse con el reducido esquema conductual skinneriano (como si

99 Patricia Catania adslzone.net 22 de septiembre de 2021.

100 Este proyecto fue lanzado por Mark Zukerberg en 2013 a través de Facebook Connectivity.

fuéramos palomas que reciben incentivos y castigos) ni tampoco alcanza con algún tipo de lectura ideológica de medios desde las perspectivas de la semiótica o el análisis del discurso. Tal vez por estos “agujeros negros” que hoy ensanchan las nuevas redes y dispositivos digitales, fue cobrando cada vez más significación la perspectiva de la Economía Política de la Comunicación, una de las corrientes investigativas dentro del campo más fructíferas de la actualidad. Aunque esta perspectiva tenía un largo recorrido (Califano, 2021; Mosco, 2009; Mastrini y Bolaño, 2000) desde los tempranos trabajos de Schiller y Smythe en Estados Unidos, Murdock y Graham en el Reino Unido, y Mattelart, Argumedo, Muraro, en América Latina, lo cierto es que la interpretación crítica de la economía política de la comunicación cobró en la actualidad una nueva significación a la luz de estas transformaciones técnico/económicas de las que venimos hablando.

La deducción es relativamente simple: si el centro de la nueva etapa capitalista pasa por el vector informacional, es evidente que el campo de estudios de las comunicaciones tiene mucho que decir si gira su análisis a la dimensión económica. Así, la Economía Política de la Comunicación adquiere carta de ciudadanía en el campo con trabajos fundamentales y autores como Cesar Bolaño, Francisco Sierra, Martín Becerra, Ana Bizberge, Bernardette Califano, Guillermo Mastrini. En este proceso tampoco habría que dejar pasar por alto que los estudios desde la perspectiva económica de la comunicación también pueden ser interpretados como una reacción al dominio significativo que tuvieron en la región los estudios culturales durante la década del noventa. Resultaba de algún modo paradójico que en el contexto de un proceso de concentración mediática y articulación económica entre la comunicación de masas y el modelo neoliberal que se imponía, el campo se volviera hacia las cuestiones microsociales, a los estudios antropológicos y dejara de lado las cuestiones más políticas y económicas (Mastrini y Bolaño, 2002, pp. 11-12).

El primer movimiento fue la definición del objeto. En un contexto de creciente politización de los públicos, de fuertes demandas de democratización de los medios, de la incorporación significativa dentro de las agendas político partidarias, la cuestión comunicacional ad-

quirió otro estatus. Es probable que las consecuencias ya asentadas de los procesos privatizadores producidos en América Latina en la década anterior tuvieran una responsabilidad directa. Como mencionó Anibal Ford por aquella época en *La marca de la bestia* (1999), había una correspondencia notable entre el desguace del Estado, la concentración mediática producida por las privatizaciones y el aumento significativo de la pobreza y la desigualdad.

Así, en la primera década del siglo XXI (de Moraes, 2011; Sanguinetti, 2021) la región vio reverdecer la discusión de las políticas nacionales de comunicación¹⁰¹. Había que dejar de hablar de medios, de audiencias, de receptores, para construir un problema nuevo. Uno de los primeros en conceptualizar en América Latina esta nueva perspectiva fue Martín Becerra con *Sociedad de la Información: proyecto, convergencia, divergencia* (2002). Allí, el autor define que el concepto de info-comunicación plantea la “articulación entre economía y comunicación; entre economía y cultura” (Becerra, 2002, p. 19), reflejando así un “nuevo modo de desarrollo, el informacional” (p. 29), que emerge a partir de los años 70, luego de la crisis keynesiana, en la cual, la revolución informacional impone tres grandes modificaciones. Por un lado, la información se convierte en insumo y factor cardinal de la reestructuración de los procesos productivos. En segundo lugar, el costo de producción y procesamiento info-comunicacional se reduce significativamente. Y, en tercer lugar, aumentan “exponencialmente la capacidad de producir, almacenar y enviar volúmenes cada vez mayores de información” (p. 30).

Por supuesto que los trabajos de Becerra no surgieron de la nada. Armand Mattelart había elaborado en los años 90 un texto clave: *La invención de la comunicación* (1995), suerte de genealogía foucaultiana de los medios técnicos de información y comunicación como dispositivos de control. Desde otra perspectiva, todavía en gran me-

101 De la profusa bibliografía de este proceso se pueden destacar algunos textos claves. *La revolución de las comunicaciones* (2021), de Luciano Sanguinetti, *Medios en Guerra* (2017) de Guillermo Mastrini y Martín Becerra, *Siete Debates Nacionales en Políticas de comunicación* (2012), de Guillermo Mastrini y Ornela Carboni y *La cruzada de los medios en América Latina* (2011) de Denis de Moraes.

didada desconocido (aunque ahora adquiere una mayor visibilidad), el filósofo francés, Gilbert Simondón, desde las Teorías Matemáticas de la Información y la Teoría General de Sistemas, comenzó una reflexión sobre la técnica que luego ligaron autores que ya hemos nombrado como Deleuze y Guattari (Rodríguez, 2019). En ese caso, la mirada “simondiana” conlleva implícito un debate epistémico (Capítulo 6).

Como sugiere Bernardette Califano en “Economía política de la comunicación: desde sus orígenes a la consolidación del campo en América Latina”¹⁰², hay cinco grandes líneas de trabajo. Una primera de carácter más epistemológico en búsqueda de una nueva teoría de la comunicación con anclaje marxista; una segunda enfocada más en las políticas comunicacionales tanto nacionales como globales; una tercera que busca analizar y explorar las estructuras de medios y empresas comunicacionales, tanto tradicionales como nuevas; una cuarta que se dirige a comprender y evaluar las formas de participación político social en aras de una democratización de las pantallas, los consumos y las producciones mediáticas; y una última que estudia con más especificidad las cuestiones vinculadas al nuevo mundo digital, las aplicaciones, redes sociales, algoritmos.

Para Bolaño (2013), el desarrollo del mundo digital cabalga también, como otras transformaciones técnicas del capitalismo, de manera bifronte. Si como es evidente por un lado concentra poder, por el otro, en su lógica descentralizada y rizomática abre las puertas a una potencial democratización. Como sugiere Bolaño:

El carácter de elemento esencialmente solidario de los procesos de dominación política, explotación económica y reproducción ideológica de la forma capitalista de la información no se altera por el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación, aunque el aspecto más interesante de internet sea su carácter po-

102 Para profundizar sobre los desarrollos de la Economía Política de la Comunicación se sugiere además de este trabajo de Bernardette Califano publicado en Perspectivas de la Comunicación, Universidad de la Frontera, en septiembre de 2021, el trabajo de Vincent Mosco, “La economía política de la comunicación, una actualización diez años después”, CIC, Cuadernos de información y Comunicación, 2006, Vol 11.

tencialmente democratizador de la información y promotor de una comunicación horizontalizada, articuladora de la sociedad civil, de modo más independiente y relativamente no transparente a los poderes del Estado y del capital (Bolaño, 2013, p. 334).

En este sentido, a los efectos de analizar la cuestión tecnológica desde la perspectiva de la Economía Política de la Comunicación, hay dos vectores clave. Por un lado, el trabajo, en particular, el trabajo cultural o cognitivo que impulsa el capitalismo llamado de plataformas o digital. Allí la pregunta central es: ¿qué capacidad tendrá el capitalismo en esta etapa para lograr (de la misma manera que logró la subsunción real del trabajo artesanal al capital, con la captación de parte de la máquina-herramienta, del saber y las capacidades de los obreros en el pasaje del mercantilismo al capitalismo industrial), la subsumión del trabajo cognitivo actual al capital digital de la economía de plataformas, produciendo así una nueva expoliación del trabajo productivo de los seres humanos? El segundo vector corresponde al análisis de los procesos de concentración que en la segunda década del siglo XXI comenzaron a poner límites al desarrollo autónomo de internet y los dispositivos digitales de los emprendedores e innovadores tecnológicos. Está claro que el ejemplo de la industria musical es ilustrativo de las posibilidades transformadoras de lo digital en cuanto a la capacidad de gestar solidaridades de nuevo tipo, cooperativas, democráticas, animadas por otros fines, no solo el lucro y la depredación.

Veamos el primero. La noción de trabajo cognitivo¹⁰³, intelectual o cultural (esta última es la categoría que utiliza Cesar Bolaño en *In-*

103 El concepto de trabajo cognitivo o inmaterial ha sido centralmente desarrollado por estos marxistas italianos que en los años sesenta y setenta comenzaron a observar los cambios en el mundo del trabajo producidos por la automatización. Para una definición operativa se denomina “trabajo inmaterial” aquel tipo de trabajo que produce bienes inmateriales como la información y el conocimiento, y también relaciones sociales, la propia vida social, por la cual algunos también lo llaman trabajo biopolítico. Para una comprensión pormenorizada sugerimos la tesis de doctorado de Pablo Míguez, “El trabajo inmaterial en la organización del trabajo. El caso de los trabajadores informáticos en la Argentina”, 2011, UBA. Lo significativo aquí es que si bien, como es obvio no todo el trabajo actual se inscribe dentro de esta lógica (en gran medida una parte importante del trabajo contemporáneo mantiene las características del trabajo

dustria cultural, información y capitalismo (2014)) tiene, por supuesto, una larga historia, pero, claramente, cobra una nueva significación con Marx, en particular, en el análisis de la relación que ya mencionamos entre subsunción formal y real del trabajo al capital en la transición entre el capitalismo concurrencial y el monopolista. En la perspectiva clásica del marxismo, la relativa autonomía del artesanado en el mercantilismo se pierde cuando se convierten en obreros durante las revoluciones industriales. En ese proceso, las máquinas comenzarán a sustituir en gran medida la fuerza de trabajo, pero también ese saber hacer del trabajador artesano que se incorpora a la máquina como capital fijo. En paralelo, por efectos de la división del trabajo, el obrero pierde también su participación integral en la obra, con la consiguiente alienación del sujeto.

Para los marxistas italianos (Toni Negri, Paolo Virno, Mauricio Lazzaratto), el desarrollo del trabajo cognitivo en el que el conocimiento comienza a tener un papel relevante (más relevante que en el capitalismo industrial) en la producción, augura una posible transformación que la automatización y la "inteligencia de máquinas" genera. Para los operaistas (obreristas), aquí hace su aparición el *general intellect* que había conceptualizado Marx en los *Grundrisse*, ese "saber social general", que hoy permea toda la producción capitalista en esta tercera etapa y que se disputan a través de marcas y patentes los dueños de la economía digital como demostró Naomi Klein en *Nologo*. Para Negri, el trabajo cognitivo, comunicacional, afectivo (servicios, cuidados, comunicación), es más difícil de ser controlado por la acumulación y expropiación capitalista. En este sentido, para los operaistas italianos la profusión de este trabajo cognitivo abre las puertas a la transformación del sistema que expresaría un sujeto nuevo, la multitud, que más allá de su inscripción como clase, constituye la alternativa a esa nueva lógica productiva. La descentralización de la producción fabril del capitalismo industrial y la sustitución de la producción por un sistema disperso, más cooperativo, global e informatizado, en la

industrial), es que el trabajo inmaterial condiciona sino hegemoniza en gran medida la producción total del capitalismo actual.

que el trabajo se ha textualizado, conforma la aparición de ese otro sujeto político.

Sin embargo, las expectativas de esa transformación a la que aluden los marxistas italianos, no implicó solo un movimiento desde abajo; también en el nivel de la clase dominante se produce un cambio, en el que, ahora, los capitalistas priorizan una renta financiera por sobre la ganancia productiva. Como señala Miguez,

Se trata de un capitalismo cognitivo y financiarizado, donde no es cuestión solamente que el capital se vuelva líquido o financiero, sino del auge renovado de la renta como categoría de la economía política y de la proliferación de diferentes formas de renta en tanto derecho a la apropiación de valor creado por fuera de la producción propiamente dicha (Miguez, 2013, p. 27).

En una perspectiva más crítica que la de Negri, Bolaño señala que

El proceso de subsunción del trabajo conceptual, intelectual, burocrático, es históricamente específico y adquiere un nuevo impulso, alcanzado un estadio cualitativo y cuantitativamente superior, con el desarrollo de la informática, la telemática y de la robótica. Al mismo tiempo, la introducción de la informática en los procesos de trabajo convencionales, la robótica, etc., han provocado una intelectualización creciente del trabajo del proletariado tradicional, lo que, lamentablemente, nada tiene que ver –como quieren algunos, y no solo, como sería comprensible, los apologistas– con la superación de la alienación del trabajo, sino con el cambio del sentido de la alienación y con la profundización del encuadramiento del trabajador, con el avance de la explotación de sus energías y capacidades mentales, además de sus energías físicas y capacidades creativas manuales (Bolaño, 2013, p. 75)

Así, en la hipótesis de Bolaño es el software el dispositivo de apropiación del trabajo intelectual. La forma de subsunción del trabajo cognitivo al capital y la estructura de encuadre que formatea la producción simbólica, en un proceso en que la sustitución del trabajo

por el engranaje tecnológico, reduce la demanda de mano de obra, produce complejos procesos de desplazamiento hacia la miserabilización de amplios sectores del trabajo que no pueden adaptarse a los nuevos mecanismos técnicos, pero también fuertes tendencias al desempleo de trabajadores clasificados que pauperizan su inserción al mundo productivo. Bolaño así sostiene que las dos primeras décadas del siglo XXI, en este proceso de intelectualización del trabajo, se parecen al siglo XIX: “el (neo) liberalismo predomina, se retrae el Estado intervencionista keynesianos, se desestructura el *Welfare State* y, con esto, la ley de acumulación capitalista se impone crudamente una vez más” (Bolaño, 2013, p. 394).

La pregunta fundamental, entonces, está en saber si el capital podrá absorber o no de manera absoluta el trabajo cognitivo como se produjo durante el proceso que va del artesanado al capitalismo industrial. Así, el debate actual, entonces, se dirige hacia esas formas en que se disputan el conocimiento que se incorpora al capital fijo como aquel que queda, de algún modo, apropiado por el trabajo vivo. En ese sentido, será clave la forma en que se defina el concepto de conocimiento. Porque, como entiende Miguez, el conocimiento no es un recurso, sino “el resultado de las capacidades intelectuales y de comunicación del hombre en tanto tal, y como producto de la interacción social general o General Intellect” (Miguez, 2013, p. 38). ¿Puede entonces alguien ejercer la propiedad privada sobre ese bien común? ¿hay alguna forma de establecer sobre el conocimiento, entendido como el producto de un largo proceso social, cultural, afectivo y comunicacional, un criterio de solidaridad y cooperación en el usufructo de los beneficios sociales que depara? Los debates actuales sobre el derecho a las Tic y a internet (Eliades, 2021) como un derecho humano esencial van en esta línea¹⁰⁴. Como bien así define esta investigadora argentina y especialista en el campo de la relación entre derecho y comunicación, la lucha y el sostenimiento del derecho a la información como un derecho humano, no implica exclusivamente un resguardo a la

104 Eliades, A. “Acceso a Tics y a Internet: derecho fundametaln y servicio esencial”, Revista Iustitia, Num 9, mayo 2021

libertad de expresión, sino a un bien inmaterial más significativo: el derecho social al conocimiento.

Del otro lado de la moneda, esta nueva economía produce una disputa por un nuevo valor conductual: la atención de la gente. Algunos llaman ya a esto, la *economía de la atención* (Beck, Davenport), que a diferencia de las conductas o las experiencias que podríamos decir son inagotables, no es infinita. Finalmente, el día tiene sólo 24 horas hasta el momento. Así son evidentes las estrategias por captar esa atención: los algoritmos, el *clickbait* o las diferentes formas de persuasión conductista.

En el segundo vector que mencionábamos más arriba, el de la concentración y convergencia tecnológica, la Economía Política de la Comunicación ha realizado sus más grandes aportes. La hipótesis también es clara. Los dispositivos digitales, como señala Bolaño, que en una primera etapa del nacimiento de la red configuraron una oportunidad de construir una alternativa a los grandes medios de difusión, horizontalizando la producción simbólica, descentrando los puntos de emisión, democratizando accesos a la información y el conocimiento, revirtieron esta tendencia en la segunda década del siglo XXI. Como bien lo podemos seguir en el fundado informe de Sheera Frenkel y Cecilia Kang (*Manipulados 2021*), algo cambió en los gigantes tecnológicos, que, pensados e ideados al principio para facilitar los contactos, las relaciones, la producción cooperativa de contenidos, se volvieron plataformas de venta de audiencias o atención a empresas de publicidad o a grupos facciosos que se auparon en las redes para desarrollar estrategias de cooptación política. El caso reconocido de Cambridge-Análítica y Facebook, por el cual esta empresa vendió datos de 50 millones de usuarios de la red en Estados Unidos para ser luego manipulados con fines electorales durante la campaña presidencial que llevó a Donald Trump a la presidencia de Norteamérica, es más que un error de seguridad empresarial como admitió Zuckerberg¹⁰⁵.

105 “5 claves para entender el escándalo de Cambridge –Análítica que hizo que Facebook perdiera 37.000 millones en un día” (<https://www.bbc.com/mundo/noticias-43472797>)

Una buena síntesis del problema es la que realizó Omar Rincón en el prólogo al libro de Becerra y Mastrini, *La concentración infocomunicacional en América Latina* (2000-2015). Allí, el investigador colombiano describió con precisión la serie de dificultades que se presentan en el horizonte:

En el siglo XX, la libertad de expresión le pertenecía a los medios de comunicación. Y nadie se atrevía a cuestionar que ellos eran los dueños y cualquier intento de limitarla era visto como censura y ataque a la democracia. Los medios debían ser protegidos del Estado, era el mandato. El siglo XXI llegó con un nuevo escenario tecnológico, político y comunicacional que es la convergencia tecnológica. La preeminencia de internet, las redes, las aplicaciones, el reinado de las empresas de telecomunicaciones; el dominio de las plataformas mundiales como Facebook y Google; la concentración excesiva de los medios nacionales; el intento fracasado de recuperar el poder del Estado para regular los medios; la obsesión del poder político por controlar y vigilar contenidos; el hecho de que los medios se volvieron actores políticos que militan en la libertad de empresa y la sociedad liberal; la retórica del derecho a la comunicación que pide defender al ciudadano frente al poder de los medios; los medios públicos dedicados a la propaganda; los políticos sensacionalistas en la lucha por el mercado de la opinión pública; la intimidad y la privacidad de los datos convertida en el botín de guerra del mercado y la política (Becerra y Mastrini, 2017, pp. 9-10)

Demos algunos datos. El 92% de los accesos mundiales a la red se hacen por intermedio de una sola empresa: Google, una de las cinco GAFAM, como se denomina al conglomerado de las gigantes tecnológicas: Amazon, Facebook, Apple y Microsoft. Entre ellas se concentra gran parte del mercado y la industria del conocimiento. Desde redes sociales, servicios de mensajería, plataformas educativas, de gestión, etc. Solo en los últimos diez años las GAFAM incorporaron a sus dominios más de setenta empresas dedicadas a la Inteligencia

Artificial, 27 las compró Apple¹⁰⁶. A estas empresas, ahora se le suman las que controlan formas de consumo audiovisual vía streaming, como Netflix, las que producen en gran medida la conversación pública política en lo que se conoce como microblogging, Twitter, o las formas cooperativas de turismo como Airbnb o de transporte como Uber. Así, estas cuatro empresas conocidas como las NATU más la cinco GAFAM se adueñan de los datos que van desde los que produce, por caso, el turismo, que mueve el 30 % de la economía mundial, al consumo por vía streaming, que sumado a las plataformas de juegos o entretenimiento como Twitch o Tik Tok, completan el círculo de registro de toda la experiencia humana alrededor del globo¹⁰⁷. Para mensurar el volumen de información que circula por estos (servomecanismos) el informe de la UNTACD de 2020 señalaba que el “trafico global por intermedio de los protocolos IP” había pasado de 100 gigabytes al día en 1992 a 46.000 gigabytes por segundo en 2017”, previendo que para 2022 esta cifra alcance “los 150.700 gigabytes por segundo”¹⁰⁸. En este proceso se desarrollan dos movimientos concurrentes en el plano económico. Por un lado, la constitución de una economía de datos, por el cual la información (almacenamiento, análisis y modelización) se convierte en el insumo principal para crear valor. El segundo movimiento se relaciona con la “plataformización” de la economía, por la cual las empresas digitales pueden desarrollar estrategias de interacción en línea que registran datos en cantidades extraordinarias. Así:

Un puñado de empresas estadounidenses y chinas representan el 90% de la capitalización del mercado de las 70 empresas digi-

106 www.elordenmundial.org.

107 Por supuesto que las tendencias a la concentración de las telecomunicaciones a nivel global se reproducen luego al interior de los países y regiones. Bastaría para eso referir a los tres grupos mediáticos que dominan las comunicaciones en los tres países con mayor gravitación regional como son los casos de Clarín en Argentina, el de Globo en Brasil y el de Televisa en México.

108 “Plataformas digitales y creación de valor en los países en desarrollo: repercusiones en las políticas nacionales e internacionales”, Informe Grupo Intergubernamental de Expertos en Comercio Electrónico y Economía Digital, Ginebra, 29 de abril a 1 de mayo, 2020.

tales más grandes del mundo. Las europeas representan el 4% y las de África y América Latina juntas el 1 %. Siete superplataformas, a saber, Microsoft, seguida de Apple, Amazon.com, Alphabet (la matriz de Google), Facebook, Tencend Holding y Alibaba, representan dos tercios del valor total del mercado (Ibidem).

De este modo se conforma lo que Cedric Durand define como la *hipótesis tecnofeudal*. Según este economista francés, lejos de poder desarrollar un mercado racional y perfecto, facilitado por el acceso universal que permite la red como por la distribución inmediata de información sobre ofertas y productos que habilita la interactividad en línea, simultánea y ubicua, el proceso de digitalización de la economía no ha hecho más que concentrar y acumular, potenciando en el proceso, la complementariedad entre las viejas (o primeras empresas digitales) y las nuevas, en una sinergia de profundidad y escala sobre los individuos y las organizaciones que vuelcan a estas plataformas toda su información. Así, estas empresas, más que producir económicamente, gestan un proceso de depredación digital. Como señala Durand (2021)

Lo que es impactante en esta lógica de la *hyperscale* es la rapidez con la cual nos alejamos del principio de horizontalidad del intercambio mercantil que supuestamente opera entre agentes libres de cerrar una transacción. La invasión de las aplicaciones manifiesta muy repentinamente la fuerza del lazo que se anuda entre las existencias humanas y los ciberterritorios. La vida social se arraiga en la gleba digital. El zócalo de las relaciones de producción digital en adelante está formado por la dependencia de los individuos y de las organizaciones frente a estructuras que ejercen un control monopolístico sobre los datos y los algoritmos (Durand, p. 250).

Por supuesto, como señala, Durand los consumidores pueden alejarse de las aplicaciones y el mundo digitalizado. Finalmente, no todo en la vida pasa por ahí. Sin embargo, es cierto también que el costo del exilio digital es alto, como lo era para los mismos siervos de la

gleba en el mundo feudal cuando buscaban alejarse del dominio del feudo y optaban por vivir fuera la civilización. Llegados a este punto la evolución económica tiene una instancia paradójica. La singularidad podrá tener éxito a costa de la desaparición del sujeto, cuestión que indudablemente la anularía. Finalmente, los individuos, siempre estarán huyendo, desplazándose, buscando la grieta, resistiendo a esa absoluta manipulación en la que su capacidad autónoma de elegir se vuelva tan exigua que ya no funcione, y alumbra también, paradójicamente, procesos contemporáneos de resistencia, culturales, sociales, políticos, identitarios, como veremos en el próximo capítulo.

Capítulo 6

Entre el engranaje y la rebelión: el debate epistémico

Entre memoria y comunicación existe una relación inquietante: se excluyen y se necesitan al mismo tiempo. La idea de comunicación generalizada en nuestros días evoca la instantaneidad, la simultaneidad y, en el límite, el no tiempo. La memoria siempre exigió la duración, la persistencia.

Héctor Schmucler (1997).

Memoria de la comunicación

Arribados a este punto, es evidente que entramos en un momento de definiciones. A la luz de este proceso es también evidente que hay un cierre de ciclo en el que podemos ver las consecuencias. El *engranaje* (o la disposición), ese que ata a cada ser humano a la tierra digital, está en vísperas de cerrarse. La industria cultural, devenida en capitalismo de plataformas, pareciera invertir la vieja estructura marxista, colocando aquella superestructura en la base de la sociedad, ahora definida como una red global, una economía de datos y un sistema de conectividad ubicuo y envolvente. Pasamos de ser productores y transformadores de materias primas, a ser la materia prima (stocks, decía Heidegger) de transformaciones tecnológicas y en concordancia asoma ahora la cultura de la digitalidad, determinada por una tecnicidad, en la que los servomecanismos (nuestras prótesis universales) han terminado de definir una subjetividad algorítmica al servicio de las máquinas.

Ante este panorama se abren diferentes perspectivas que reflejan un debate epistémico, en el que una materialidad diferente (numérica) establece nuevas condiciones de posibilidad, como señalaba Michel Foucault. Por un lado, aparecen los aceleracionistas de derecha, los neoreaccionarios, como Nick Land, que actualizan las proclamas románticas de Splenger sobre la decadencia de Occidente que impone la Inteligencia Artificial. Del otro lado, las perspectivas que postulan una apertura a la tecnodiversidad, como Yuk Hui, que se pregunta, si no es momento ya de repensar la técnica fuera del marco eurocéntrico, para encontrar, en otras diversidades tecnológicas, en otras culturas, en otras geografías, la posibilidad de romper con la temporalidad que marcó la Ilustración. La linealidad de premodernidad, modernidad, posmodernidad y apocalipsis es la que asusta. Así, retomando las líneas inauguradas por Simondon, por Leiri-Gourham, por Bernard Stiegler o el mismo Martín-Barbero, tratan de desarrollar un pensamiento crítico sobre lo tecnológico sin antagonismos ni dualismos. Porque si bien es evidente que estamos ante una encrucijada, las respuestas no pueden ser apocalípticas o solipcistas. No hay ninguna cabaña aislada a la que retirarnos a contemplar ni nos está permitido acelerar ante el abismo.

En el caso de los aceleracionistas reaccionarios (los neoreaccionarios, los denomina Yuk Hui) esta disyuntiva tiene algo de la "conciencia desafortunada". Vamos hacia el apocalipsis de la singularidad, y en ese proceso se han vuelto obsoletos gran parte de los relatos de la modernidad, de las narrativas modernas. Entre ellas, la preferida de los neofascistas, la democracia. Pero también la Ilustración. Para esta corriente de pensamiento que ya surfea más allá de Occidente y estimula movimientos similares en las periferias (veamos sino Revolución Federal en Argentina; los bolsonaristas en Brasil, pero también los grupos neoreaccionarios que se congregan dentro de movimientos como el "manosphere" en su antifeminismo y las huestes que se alzaron contra el Capitolio en diciembre de 2022), se trata de apurar el "colapso"; porque estas nuevas derechas no son conservadoras. Por el contrario, son unas derechas que impugnan tanto al liberalismo decimonónico como a lo que generalmente denuncian como

el marxismo cultural, todos ellos aglutinados bajo denominaciones sincréticas, vagas, pero pregnantas: “la casta”, “la catedral”. Estas metáforas aluden a una suerte de contubernio entre el “mainstream” de la academia, los medios de comunicación y la educación. Una gran conspiración que, para estos extraños nietzscheanos reaccionarios que proclaman una vuelta a la ley de la selva, socaba la verdadera libertad ahora aprisionada en instituciones vetustas: el parlamento, la democracia, la escuela. Es a veces tan contradictorio que podría resultar cómico, sino fuera que quizás sea pronto trágico, porque la neoreacción cuestiona la democracia con un discurso que recuerda los modernismos reaccionarios que supo ver Jeffrey Herf en la Alemania de la preguerra, impulsando la carrera hacia una desterritorialización tecnológica aupada en las falsas promesas de una globalización que impulsó más el capitalismo postindustrial que la democracia. Ahora que todo salió mal, que sean las instituciones políticas las que paguen los platos rotos. El candidato argentino a las próximas elecciones de octubre de 2023, el representante de los neoreaccionarios argentinos, Javier Milei, un economista salido de las filas de las universidades de elites y los medios de comunicación, hace campaña denunciando el pacto entre el liberalismo y los partidos a los que llama “socialdemócratas”, proponiendo la venta de órganos, el cierre del Banco Central, la dolarización de la economía, pero también la recuperación de la familia tradicional o la abolición de la educación sexual en las escuelas. Así, el aceleracionismo de derecha restituye el viejo sueño de los reaccionarios de la preguerra e imaginan una restauración antiilustrada sostenida en la Inteligencia Artificial o la biotecnología, en un clima de época que tiene muchas similitudes con la *Metropolis* de Fritz Lang o el vampirismo de Murnau. No es una casualidad, entonces, la cuestión de la venta de órganos, porque así, la biopolítica que imaginó Foucault aparece con toda su crudeza desembozada.

Para Yuk Hui la salida no es tirarse sobre la hoguera con un balde de nafta. Ni siquiera acelerar más de lo que ya venimos acelerando. Para este filósofo chino, discípulo de Bertrand Stiegler, hay que repensar los marcos interpretativos de la historia tecnológica. La pregunta

es si el cambio sustancial señalado por Heidegger entre una *techné* griega productiva y una técnica moderna calculadora e instrumental en la que nos convertimos en depósitos o stoks, puede universalizarse. ¿Qué hacemos desde esta interpretación con las técnicas chinas, mayas, mapuches, polinesas o indúes? Esa fue la pregunta que este investigador trató de responder en su trabajo *La pregunta por la técnica en China*. ¿Es posible desde ahí repensar la linealidad temporal de Premodernidad, Modernidad, Posmodernidad y Apocalipsis que devendría del pensamiento de los aceleracionistas antilustrados? No en vano una de las obras fundamentales de Land se titula “la Ilustración oscura”. Para Hui reelaborar nuestra habitual mirada modernista sobre la técnica es una condición *sine quo nom*. Así, hay que reformular la mirada de Leroi-Gourhan sobre la técnica en el proceso de hominización; porque si bien la *tendencia técnica* sería inocultable y universal, los “hechos técnicos” responden a las culturas, a las cosmovisiones, y menos a las restricciones de los entornos o contextos. Fueron así las formas de relacionarnos con el mundo, con la naturaleza, y finalmente con los otros, lo que constituyó formas cósmicas de desarrollo técnico que no serían entonces universalizables. Para Hui la hipótesis que se puede plantear es que:

la tecnología no es un universal antropológico; es posibilitada y constreñida por cosmologías particulares que van más allá de la funcionalidad o la utilidad. Por consiguiente, no existe una única tecnología, sino múltiples cosmotécnicas (Hui, 2020, p. 11)

Solo de esta manera, piensa Hui, podemos imaginar otro desenlace que el que está prometiéndolo el avance de una monotecnología eurocéntrica: agotamiento de los recursos naturales, destrucción del medioambiente y degradación de la vida, lisa y llanamente.

Para los seguidores de Simondon la perspectiva es distinta pero no menos problemática. En esta cultura de la digitalidad en la que también es evidente la virtualización de las relaciones y de los espacios de interacción, fuerzas antagónicas presionan, por un lado, hacia la singularidad de la que hablan aceleracionistas (de derecha e

izquierda), y por otro, hacia un pasado de desconexión. Nadie reflejó mejor este dilema que las hermanas Wachalowski en *Matrix*, aunque en esa ficción no aparezca claro quiénes son (clase, multitud, individuos) los sujetos que resisten. Pero nosotros no estamos dentro de una película. Y el problema sigue estando enfrente, cerca. Simondon, filósofo, psicólogo, educador, este francés inaudito que escribió sus tesis entre 1958 (*El modo de existencia de los objetos técnicos*) y 1964 (*La individuación a la luz de las nociones de forma e información*), vislumbró una posible salida. En ellas trató de dar cuenta de dos hipótesis fundamentales para pensar la técnica. Por un lado, había que dejar atrás las antinomias: biología vs máquinas, humanismo vs ingeniería, naturaleza vs artificialidad, que habían dominado la interpretación de las tecnologías hasta entonces vigentes, para poder comprenderlas como un hecho humano. Lo que Leroi-Gourhan llamó la tecnicidad o tendencia técnica universal, antropológica. Es decir, el hombre nos es pensable sin la técnica, como el mismo Heidegger lo había señalado tempranamente en *Ser y tiempo* (1927). Por el otro lado, había que desechar la tendencia cultural a pensar lo tecnológico como una dimensión enfrentada al espíritu. Contra los románticos, Simondon creía que la máquina era humanidad concretizada.

Así, estos dos axiomas abren la posibilidad de pensar la técnica desde otro lugar. Como refiere Pablo Manolo Rodríguez (2021), la obra de Simondon, hoy releída profusamente por los nuevos filósofos de la técnica, permite desarrollar e indagar sobre esta nueva episteme que deviene de la extensión de la sociedad sobre un “conjunto técnico” que la atraviesa, de la que es parte. Jesús Martín-Barbero lo señaló oportunamente en uno de sus últimos trabajos, cuando volvió al Heidegger del que había partido hace tiempo. El texto se titula “Razón técnica y razón política: espacios/tiempos no pensados” (2011), y fue elaborado para la *Lección inaugural* en la apertura del segundo semestre de 2004 en la Universidad de Bogotá, en homenaje a la memoria de Norbert Lechner¹⁰⁹. Y es en esta vuelta al Heidegger de

109 La referencia a Norbert Lechner no es ingenua, implica claramente por parte de Martín-Barbero, además de un reconocimiento a uno de los autores latinoamericanos fundamentales para pensar el proceso de transición de las dictaduras a las democra-

la técnica en la que Martín-Barbero tratará de pensar las dimensiones nuevas de la socialidad contemporánea en la que se expresan en tensión *el avance simbólico de lo tecnológico y el vaciamiento simbólico de la política* en unos “tiempos oscuros” en los que Martín-Barbero evoca los años treinta europeos, en la brillante definición de Arendt, para traerlos hasta nosotros en esta periferia latinoamericana, cruzada por la violencia, las democracias frágiles, la pobreza y la desigualdad. En este camino, el autor iberoamericano retomará parte de la genealogía que ya hemos hecho para romper con la idea de la técnica como instrumento, y asirla como parte de las transformaciones de la subjetividad, desde la forma de la mano que toma el arado al ojo que observa por el telescopio:

Pues cada cultura, por pequeño que sea el número de sus miembros, tiene un sistema técnico, que se basa en determinada tendencia técnica, que es lo que nombra la palabratecnicidad, dando así el salto a pensar el carácter estructurador que la tecnología tiene en la sociedad. (Martín-Barbero, 2011, p. 4)

Allí, en la lectura del segundo Heidegger, Martín-Barbero encontrará una nueva mirada sobre la técnica. Ya no la de la sujeción, la de la determinación a lo inauténtico, sino una técnica abierta por una temporalidad que, asumida en su finitud, posibilita el proyecto del ser, el *dasein*. Olvidada o negada, recuerda Martín-Barbero, la técnica fue el tema no pensado por la filosofía desde Platón que la juzgó siempre como un instrumento, como un oficio, apenas. En la revalorización heideggeriana, en la que por obvias razones (la bomba atómica, por caso) la centralidad de la técnica no puede desconocerse, lo técnico vuelve al centro del pensamiento (lo vimos a lo largo y ancho de todo este siglo XX), pero ya no por fuera de lo humano, como un agregado. Por el contrario, ahora, la técnica no es sólo instrumentalidad, sino un modo de alcanzar fines, un modo de velar, un producir, entendido como revelación, descubrimiento. Como sugiere Néstor

cias de la región en los aciagos años 80, el señalamiento de un peligro en ciernes: la crisis democrática que asola a la región

Braunstein (2011):

Si el agua de la represa lejana se transforma en iluminación de nuestras habitaciones esporque lo real de la luz está contenido y oculto en el agua hasta que la actividad humana, guiada por la ciencia, lo revela, lo hace surgir, en una actividad que es tanto técnica como poética. (p. 37)

Así, *póiesis*, entendida en los dos sentidos de *tekhné*, como arte y como práctica transformadora, la técnica entonces también es producción de conocimiento, también es verdad (*aletheia*), y en esta paradoja se instala, tanto lo que la técnica oculta y ata, como lo que salva. ¿Cómo podemos, entonces, pensar, en esta estapa definitoria, en la que el *engranaje* extendido por todo el globo sea también, a la vez, una opción a otro destino? ¿Cuáles son los intersticios en los que la *disposición* alumbré también de algún modo una posibilidad de resistencia, de contrahegemonía? En principio vamos a discutir dos cuestiones. La primera es sobre la linealidad construida por Hui en tanto proyecto historicista. ¿Es tan definitiva esa cronología de superaciones? ¿Acaso es cierto que la modernidad, por caso, ha subsumido en ella todas las otras variantes socioculturales, todas las cosmovisiones no ilustradas? La propia tesis de Hui desmentiría su propio argumento. Con los pensadores latinoamericanos, sostenemos que esa subsunción no es tan absoluta. Las temporalidades de lo premoderno (lo popular, diría García Canclini), como lo moderno o lo posmoderno, se cruzan, se intersectan. ¿O acaso no participamos muchos de un reavivamiento de las prácticas ancestrales de elaboración de los alimentos? ¿No hay, acaso, en el campo de la salud un regreso a miradas más holísticas sobre lo que entendemos por vida sana? ¿La preocupación ecológica sobre el cambio climático no es la expresión de una larga y profunda lucha por la reinterpretación de la relación de Occidente con la naturaleza? Entonces, son estas miradas, estas nuevas perspectivas, las que descubren la técnica ya no desde la razón instrumental, sino desde la perspectiva antropológica y epistémica. Desde ahí se puede desarrollar una reflexión sobre la técnica que no nos exija ponernos a favor o en contra, antinómicamente,

que no sería otra cosa que impedirnos pensar; porque con la técnica que hominizó al último primate el hombre encontró su mundo. Y esta paradoja entonces se encuentra en cada herramienta, en todos los dispositivos, en cualquier pantalla o plataforma y hasta en los mismos algoritmos: la tecnicidad que somos.

Es desde aquí que se enlazan las dos dimensiones y el actor social que presentábamos en la introducción como una forma de pensar la técnica fuera de las visiones excluyentes, polarizadas. Porque Simon-don, Heidegger o Martín-Barbero, nos permiten salir de las antinomias, del pensamiento dicotómico. Para ver así, en un mismo proceso, dentro de una misma configuración histórica, en una misma episteme, por un lado, cómo la expansión de noticias falsas construye una pos-verdad que, a diferencia de la verdad como develamiento, produce una ratificación de prejuicios, de entropía, de encierro, de aislamiento y, por otro, la vigilancia que nos trata como un rebaño a la orden de un amo, de un señor tecnofeudal que gobierna nuestros actos, que induce nuestros modos de pensar, que controla nuestros proyectos, en una gubernamentalidad algorítmica, el *panóptico digital* del que habla el último Byung-Chul Han. Pero en ese mismo proceso también podemos ver cómo surge la resistencia, la impensable resistencia que se manifiesta de muchas formas, circulando y provocando, aunque se la intente detener, un horizonte nuevo. Porque la técnica no es un agregado a la sociedad sino parte constitutiva de esa sociedad y así, en una sociedad global interconectada, donde los flujos informativos, comunicacionales, productivos, constituyen su base, es indefectible que, por esos mismos canales, fluya lo otro, las críticas, las impugnaciones, y una nueva forma de ser como, por ejemplo, lo refleja el movimiento feminista, que usa la lógica de los dispositivos digitales del “engranaje” paradójicamente para emanciparse.

En los próximos apartados intentaremos dar cuenta de estos procesos, que si bien se analizan por separado corresponden a la misma trama por la que hoy circula las subjetividades contemporáneas. Por un lado, analizaremos el problema de las *fakes news* y las estrategias de desinformación que gobiernos, grupos de poder y plataformas utilizan y potencias como formas de manipulación cul-

tural. Por otro lado, trataremos de dar cuenta de la emergencia de una sociedad vigilada, que se apalanca en los Datos, Algoritmos y Plataformas (DAP), que constituyen el peligro de una gubernamentalidad algorítmica que socava los fundamentos de la participación popular y las democracias. Por último, analizaremos en particular el movimiento feminista que, atravesado por la digitalidad, toma la palabra y se expande interpelando la naturalización de injusticias y privilegios. No es este, el feminismo, el único movimiento de resistencia, de rebelión. Se suma a otros, que impugnan el status quo, que nos obligan a repensar el presente. Sin embargo, por su transversalidad, su amplitud, su horizonte profundo en la vida cotidiana y también en las formas institucionalizadas del poder, es quizás el que mejor refleja un estado de la cuestión. Veamos cada caso.

Posverdad, fake news y desinformación

La mentira no es nueva. Tampoco lo es su publicación en los medios de comunicación. Quizás unas de las primeras fue aquella que contaba que la tierra estaba sostenida por tortugas. Luego, al regreso de las Américas de Cristóbal Colón, el navegante genovés, la mentira fue para muchos que aquella tierra plana era en realidad redonda. Desde entonces han circulado infinidad de relatos mentirosos o fraudulentos. Uno de los más recordados e ingeniosos es el que describe el alunizaje de Neil Armstrong y compañía como un fraude urdido entre la NASA y Hollywood, con Stanley Kubrick detrás de cámara¹¹⁰. ¿Cómo puede ser que hace cincuenta años el hombre haya logrado pisar la luna y luego nunca más se haya sabido de otro viaje? ¿La bandera norteamericana ondea sobre la superficie lunar en un lugar donde se supone que no existe el viento? Estas son las infinitas dudas y objeciones de los incrédulos. Es difícil convencerlos de su error o de su extraña fe en el descrédito. Pero así son los fanáticos. También están los que dudan que Lee Harvey Oswald sea el verdadero asesino

110 Para muchos en realidad lo que es dudoso fue la transmisión televisiva de aquella hazaña. ¿Era posible que se hubiera podido transmitir en directo aquel momento histórico?

de JFK, los que cuentan que alguien vio los pasillos de la Casa Rosada repletos de lingotes de oro durante el gobierno de Perón o los que dicen haber visto a Adolf Hitler bañándose en el lago Nahuel Huapi; también están los que niegan el Holocausto y, ahora, a este inmenso coro de desconfiados, se suman los que piensan que el calentamiento global es una mentira de las izquierdas mundiales o que el virus del Covid-19 lo expanden las antenas de wifi.

¿Cuáles son las diferencias entre las mentiras de antes y las de ahora? ¿Por qué, de pronto, esta vieja artimaña humana se vuelve tema de reflexiones filosóficas, sociológicas y psicológicas? Muchos señalan que la culpa es de las redes sociales (McIntyre, L. 2017; Aparici R., y García-Marín D., 2019, Boczkowski P., 2018). Lo cierto es que esta duda generalizada existe. Que al mundo de la sospecha en el que vivimos se suma ahora el de la incertidumbre. Repasemos ahora algunos libros. Entre 2017 y 2020 se han publicado ya una serie de textos analizando este nuevo fenómeno social, las noticias falsas: *Fakecracia*, de Omar Rincón y Matías Ponte, 2020; *Fake News, trolls y otros encantos*, de Ernesto Calvo y Natalia Aruguete, 2020; *#Fakeyou, Fake news y desinformación* de Simona Levi, 2019; *Fake news, la nueva arma de destrucción masiva*, David Alandete, 2019. Sólo estoy citando los más recientes.

En el año 2017 *fake news* se convirtió en la palabra del año según el diccionario internacional de Oxford, y la palabra *posverdad*, lo fue el año anterior (2016). Es significativo el crecimiento de proyectos legislativos en muchos países del mundo tratando de regular el fenómeno y ya se han producido las habituales declaraciones internacionales señalando la magnitud del problema. Probablemente la más significativa sea la del Relator de Naciones Unidas para la Libertad de Opinión y Expresión, la representante de las OSCE y el delegado de la OEA, manifestando su preocupación por la difusión creciente de “noticias falsas y desinformación” de 2017¹¹¹. Fue ese año que se publicó uno de los primeros textos dedicados a abordar el problema

111 El documento es uno de los primeros que suscriben organismos internacionales multinacionales haciendo referencia al problema de la difusión de noticias falsas y el desarrollo de estrategias de desinformación; sin embargo, el mismo documento es

de la posverdad. Del mismo modo, aparecieron en las editoriales una serie de trabajos abordando el tema. *Post-Truth*, de Lee McIntyre; *La Posverdad, una cartografía de los medios, las redes y la política*, de Roberto Aparici y David García-Marín, y artículos como el de Pablo Boczkowski, *La posverdad* (publicado en Argentina en la revista Anfibia).

Para otros, la emergencia de este mundo de desinformación y manipulación comunicacional, se relaciona con esa verdadera implosión del sistema político norteamericano que significó la victoria de Donald Trump en las elecciones presidenciales de los Estados Unidos y su ingreso a la Casa Blanca. La batalla del candidato republicano con los “grandes medios”, sus altisonantes declaraciones “incorrectas”, su posicionamiento como un outsider de la política norteamericana, le dieron un despliegue periodístico envidiable. En ese contexto, las denominadas noticias falsas fueron el sesgo distintivo de su campaña, al instalar en la opinión pública conceptos y definiciones que estaban muy lejos de las posiciones compartidas por gran parte de los norteamericanos. El debate sobre el calentamiento global, sus expresiones sexistas o la clara polémica con los medios haciéndolos responsables de la desinformación, le otorgaron a Trump una centralidad durante la campaña electoral y más tarde, durante todo su mandato, que pocos candidatos y presidentes han tenido antes. Donald Trump ha sido un deliberado manipulador de la información, contradiciendo largos consensos de la clase política norteamericana, y gran parte de sus agencias oficiales, en sintonía con lo que Ignacio Ramonet en un artículo certero definió como “la rebelión de las bases”¹¹².

Ahora bien, profundicemos el análisis más allá del show trumpista. Desde el ámbito académico, entre otros estudiosos¹¹³, Antonio Ballesteros sostiene que se denominan noticias falsas o “fake news”

categorico en no avalar que estas noticias falsas se tomen como excusa para imponer restricciones a la circulación de información.

112 Ignacio Ramonet, “Las 7 propuestas de Donald Trump que explican su victoria”, *Le Monde Diplomatique*, 9 de noviembre de 2016.

113 Se recomienda la lectura de la tesis final del Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica realizada en el ámbito de la Universidad Nacional de Educación a Distancia por Frederick De Backer, *Posverdad y fake news: propaganda y*

aquellas informaciones escritas o audiovisuales que, siendo verificablemente falsas en todo o en parte, se confeccionan, aun a sabiendas de su falsedad, y difunden deliberadamente, dotándolas de una apariencia informativa auténtica que las presenta como noticias serias; su objetivo es engañar, manipular o aprovecharse de sus destinatarios, generalmente con fines económicos o políticos¹¹⁴.

En 2018, la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura), como organismo especializado en temas educativos y culturales y teniendo entre sus misiones acciones referidas al Artículo 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos en cuanto consagra la libertad de expresión, publicó un manual con contenidos educativos y de formación profesional para periodistas titulado “Journalism, Fake News & Disinformation¹¹⁵”. El término fake news se encuentra ex profeso tachado ya que UNESCO evita la expresión, puesto que “noticias” significa información verificable de interés público, y la información que no cumple con estos estándares no merece la etiqueta de noticias. En este sentido, el concepto de “noticias falsas” es un oxímoron que se presta a socavar la credibilidad de la información que de hecho cumple con el umbral de verificabilidad e interés público, es decir, noticias reales.

El manual hace una distinción conceptual entre “desinformación”, que define como información falsa y creada deliberadamente para dañar a una persona, grupo social, organización o país; “información errónea”, que la entiende como información falsa pero que no ha sido creada con la intención de causar daño; e “información maliciosa”, como aquella basada en la realidad pero que es utilizada para infligir daño a una persona, grupo social, organización o país. Asimismo, el

autoritarismo en el siglo XXI, tesis, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Facultad de Filosofía, dirigida por el Profesor Ramón del Castillo Santos, Madrid, julio de 2019. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:-masterFilosofiaFilosofiaPractica-Fbacker>

114 Ballesteros, Antonio; ¿Sociedad de la desinformación? Perspectivas sobre las noticias falsas, en A. Sacristán (Coord.), Sociedad digital, tecnología y educación (págs. 89-130). Madrid: UNED, 2018, p. 4.

115 UNESCO, Ireton, Cherilyn Ireton, Posetti, Julie, *Journalism, Fake News & Disinformation*, Paris, France, 2018. Disponible en: <https://en.unesco.org/fighthfakeneews>

documento explora la naturaleza de la labor del periodismo al tratar la importancia de la confianza, la necesidad de pensar críticamente cómo la tecnología digital y las plataformas sociales son conductos del desorden de la información. En ese marco, el documento sugiere que para luchar contra la desinformación se deben implementar estrategias de alfabetización informacional en las que son clave la verificación de hechos, el seguimiento y análisis de las redes sociales como la lucha contra el abuso en línea.

En segundo lugar, ¿qué es la posverdad? Algunos autores la definen a la posverdad como “verdad emocional”. Para estas definiciones posverdad implica la idea de que los hechos están subordinados a nuestro punto de vista político, en la idea de que los sentimientos importan más que los datos. Para Leonardo Murolo

una posverdad es una idea, un imaginario, un conjunto de representaciones sociales o sentidos ya incorporados por las audiencias y desde donde son posibles *fake news* que refuerzan esa idea afirmandola o ampliándola (Aparici, García-Marín, 2019, p. 82).

Por su parte, para Lee McIntyre, la posverdad equivale a una “suerde de supremacía ideológica, a través de la cual, sus practicantes, tratan de obligar a alguien a que crea en algo, tanto si hay evidencia a favor como si no” (2017, p. 44). En su origen, se presentan tres factores concomitantes: a) el negacionismo del conocimiento científico, b) el declive de los medios de comunicación tradicionales, c) el auge del posmodernismo científico.

El negacionismo del pensamiento científico es una corriente que tiende a descreer de los consensos de la ciencia, en particular, cuando estos consensos sostienen argumentos o hipótesis que se distancian del sentido común o las tradiciones. Detrás de los negacionistas del saber de la ciencia existe (paradójicamente defensores de la posverdad) un pensamiento mágico, religioso, de creencias populares largamente consolidadas. Para ellos, la ciencia no es definitiva y tanto puede sostener una cosa como otra, y advierten que los científicos mismos no siempre logran ponerse de acuerdo. Ante esa

duda, nosotros también podemos tener nuestras propias certezas, dicen los negacionistas. Muchas veces esas certezas son opiniones o percepciones particulares pero que se sostienen como criterio de verdad. Sin embargo, no debemos ser ingenuos, muchas veces esos debates no brotan espontáneamente. Como bien señala McIntyre, la primera estrategia sobre el trabajo de desmontaje del saber científico fue la campaña de manipulación desarrollada durante los años 70 por la industria tabacalera contra las pruebas científicas que demostraban la influencia del tabaquismo en el desarrollo del cáncer. En un trabajo reciente, dos investigadores norteamericanos analizaron las diferentes campañas que ciertas corporaciones norteamericanas desarrollaron para impugnar conocimientos científicos que los perjudicaban. En *Mercaderes de la Duda*, Naomi Oreskes y Erik Conway, prueban cómo la industria tabacalera subvencionó investigaciones e instituciones científicas para que pusieran en duda los descubrimientos que ligaban el cáncer con el tabaquismo¹¹⁶. La misma estrategia siguió Trump con el cambio climático. Corporaciones, instituciones académicas, voceros científicos, comenzaron a opinar y producir informes poniendo en dudas estas verdades o consensos científicos. Más que probar una nueva teoría o sostener una visión alternativa, el trabajo de estos investigadores e instituciones era poner en duda el hallazgo científico y las pruebas presentadas por los investigadores; así, “la estrategia de la duda” sobre los documentos científicos más conocidos o difundidos se volvió un ardid eficaz en el contexto de un mundo de sospechas.

El segundo factor para McIntyre clave en la puesta en funcionamiento de esta cultura de la posverdad es lo que denominó el declive de los medios de comunicación tradicionales, en particular, en el caso norteamericano, el final de los medios nacionales que constituían una suerte de argamasa cultural compartida, en donde pocos emisores (los grandes diarios, las pocas señales nacionales de televisión, los resúmenes noticiosos que todo el mundo veía) a lo largo de más de cuarenta años, entre 1940 y 1980, se habían comportado

116 Oreskes, Naomi y Conway, Erik, *Mercaderes de la duda*, Capitán Swing, 2018. (ver reseña de Luis Moreno Martínez, Revistas Didácticas Específicas No. 19).

como ese lugar común, ese consenso informativo, sobre lo que se entendía como la verdad. A partir de los años 80, con la aparición de las primeras cadenas de noticias, las nuevas señales pagas, la aparición de medios como Fox o la CNN, y su búsqueda de posicionamientos con sesgo cognitivo, fueron vulnerando esta idea de la cultura compartida. Con el desarrollo de la web y la proliferación de emisores, la baja de lectores progresiva de los grandes diarios, la pérdida de audiencias de la televisión de aire, fue minando ese único discurso. Para McIntyre, la posverdad también se alimenta de esta multiplicidad informativa, de esta suerte de babel discursiva en el que, muchas veces, como en un contrasentido en el que muchos aspirábamos ver crecer, por la mayor pluralidad de fuentes informativas, un lector crítico, se invirtieron los resultados esperados. Así, la sobreinformación comenzó a conspirar contra una ajustada lectura de la realidad.

Como tercer ingrediente, McIntyre remite a la denominada “deconstrucción cultural” producida en los últimos años por el posmodernismo, en particular, en el auge que esta corriente de pensamiento ha tenido en el ámbito de las humanidades dentro de las universidades norteamericanas. Es interesante pensar este señalamiento de McIntyre que, más allá de su real fundamento, denota claramente el impacto que para el mundo académico ha significado los aportes y desarrollos de “los filósofos de la sospecha” (Marx, Freud y Nietzsche). Para McIntyre, las teorías de la deconstrucción que comenzaron con Derrida en el ámbito de los estudios literarios, en donde el eje está puesto en poner en tela de juicio la autoridad del autor del texto, para analizar, deconstruyendo la obra, las múltiples perspectivas e intereses y determinaciones que hablaban en ella, derrumbaron los poderes legitimados de ciertos consensos en unas ciencias dominadas por el objetivismo y el empirismo, incentivando un relativismo abierto a múltiples lecturas. Recordemos la famosa tesis de Michel Foucault sobre las relaciones del saber con el poder y las epistemes como marcos que condicionan lo que podemos pensar. La corrosiva crítica deconstruccionista derribó paradigmas y fortalezas de la ciencia, en paralelo, a las impugnaciones sobre las lecturas tradicionales que llevaron adelante los nuevos feminismos, las teorías transhuma-

nistas y las corrientes posestructurales. Esta perspectiva se extendió luego a las ciencias sociales en general. Ahí, según esta interpretación conservadora del posmodernismo, la verdad no era consecuencia de la evaluación de los hechos o las pruebas científicas, sino de narrativas, de textualidades en pugna.

Sin llegar a tanto, igualmente, el caso reciente de la periodista y presentadora televisiva Viviana Canosa que puso en duda las medidas precautorias sobre la pandemia desatada por el Covid -19 e ingirió en cámara dióxido de cloro para desacreditar las definiciones de los "infectólogos" puede ser ilustrativo. Porque, como dice McIntyre, no es tanto sostener una nueva verdad, sino poner en duda la existente o consolidada. Por supuesto, en estas estrategias de manipulación o construcción de posverdades, no es un dato menor que los consensos que se cuestionan son los que se desarrollan en el mundo sobre el ambientalismo, el feminismo, los movimientos sociales, las concepciones de género. Así, no debería resultar sospechoso o paradójico hacia donde se dirigen estas campañas. ¿Es el deconstruccionismo el causante de la posverdad o, en todo caso, no será que las teorías críticas contemporáneas (en una de las cuales se pueden encontrar el deconstruccionismo) son la expresión de unas sociedades en la que las verdades del poder se revelan en crisis? Si leemos el trabajo de Razmig Kecheuyean (*Hemisferio Izquierda*, 2018) sobre el pensamiento crítico actual, veremos que lo que sucede en realidad es que estas teorías o corrientes han logrado salir de los guetos, romper su aislamiento de los movimientos sociales y reflejan su incidencia en las luchas políticas actuales (basta ver, como ejemplo, el debate al interior del partido demócrata norteamericano que reflejan las expresiones de dirigentes como Bernie Sandler o Alexandria Ocasio-Cortéz).

Redes sociales, burbujas y sesgo cognitivo

Un cuarto factor que debiéramos analizar para comprender mejor este proceso de reconfiguración de los nuevos sentidos comunes (y lo digo en plural a propósito, para así poder comprender lo difícil que

es construir una mirada compartida sobre lo real, en esta suerte de juego complejo, que alguna vez Umberto Eco describió como guerrilla semiológica), es el *efecto burbuja* en el que hoy se consumen noticias, informaciones, datos, historias y visiones. Porque es cierto, los nuevos dispositivos tecnológicos de información y comunicación, las dimensiones de contacto y vínculo social (que Eliseo Verón llamó “relacionales” producido por las redes sociales) y las dimensiones vinculadas con el conocimiento (los motores de búsqueda), son hoy las claves para comprender cómo se va horadando la trama social compartida que había construido la televisión y los diarios durante gran parte del siglo XX¹¹⁷. Dominique Wolton decía, hace 50 años, que lo único que compartían los ciudadanos de un país era la televisión y que eso los hacía “parte” de un mundo en común, en el marco de las culturas nacionales y de territorios delimitados. El avance de las señales internacionales de televisión, de los blogs y sitios informativos en Internet, de las redes sociales luego, hasta llegar hoy a los circuitos de consumo online interactivos y simultáneos por streaming como Twitch, transformaron ese paisaje compartido. Son las cosmovisiones (las *welanstchauung*) de las que hablaba Vattimo. Hoy el vínculo es directo, polisémico, descentrado, horizontal, reactivo, individual, segmentado y global.

Ahora bien, dentro de este mismo proceso se dio una paradoja. Aquella promesa de pluralidad, de apertura, de ciudadanías desterritorializadas y horizontales que anunciaban los primeros profetas del ciberespacio pareció desmentirse ni bien los algoritmos empezaron a tallar fuerte. Evidentemente, una cosa era cuando la red era de todos y las experiencias colaborativas y las redes y los blogs generaban una expectativa importante en términos de la democratización de la palabra. Y otra cuando algunas plataformas comenzaron a imponerse como único modo de acceso al mundo digital. Quien primero dio la señal de alerta fue Eli Pariser¹¹⁸, cuando, en 2013, publicó *El Filtro Burbuja*, en el que denunciaba esta suerte de clausura de la diversi-

117 Ver para eso el texto de mi autoría *Las revoluciones de la comunicación*, Edulp, La Plata, 2021.

118 Eli Pariser es una activista digital, director ejecutivo de MovOn.org, organización

dad.

“Cuando buscamos un término en Google, la mayoría de nosotros asume que todos vemos los mismos resultados; aquellos que PageRank¹¹⁹, el famoso algoritmo de la empresa, sugiere que son los de más relevancia a partir de los enlaces de otras páginas. Pero desde diciembre de 2009 ya no es así. Ahora obtienes el resultado que el algoritmo de Google sugiere que es mejor para tí en particular; y puede que otra persona vea algo totalmente diferente. En otras palabras, ya no existe un Google estándar” (2017, p. 12).

También Tim Bernerd-Lee¹²⁰, fundador de la red, alertó sobre el proceso de encapsulamiento que estaba generando las distintas redes sociales y sitios, que se convertían en islas fragmentadas, muy lejos de los principios y aspiraciones de los fundadores de la web. Lo denominó el “efecto silo”. Si los algoritmos nos conducen a recibir sólo información que se supone coincide con nuestros prejuicios, con nuestros modos de ver el mundo, es probable que en poco tiempo la sumatoria de esas noticias fortalezcan nuestras visiones, refuerzan nuestros prejuicios. McLuhan había presagiado este efecto como “retribalización” de las sociedades (Aparici, 2019).

Para Eli Pariser hay varios aspectos fundamentales en donde la “burbuja de filtro” opera sin cortapisas. Como ya señalamos, el tema dominante en el inicio de la red digital fue cómo ordenar y facilitar los accesos de los usuarios de internet ante un mundo de datos que se multiplicaba exponencialmente. La respuesta fueron los algoritmos de búsqueda, como el de Google, RankPage; la cuestión de la relevancia fue uno de los temas centrales de la primera época pionera de

dedicada a promover causas de ciudadanía y participación democrática en Estados Unidos.

119 Algoritmo que puntea las diferentes páginas sobre la base de una serie de factores como calidad, velocidad de renovación, enlaces, para luego ubicarla en el buscador. Este algoritmo de Google funciona desde 1999 y ha tenido innumerables actualizaciones desde entonces.

120 “Tim Bernerd-Lee: “Facebook could fragmented the web”, publicado por The Guardian en 2010.

las plataformas y fue en gran medida lo que le dio sus primeros grandes beneficios a los que encontraron las mejores respuestas. Así fue la experiencia de Amazon, como un buscador de libros, en principio, y el algoritmo que ofrecía a los compradores de determinados textos, ofertas similares que respondían a sus gustos; pero lo mismo pasó con Facebook, así como con Google en las sucesivas actualizaciones (Panda, Caffeinne, etc.) de su algoritmo creado por Larry Page, fundador de Google, junto a Serguéi Brin. La cuestión de fondo, que siempre estuvo detrás de este debate técnico computacional, es cómo y quién cura, intermedia, funciona como el viejo “gatekeeper” de la información. Este concepto fundamental en los primeros estudios sobre información, fue acuñado originalmente por el psicólogo Kurt Lewin, quien durante la segunda guerra mundial estudió los mecanismos por los cuales ciertos alimentos ingresaban a la dieta familiar de la población. Allí encontró que el “portero” (traducción del concepto inglés gatekeeper) era la mujer de la casa. Había que lograr que las “amas de casa”, dejaran pasar, abrieran la puerta, porque eran el filtro. En aquel caso se descubrió que ciertas personas en los grupos sociales funcionan como gatekeepers, generalmente gente de la comunidad, pero más informada, con más acceso al “otro lado”. Durante muchos años, los medios de comunicación tradicionales funcionaron como gatekeepers, abriendo a la comunidad informaciones, noticias, opiniones. Como ya sabemos la “agenda setting” fue la teoría que en el campo de la comunicación utilizó esta categoría.

Los algoritmos son, de alguna forma, una estrategia para derribar esos gatekeepers y trasladarlos al uso diario de las personas. Ahora no hay intermediarios, no hay curaduría. ¿Quién me recomienda que esto es importante? ¿Quién me sugiere que esto tiene valor? Yo mismo. ¿Cómo? El algoritmo ahora matematiza mis preferencias, mis búsquedas y me devuelve aquello que estoy buscando; sin embargo, si bien esto no es nuevo (de algún modo el sesgo de confirmación, es previo a las redes, como lo señaló Lazarsfeld hace tiempo), el problema ahora es que el universo en exposición, diríamos, la góndola de ofertas, ya comienza a programarse antes de mi búsqueda. ¿Estoy en verdad eligiendo si las opciones que se presentan ya están formatea-

das por mis gustos anteriores? ¿Qué posibilidades de abrir paso a lo nuevo hay si yo sólo me guío por mis gustos presentes que además han sido conformados por mis acciones pasadas?

La segunda cuestión que ha planteado Eli Pariser es el llamado “sesgo de confirmación”, que se vuelve un problema cuando el mecanismo de selección de la información que produce el algoritmo de búsquedas tiende a construir una suerte de “campana” de reforzamiento de creencias y conocimientos. Es muy probable que con el tiempo el acceso a documentos y páginas se vuelva uniforme. Según Lee McIntyre, el sesgo de confirmación es “la tendencia a dar más peso a la información que refuerza nuestras creencias preexistentes” (2017, p. 266). Esta inclinación psicológica natural, se refuerza con la extensión de la red que vuelca de manera infinita datos y noticias que configuran directamente un silo de información, una burbuja que tiende a mostrarme un mundo que es un espejo del que yo mismo configuro. Así opto por seguir a los contactos que concuerdan con mi línea de pensamiento, leo medios que ratifican mis visiones del mundo, prefiero y comparto declaraciones y opiniones de los dirigentes que representan mejor mis ideas. Para Pariser, la acumulación en el tiempo de mi historial de búsquedas, lejos de abrirme a un horizonte cada vez más rico de información, cierra el flujo informativo uniformizando mi acceso al conocimiento.

Como señala Inés Dussel en el prólogo al libro de Van Dijk, *La cultura de la conectividad*, no se trata tanto de si las tecnologías nos volverán menos humanos, sino de “cómo y con qué rumbo seguirán desplazándose nuestras interacciones, por quién y por qué serán gobernadas”¹²¹. Si en el marco de lo que denominamos la segunda revolución de las comunicaciones, el acceso a la información estaba definido por los aparatos tradicionales de comunicación (diarios, radios, televisión), que ofrecían un menú generalizado (Wolton), y luego hacia mediados de los años 90 del siglo pasado, tuvo un momento de transición representado por las ofertas a la carte de las señales temáticas o los diarios especializados (Olé, por ejemplo, en el caso del

121 Prólogo de Inés Dussel al libro de José Van Dijk, *La cultura de la conectividad*, Siglo XXI; 2017.

futbol), con la llegada de la digitalización hacia principios del siglo XXI la edición automática la hace el algoritmo, que elije ya por nosotros, configurando un proceso de peligroso reduccionismo informativo. Según Pablo Boczkowski (2006), la tendencia a la digitalización de las noticias, más que ampliar el rango de consumo informativo, lo viene reduciendo. Por temas, por perfiles ideológicos, por sesgo de confirmación, coadyuvando a la constitución de otro problema del consumo informativo, que es el “razonamiento motivado”.

La definición de Van Dijk de este pasaje es ilustrativa:

En 1991, cuando Tim Bernerd-Lee logró vincular la tecnología del hipertexto a la Internet, con la creación de la World Wide Web (Red de Extensión Mundial, WWW) fundó las bases de un nuevo tipo de comunicación en redes. Los blogs, los distintos medios de suscripción a noticias y actualizaciones y los servicios de correo electrónicos contribuyeron a la conformación de comunidades online y sirvieron de ayuda a grupos offline. Hasta el cambio de milenio, los medios de la red eran en su mayoría servicios genéricos a los que el usuario podía suscribirse o de los que podía hacer uso de manera activa para construir grupos, pero estos servicios no lo conectaban a otros usuarios de manera automática. Poco después del cambio de milenio, con la llegada de la web 2.0 los servicios online dejaron de ofrecer canales de comunicación en red, y pasaron a convertirse en vehículos interactivos y retroalimentados de socialidad en red (Castells, 2007, Manovich, 2009). Estos nuevos servicios que abrieron un vasto espectro de posibilidades de conexiones online, fueron percibidos desde un principio como una nueva infraestructura global, al estilo de las cañerías de agua o los cables de electricidad, análogos a la propia red (2017, p. 21).

Finalmente, la preocupación de Pariser (2017) sobre el impacto del filtro burbuja se dirige a pensar las consecuencias dentro de las instituciones democráticas de los efectos del algoritmo. En principio, los motores de búsqueda personalizados comienzan a ejercer sobre los usuarios un efecto de campana. Es decir, reducen el espectro de posibilidades, seleccionando la información bajo la lógica de la con-

firmación de sus propias creencias. Como ya sabemos, el conocimiento en realidad se produce habitualmente sobre una fractura, sobre un espacio vacío que hay que llenar, en ese dato que no aparece, esa respuesta que no tenemos, esa anomalía que despierta la curiosidad o la intriga. ¿Cuántos inventos y descubrimientos fueron producto de la *serendipity*? Efecto por el cual se encuentra algo que no se busca, que aparece por azar o fuera de nuestros planes. A este efecto debemos varios descubrimientos como la penicilina o los Rayos X. Por el contrario, el universo acotado de la red, las respuestas inmediatas de lo que buscamos, el conocimiento empaquetado que produce la web, suele funcionar como un aletargamiento de las inquietudes del conocimiento. Pero, a su vez, este proceso de ocultamiento, de reducción de los accesos a la información y al conocimiento, de parcelación de la realidad, de los llamados “silos de información” o “cámaras de eco”, conducen, señala Eli Pariser, a un proceso de acortamiento del espacio público, de la esfera pública sobre la cual los ciudadanos toman decisiones informados. Así el “filtro burbuja” también es un problema para las democracias.

La mayor dificultad de las democracias, escribió John Dewey, radica en descubrir los medios a través de los cuales un público disperso, móvil y múltiple, puede reconocerse a sí mismo hasta el punto de poder definirse y seguir sus intereses”. En los albores de internet esta era una de las grandes esperanzas del medio: por fin había una herramienta por medio de la cual pueblos enteros -así como países -podrían co-crear su cultura por medio del discurso. La personalización nos ha producido algo muy distinto: una esfera pública clasificada y manipulada por algoritmos, fragmentada a propósito y hostil al diálogo (Pariser, 217, p. 165).

¡Extra! ¡Extra! ¡Noticias falsas!

Un quinto factor en la que está implicada la “cultura de la pos-verdad” es el desarrollo, la expansión y el uso deliberado de noticias falsas (*fake news*) como recurso político; desde principios de la se-

gunda década del siglo XXI, este aspecto de la comunicación social, y en particular de la comunicación política, ha llevado a muchos autores e investigadores a tomarla como una de las problemáticas más acuciantes de los últimos años en el terreno de las comunicaciones. Omar Rincón (2020) ha definido a este proceso como *Fakecracia*: “una democracia en la que la construcción de noticias falsas y la automatización maliciosa de redes sociales se ha convertido en los principales recursos de comunicación política para sellar la era de la posverdad” (p. 15).

Para Calvo y Aruguete, autores de *Fake news, trols y otros encantos* (2020), la aparición de las redes sociales activó de pronto un mundo de guerra, hostigamiento, malversación, inédito dentro de la comunicación política que construye sus ejes sobre ciertos dispositivos de la nueva comunicación. Si bien en la primera época del desarrollo de las redes sociales, como cuentan Calvo y Aruguete, “las redes sociales fueron un punto de encuentro y socialización”, pronto se convirtieron en “una arena de intervención política”. Así, “a medida que los usuarios colgaban contenidos para dar cuenta de sus preferencias políticas, distintas generaciones de aplicaciones los habilitaban para apoyar o disputar las preferencias de sus pares interconectados”. Este proceso fue incentivando una militancia política digital que abrió un nuevo territorio a la comunicación política. Pasado el tiempo

Los políticos, que hoy operan a muy bajo costo para modelar y satisfacer las demandas informativas de sus votantes, reconocieron enseguida las virtudes de un sistema que personalizaba su relación con el electorado”(2020, p. 10).

De este modo, el *Dayle me* que había imaginado Nicholas Negroponte en *Ser Digital*, esa suerte de ascético y transparente diario personal que acercaría a cada usuario las noticias del mundo según sus necesidades e intereses, en realidad se convirtió en un espacio de disputas, confrontaciones y manipulación, “un espacio de permanente exposición pública, gratificación narcisista y conflicto”(Calvo y Aruguete, 2020, p. 11). Sin embargo, para Simona Levi, la preocupación

no está sólo en la relación que los usuarios establecen con las redes sociales. En realidad, los intereses gravitantes que se mueven detrás de las noticias falsas son los poderosos de siempre. ¿Son las *fake news* verdaderamente un problema para el buen funcionamiento de las instituciones democráticas o son una excusa de los poderes para recortar libertades y derechos fundamentales? Esta es la pregunta que se hace Simona Levi en *#Fakeyou. Fake news y desinformación* (2019). La tesis de esta activista italiana, actriz y guionista, sostiene que

“los propaladores de las noticias falsas no son los ciudadanos comunes, sino los gobiernos, las instituciones, los partidos políticos, los medios de comunicación de masas, los grandes poderosos, las corporaciones de gran alcance, o sus equivalentes en cada época histórica” (pp. 12-13).

Como lo prueba el caso Mr. Tucker en el trabajo de Calvo y Aruquete (2020), la información falsa puede tener origen en una mala interpretación de un hecho por parte de un ciudadano común, pero ese error no tendría el carácter de *fake news* sino fuera por el poder amplificador de los intereses que se ponen en juego en el contexto de algún tipo de disputa, sea política, comercial, electoral o simplemente de imagen. También es cierto que el origen de las *fake news* no sólo puede surgir de estas imprevistas manifestaciones individuales. Puede haber verdaderos promotores colectivos como el caso de Macedonia en las elecciones que dieron la victoria a Donald Trump en noviembre de 2016, como relata Simona Levi, cuando un grupo de jóvenes de una pequeña ciudad de aquel país europeo se dedicaron durante varios meses a producir noticias falsas sobre Hilary Clinton. ¿Su interés? En “apariencia” sólo el negocio, aunque nadie puede dejar de imaginar que muy pronto se descubran los nexos entre estos “inocentes” emprendedores y los sótanos de la política mundial.

Sin embargo, como ya señalamos, para muchos especialistas el término *fake news* no es correcto. Entienden que una noticia para los que ejercen el periodismo o los lectores no puede ser falsa. Pero también porque la categoría o el aspecto de falsedad no abarca la totali-

dad del fenómeno. Las noticias falsas no son errores de información, sino que integran y componen una parte de una estrategia más general y compleja de manipulación y desinformación que busca deslegitimar a contrincantes e influir en las percepciones y acciones de los colectivos sociales en determinados contextos. Estamos hablando entonces no solo de información falsa, sino también, como dice Simona Levi, de información manipulada en la que pueden intervenir cuentas automáticas (bots), modificaciones de imágenes y videos, o publicidad encubierta.

La mayor parte de los analistas coinciden en señalar que las noticias falsas, y la consideración de ese fenómeno como un problema político y comunicacional, aparece durante la campaña electoral que lleva a Donald Trump a la presidencia de los Estados Unidos en noviembre de 2016. En aquella reñida elección, el candidato republicano venció en el colegio electoral, en particular por las victorias ajustadas en los estados de Wisconsin, Michigan y Pensilvania, donde Hilary Clinton perdió por muy pocos votos. Algunos estudios sugieren que las noticias falsas pudieron haber influido en los resultados. Sin embargo, otros autores matizan esta influencia. Uno de ellos es el politólogo norteamericano, Brendan Nyhan, que afirma haber comprobado que los que han estado expuestos mayormente a noticias falsas durante la campaña electoral fueron los votantes conservadores, electores que, según Nyhan, “no son precisamente los indecisos”¹²². Otro aspecto señalado por Nyhan es que la cantidad de noticias falsas que circulan en determinada circunstancia en relación al total de la información circulante es poco relevante. Según la contabilidad realizada por Twitter los famosos “bots rusos” tuitieron 2,1 millones de veces antes de las elecciones, pero solo representó el 1 % del total de los tuits relacionados con las elecciones durante ese período.

Si bien es cierto que esas observaciones suponen una influencia relativa de las campañas de desinformación y manipulación informativa sobre la conducta electoral de los ciudadanos, también está

122 The New York Times, 16 de febrero de 2018.

probado que la influencia de los medios de comunicación sobre la conducta de las personas no se ejerce de modo puntual, en una suerte de influjo pavloviano, sino que la influencia se ejerce en base a la constitución de los sentidos sociales compartidos sobre lo real que es resultado de procesos de largo plazo. Cosmovisiones del mundo, representaciones colectivas, marcos de interpretación, el sentido común del que hablara Gramsci; es ahí donde los medios son parte de los complejos engranajes de la construcción de hegemonías. Para Leonardo Murolo (2019) en un trabajo reciente de análisis de determinadas *fake news*, las campañas de desinformación actúan en la intersección entre las “representaciones sociales” y las “representaciones mediáticas”, conceptos tomados de Cebrelí y Rodríguez (2013) a partir de los cuales se analizan los efectos de las noticias falsas. Para Murolo las noticias falsas no pueden ser analizadas en forma recordada, sino como parte de narrativas más amplias, construidas en el tiempo. Así, determinadas *fake news* se vuelven verosímiles y se viralizan en el juego de creencias que son previamente construidas.

No es, entonces, un dato menor que, como lo señalamos antes, las *fake news* sean parte de una estrategia más general destinada a construir nuevas verdades, o, en todo caso, posverdades, como sugiere McIntyre. Así, las noticias falsas son parte de las luchas por la interpretación, por la imposición de narrativas o la constitución de nuevas narrativas. Calvo y Aruguete recogen como prueba de estas disputas la polémica sobre las imágenes difundidas por la Casa Blanca durante el acto de asunción de Trump. ¿Cuánta gente había en la plaza? Claramente, el presidente Trump, en la inauguración de su gestión pretendía reconfigurar la memoria histórica en relación a la asunción de su predecesor, Barack Obama, que, 8 años atrás, había convocado, según la prensa, al evento de investidura más multitudinario de la democracia norteamericana. ¿Cuál fue, entonces, objetivo que buscó imponer Trump en relación al evento de su asunción? Si pensamos en la intención actual del expresidente de volver a presentarse para la carrera electoral hacia el ejecutivo nacional, el dato no es menor. Esta claro que hay ahí una estrategia deliberada de construir con antelación una narrativa particular que lo posicione. En un mundo de

incertidumbres en el que impera la crisis de los relatos compartidos la manipulación de la verdad es una herramienta útil sin dudas.

En este sentido, entonces, el desmascaramiento de las estrategias de desinformación se vuelven cruciales en el marco de sostener y defender procesos políticos democráticos. El largo debate a propósito de las legislaciones sobre la comunicación social que se registró en América Latina en la segunda década del siglo XXI, así lo atestigua (Ghea, 2021; De Moraes, 2012; Becerra y Mastrini, 2016).

De la sociedad transparente a la sociedad vigilada

En un texto reciente, el filósofo surcoreano Byung-Chul Han¹²³ se preguntaba qué era más peligroso, si la pandemia o la sociedad digital. Observando las formas de respuesta en Asia y Europa, Han comparaba la eficacia de los gobiernos autoritarios (que por régimen y cultura) habían podido desplegar una política de vigilancia y seguimiento de pacientes y vecinos, sin que eso generara ningún tipo de disturbio o reclamo por parte de los ciudadanos en cuanto a su pérdida de libertad. Para Byung-Chul Han esto era posible porque “en Oriente, el concepto de vida privada no existe”. Podríamos agregar también que el concepto de esfera pública tampoco.

Así, la pandemia ponía de relieve un dilema. ¿El costo de enfrentar el virus era perder libertades? ¿Acaso esta circunstancia podía ser un experimento para otras crisis, en las que la respuesta inexorable de gobiernos y Estados fuera el incremento autoritario? Para Giorgio Agambem este era el problema de fondo al que nos enfrentábamos. El virus revelaba en ese caso la pasividad con que las personas aceptaban las restricciones a su movilidad y a su libertad. Y el peligro radicaba en que los “estados de excepción” se volvieran plausibles en países que ya había vivido restricciones como el fascismo o el nazismo. Si antes estas políticas segregacionistas y discriminatorias habían tenido orígenes raciales, ahora se reconvertían en epidemiológicas. Los “indeseables” ahora eran enfermos o potenciales enfer-

123 “La emergencia viral y el mundo del mañana”, Byung-Chul Han, *El País*, 22 de marzo 2020.

mos y el Estado podía separarlos, confinarlos e incluso castigarlos. Sin llegar a que esos “estados de excepción” se volvieran absolutos, durante la Pandemia muchos de nosotros aceptamos restricciones a la movilidad, al encuentro con familiares o amigos, a paseos y, en algunos casos extremos, a la realización de las exequias de nuestros seres queridos. La pandemia ponía así de manifiesto su lado oscuro. ¿Era la democracia un déficit para enfrentar la pandemia? ¿Serían los Estados autoritarios más eficientes? ¿Hasta qué punto estábamos dispuestos a entregar derechos a cambio de la seguridad?

Un proceso similar ocurre en el campo de las comunicaciones. Con menos dramatismo, pero igualmente peligroso. Como lo señaló ya Zuboff estamos ante una encrucijada. Las tecnologías digitales que abrieron posibilidades de comunicación a nivel global también pueden servir para conformar una sociedad totalitaria. ¿Cómo salir de este nuevo dilema? Millones de cámaras de vigilancia, drones que controlan las calles y los paseos públicos, sensores que miden la temperatura en los accesos a los aeropuertos o los trenes. Es imposible no darnos cuenta de que se ha constituido un dispositivo de seguimiento (a través de plataformas y apps) que permite al *poder instrumental* (no importa si es el Estado Chino o Google) saber dónde estamos, qué consumimos y qué hacemos todos los habitantes del planeta¹²⁴. También podríamos agregar qué deseamos y qué pensamos. Cualquiera puede imaginar las consecuencias de ese poder. En aquel texto, Han señaló una preocupación: que la razón pierda contra el miedo.

Visto así, este Leviatán moderno es probablemente peor que el que imaginó Hobbes. Pero es evidente que no es el primero. La idea de la vigilancia tiene una larga historia, particularmente moderna como la describió y analizó con minuciosa obsesión Michel Foucault.

124 “El régimen chino instaló cámaras de vigilancia dentro y fuera de miles de casas para controlar a sus habitantes en cuarentena por el coronavirus”, Infobae, 20 de abril de 2020. En *Infobae*. <https://www.infobae.com/america/mundo/2020/04/28/el-regimen-chino-instalo-camaras-de-vigilancia-dentro-y-fuera-de-miles-de-casas-para-controlar-a-sus-habitantes-en-cuarentena-por-el-coronavirus/>

Siguiendo sus rastros, Armand Mattelart hizo sendos trabajos de lo que podríamos definir como una genealogía de los medios de comunicación como dispositivos de control en los ya clásicos, *La invención de la comunicación* (1991) o *La comunicación-mundo* (1995) Allí, el investigador belga rastrea en los telégrafos ópticos de Chiappe hasta en las formas de identificación de Vucetich, las infinitas y variadas formas de registro y seguimiento de las poblaciones, desde que la modernidad constituyó al calor de las revoluciones burguesas los Estados nacionales.

Lo cierto es también que las dimensiones contemporáneas de vigilancia son, de algún modo, cualitativamente diferentes. La primera de esas diferencias es de escala. Los dispositivos de seguimiento y vigilancia contemporáneos son globales, superan todas las barreras estadales, geográficas, políticas, continentales. Abarca, y ya está pronto a cerrarse, a la totalidad de los seres humanos y a su vez la cosas, tanto las artificiales, como las naturales, rompiendo, como señalamos en su momento a partir de las tesis de Haraway, la distinción entre naturaleza y humanidad, como la diferencia entre lo biológico y lo tecnológico. Así, esta malla ubicua y total define una comprensión de la experiencia humana inédita en su historia, cuyas consecuencias están lejos de conocerse, pero sobre las cuales ya podemos tener algunos indicios. En particular, la vuelta hacia los localismos, el rechazo de las integraciones regionales, y el auge y crecimiento de discursos xenófobos y segregacionistas de las nuevas derechas.

La segunda diferencia es la profundidad de la vigilancia. La ruptura de la distinción entre lo público y privado es una de las variables determinantes de la modificación sociocultural implicada, entre otras cosas, por la extensión de los dominios de la digitalidad. El franqueo de este muro no tiene aún suficientes investigaciones que den cuenta de las modificaciones en las formas constitutivas de la subjetividad contemporánea, pero su realidad fáctica mueve gran parte de los debates y las polémicas sobre esa condición. El problema de esta ruptura es que, con la dilución de esas barreras, esas dimensiones diferenciadas desaparecen simultáneamente. Por un lado, la intimidad, como ese espacio de elaboración de la personalidad que el su-

jeto desarrolla durante su proceso de maduración, desaparece con la expansión de las redes, provocando una exposición (la “extimidad” como la define Paula Sibilia) extrema, donde las angustias y ansiedades típicas de la edad (en los adolescentes) se vuelven incontrolables. ¿Quién soy? ¿Cómo quiero verme?, se convierten en unas exigencias potenciadas por las redes sociales, en los que el anonimato y la indiferencia de contactos o seguidores, se vuelve muchas veces una pesadilla de violencia simbólica. Como se desprende de los estudios realizados por Roxana Morduchowicz (2018) son los jóvenes los más expuestos a este mundo digitalizado. Conectados las 24 hs al día, los jóvenes pasan de las tareas escolares a los grupos de amigos, a las producciones en Instagram o las confesiones de sus estados de ánimo en Facebook sin interrupciones, como una continuidad de su experiencia vital digitalizada. ¿Cómo diferenciar así los amigos reales de los “amigos” que están en las redes? ¿Cómo diferenciar los vínculos reales de las exitantes y muchas veces ilusorias comunicaciones virtuales en las que por medio de las tecnologías se impone el narcisismo, las apariencias, sin por eso dejar de nombrar los problemas más graves como el grooming? Por supuesto, muchos nacieron en este mundo de pantallas, y sus experiencias de socialización no pueden desligarse de ese contexto virtualizado. Como señala Morduchowicz, además, sus formas de acceso y consumo son más sugeridas por sus pares (8 de cada 10 confirman esta tendencia) que por adultos o familiares. Así, los adolescentes más que *digital natives* (nativos digitales) se comportan como *digital naives* (ingenuos digitales).

Por otro lado, lo público, como instancia de configuración representacional de las dimensiones complejas de la vida social, con todas sus variantes y contradicciones, donde lo común impone la búsqueda de los acuerdos o el desarrollo de los conflictos también sufre la influencia de lo digital; así, el mundo digital contemporáneo, en el que dominan los algoritmos, puede llevar a la paradoja, producto de las burbujas de filtro, de que los actores de la vida pública se vuelvan invisibles entre sí, gestando comunidades cerradas, endogámicas, en las que se vulnera una de las dimensiones claves de la democracia: la gestión reglada de esas diferencias que le son constitutivas.

Si el debate político sobre la esfera pública moderna, desde la señera reconstrucción habermasiana como el ágora republicana de intereses y proyectos ciudadanos, pasando por su refeudalización con la comunicación de masas, parecía clausurado, la emergencia de un mundo global interconectado ha gestado de manera imprevista una esfera pública global (Fraser 2008) de significaciones crecientes como lo ponen en evidencia los movimientos sociales disruptivos que van desde el zapatismo de los años noventa, pasando por las cumbres antiglobalizadoras, como los reclamos por las leyes por el aborto seguro, libre y gratuito en toda América Latina. Contra estas esferas públicas diaspóricas (Appadurai, 1996) en la actualidad, el mundo digital está en camino de pulverizar la dimensión compartida de lo público, gestando una parcialidad dentro de las burbujas de filtro en la que los internautas se asemejan más a creyentes que a ciudadanos, proliferan más los dogmas que el debate de ideas, se busca más la eliminación del adversario o el diferente que la persuasión y la confrontación de ideas. El resultado es como señalamos antes, una *infodemia* que define la lógica de la *infocracia*, como la denomina Byung-Chul Han, que es la forma de gobierno del “régimen de la información”. Sin embargo, si entre el entusiasmo de Vattimo y el poder instrumental de Zuboff hay un trecho, esto señala la historicidad de los procesos, como lo advirtió Foucault. Veamos cómo.

El Imperio contraataca

¿Cuándo el sueño utópico de una sociedad transparente, producto del avance de las tecnologías digitales se volvió la pesadilla de vigilancia y control de personas y cosas? ¿En qué momento la esperanza de que los dispositivos de la nueva comunicación que presagiaban un mundo de apertura, libertad, acceso, democracia directa, se convirtió en la paranoica deriva de un mundo tecnificado manejado por algoritmos y cámaras de vigilancia? Para Toni Negri y Michel Hardt eso se produce hacia el final del siglo XX. Para los autores de *Imperio* (2000) ocurre en el pasaje de una economía de producción de bienes materiales a una economía de producción

cognitiva, simbólica. En este proceso, ligado a la automatización y a la economía digital (en esos años estaba en franco proceso ascendente la revolución de la informática¹²⁵), la web, internet, las aplicaciones, el mundo de las punto.com, reconfiguran un nuevo tipo de trabajo, que, al salir de la fábrica, en particular de las fábricas de los países centrales, deslocaliza la producción consolidando una economía globalizada que pone en jaque el Estado de bienestar e impone el triunfo del neoliberalismo.

En el texto de Negri y Hardt, “imperio” y “multitud” son las dos categorías centrales que pivotean sobre el marco teórico que dejó Michel Foucault a través del concepto de “biopolítica”¹²⁶. Para Negri y Hardt, el nacimiento del *Imperio* refleja la crisis de la centralidad de los Estados nacionales y una crisis hegemónica de la gran potencia del siglo XX: Estados Unidos¹²⁷. En este contexto se desarrolla la transición entre la sociedad disciplinaria y la sociedad de control.

125 Recordemos que la primera investigación de Shoshana Zuboff describía la “textualización” del trabajo a partir de la expansión de las computadoras en los procesos de automatización productiva.

126 Aunque escritos todavía en el contexto de la sociedad de masas, los textos de Michel Foucault, en especial, los que se editaron póstumamente a partir de los cursos en el *College de France*, fueron anticipatorios. Si bien en general las obras de Michel Foucault tratan sobre el poder en esa articulación con el saber esa preocupación adquiere mayor intensidad en los cursos, *Defender la sociedad*, de 1975-1976; *Seguridad, Territorio, Población*, 1977-1978; *Nacimiento de la biopolítica*, 1978-1979. Es en la clase del 17 de marzo de 1976 donde Foucault menciona específicamente la transición entre la sociedad soberana, la sociedad disciplinaria y la sociedad de control o de seguridad. Michel Foucault sostiene ahí que, a diferencia de la disciplina que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres, no al hombre/cuerpo de la normalización disciplinaria, sino al hombre vivo, al hombre como ser viviente. Como lo explica en una entrevista realizada por la Universidad de Lovaina, en 1980, Foucault trató de comprender cómo el poder no era un agregado a las relaciones sociales, familiares, sexuales, sino parte consustancial de la trama de esas relaciones, que eran todas en sí, relaciones de poder. De este modo, se alejaba del marxismo que había pensado el poder, en tanto ideología, como lo había señalado su contemporáneo, Louis Althusser en *Ideología y los aparatos ideológicos del estado*, como un epifenómeno de la base material. Para Foucault la descripción minuciosa, “casi maniática” que le reprochan sus críticos sobre los dispositivos de dominación y opresión, era en verdad la posibilidad de revelar su historicidad, es decir, despegarlos de cualquier concepción naturalizada, volverlos lúcida-mente estrategias y tácticas históricas, por tanto, si se desarrollaban otras estrategias y otras tácticas, era posible desmontar sus artificios de dominación.

127 En este punto es interesante seguir el debate entre Antonio Negri y Leo Panitch

El poder disciplinario gobierna, en efecto, estructurando sus parámetros y límites del pensamiento y la práctica, sancionando y prescribiendo los comportamientos normales y /o desviados. Foucault se refiere principalmente al *Ancien Regime* y la era clásica de la civilización francesa para ilustrar la emergencia de la disciplinariedad, pero en general podemos decir que toda la primera fase de la acumulación capitalista (en Europa y en cualquier otro lado) fue conducida por este paradigma de poder. Por otra parte debemos entender a la sociedad de control como aquella (que se desarrolla en el punto más extremo de la modernidad, abriéndose a lo posmoderno) en la cual los mecanismos de comando se tornan aún más democráticos, aún más immanentes al campo social, distribuidos a través de los cuerpos y las mentes de los ciudadanos (Negri y Hardt, 2000, p. 95).

Para definir este nuevo poder global, los operistas toman el concepto de biopolítica como paradigma de la gubernamentalidad de la sociedad de control. Para Negri hay varios procesos que se articulan. Por un lado, la globalización del capitalismo que se extiende y unifica el mundo bajo un solo modelo productivo. Por otro lado, el pasaje de los Estados nacionales al Imperio supone una superación de contradicciones secundarias en los procesos de emancipación y liberación social. Contra el discurso crítico a la globalización, Negri y Hardt defienden el proceso imperial como Marx lo hacía con la revolución industrial, entendiéndolo como una etapa necesaria. Tercero, el surgimiento de un tipo de trabajo inmaterial, comunicativo y cognitivo, un saber social, como centro de la economía contemporánea, que modifica la estructura básica del sistema capitalista industrial por el postfordista. De este hecho surgen dificultades para medir el valor del trabajo, la diferencias entre tiempo de trabajo y tiempo libre, como las condiciones de producción. Si el conocimiento es el insumo principal del sistema productivo y el conocimiento circula, se

en el texto de Razmig Kecheuyan sobre el declive de los Estados Unidos, y en general los estados nacionales, en esta etapa de la economía global. Si podemos hacer un excesivo resumen, lo que Panitch plantea en su ensayo de 2011, *La construcción del capitalismo global*, es que este proceso sería inexplicable sin el rol determinante del Estado norteamericano.

reproduce y se desarrolla fuera del ámbito tradicional del trabajo y la producción (la fábrica, la empresa), todo un modelo de organización institucional entra en crisis. Por último, que la multitud que emerge del proceso material se constituye en el actor central de la resistencia al Imperio. Cooperación y comunicación son entonces las manifestaciones fundamentales de la resistencia.

Cuando a finales de la década del 50, Graham Greene imaginó su novela de espías "Nuestro hombre en La Habana", la distancia geográfica y cultural podían hacer verosímil que un inesperado espía amateur enviara a la central de inteligencia británica reportes fraguados sobre supuestas acciones militares en aquel remoto país bananero, utilizando los crípticos planos de una aspiradora. De algún modo, las distancias y las fronteras nacionales ponían un velo sobre lo que ocurría realmente dentro de los países. Con el achicamiento del mundo producido por la expansión de las comunicaciones digitales hoy eso es más difícil. Como señaló el sociólogo brasileño, Octavio Ianni, en *Teorías de la globalización*, el planeta dejó de ser una "figura astronómica" para convertirse en una experiencia común, compartida, cotidiana. Así, hiperconectados, hipermediatizados, a las puertas de la segunda ola digital y la cuarta revolución industrial, la gran preocupación de la sociedad es si esa digitalización apabullante nos hará más libres o más dominados. En consecuencia, valdría preguntarnos más que por el lugar de las máquinas inteligentes en la sociedad (finalmente la inquietud de Zuboff sigue estando enmarcada por el trabajo), qué tipo de máquinas necesita una sociedad inteligente. Porque si algo dejó como experiencia la crisis del Covid-19, fue la contingencia de muchas de las cuestiones que hasta entonces parecían inmutables. Para dar un ejemplo más que evidente: el *home office*. De pronto, casi todos los trabajos de oficina, tanto públicos como en el sector privado, podían hacerse desde el hogar. Por otro lado, muchos de nosotros seguramente recordamos las calles vacías de nuestras ciudades, la baja circulación de automóviles, con la consiguiente merma de la polución ambiental o la congestión urbana. También descubrimos que muchos de los dispositivos digitales podían utilizarse con objetivos sanitarios y algunas

de las observaciones de Michel Foucault se hacían realidad. ¿Podría acaso la biopolítica tener otro signo, perseguir otros intereses, coadyuvar a la construcción de sociedades más democráticas? La respuesta es todavía incierta. Pero la pregunta ya es un camino.

El “estado” digital totalitario

Sin embargo, este optimismo redentor que anuncian los filósofos italianos de la biopolítica, en particular Negri, no será acompañado necesariamente por muchos. Incluso en el campo de los intelectuales conservadores también se prenden las luces de alarma. En particular, un testigo comprometido con este pensamiento, José María Lasalle, director del programa de la Sociedad de la Información del gobierno de Rajoy, quién recupera la figura del monstruo mítico del liberalismo, Leviatán, para publicar poco antes de la pandemia, *Ciberleviatán*¹²⁸. Para el autor de este ensayo, las dimensiones fáusticas de la crisis se advierten a partir de los procesos de la big data, la robotización de la producción, las formas de dominio y limitación de las libertades públicas producidas por el ciberpatrullaje, la desubjetización del cuerpo, el nacimiento de un imaginario *cyborg* y el desarrollo de un capitalismo de plataformas que hace tabla rasa con el pasado liberal republicano de las democracias occidentales. Este proceso está determinado por una guerra tecnológica entre Estados Unidos y China, dos naciones que, una sin historia cultural, y la otra, sin democracia política, están usando las tecnologías de información para desarrollar un capitalismo de vigilancia y control, como lo define Shoshana Zuboff, que pone en riesgo la existencia misma de la experiencia humana. Fuertemente influenciado por los modernismos conservadores, como por una reivindicación militante de liberalismo decimonónico representado fuertemente en la figura de John Locke, Lasalle augura un destino oscuro para la humanidad si esta no advierte la necesidad de poner freno al desarrollo tecnológico que, en el viejo estilo del romanticismo, se vuelve contra el hombre. Una

128 Lasalle, José María, *Ciberleviatán*, Arpa & Alfíl Editores, Barcelona, España 2019.

suerte de Frankenstein virtual, el hombre ahora se subordina a las fuerzas de un dispositivo de control omnisciente que prontamente no necesitará de la vida humana productiva.

Para Lasalle son cinco los factores determinantes de esta disrupción del desarrollo capitalista que comportan la economía digital de la Sociedad 5.0 en el que la Internet de las cosas, la robotización y la digitalización de las relaciones sociales, perforan definitivamente las tradiciones de la democracia política, la división de lo público y lo privado y las capacidades de los sujetos de hacer su historia.

En primer término, señala Lasalle, la identidad subjetiva está desapoderándose de lo corpóreo al hacerse virtual, algorítmica, isomórfica entre lo real y lo digital. Así, a continuación, se introduce el "imaginario cyborg" con el que se anuncia un transhumanismo en el que lo corpóreo pasa a hacer un software abierto, conmutable con las máquinas e integrado. Sin referencia alguna a Simondon, la hipótesis de Lasalle va en ese camino. En tercer lugar, el valor del trabajo humano está siendo marginado por los datos como materia prima del capitalismo cognitivo. Es en este proceso que toda dimensión de lo sensible y lo fáctico de desvanece, se desdibuja, haciendo que esa clave determinante del capitalismo productivo, en la que el sujeto, por vía de su inteligencia y su capacidad de conocer lo real mediante los sentidos, era el dueño o propietario de sí, de sus productos, y lo que constituía al sujeto como ciudadano, consumidor, propietario y productor, se borre del horizonte de la intersubjetividad. Cuando ante las interfaces digitales tenemos que probar que no somos máquinas, toda una cultura de la interrelación social se desmorona. En cuarto lugar, el sujeto es sustituido por el robot como sujeto productivo y en ese proceso la cultura, que era la consecuencia de las creaciones humanas y del legado histórico de esas creaciones, comienza a ser también producto de las máquinas que copian las emociones humanas. ¿Podemos confirmar hoy ante una composición musical, un texto periodístico o una simple conversación digital por Whatsapp, que no estamos frente a un robot? En ese marco, para Lasalle, se da la crisis final de las democracias políticas modernas. Porque la era digital quiebra los fundamentos de la ciudadanía que ya no construye el

sentido de sus actos a partir de la evaluación racional de los hechos y del debate público de argumentos e ideologías en la esfera pública, fundamento último de la polis. Así, sostiene Lasalle, sin esfera pública no hay cultura política democrática. Suena extraño ahora que una parte de los creadores del problema se asombren de sus creaciones. ¿O fueron los populismos de izquierda los que desarrollaron el modelo?

Para Byung-Chul Han¹²⁹ la clave de este nuevo engranaje social está en la reconversión del trabajo que implica la economía digital. Partiendo también de la tesis foucaultiana sobre el poder, el filósofo surcoreano explica que la promesa de libertad que anunciaba las tecnologías se volvió contra sus dueños. La libertad de hacer, más que la del deber, funciona como una coacción al rendimiento en una sociedad donde la explotación del trabajo se convirtió en autoexplotación de los trabajadores. Disueltas las clases por el avance del capitalismo financiero (el neoliberalismo es también para Byung-Chul Han como para Foucault un nuevo orden geopolítico del poder) que impone una sociedad de empresarios, ahora cada individuo es su propio amo, su propio patrón. Si la libertad, entendida por el marxismo, era un concepto relacional, ya que nadie podía ejercerla sino a condición de las posibilidades que brindaba la vida en común, el imaginario libertario del capitalismo de la cuarta revolución industrial es una nueva sujeción. Para Byung-Chul Han, las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, que el marxismo esperaba agudizar en provecho de una revolución que las disolviera (del mismo modo que lo imaginan los aceleracionistas), se corrige en la sociedad de control digital donde cada individuo internaliza una condición de autoexplotación.

129 Byung-Chul Han es el filósofo más renombrado de los últimos años. Con obras breves, precisas, este migrante europeo, proveniente de Corea, que escribe en alemán, ha desarrollado en una serie de ensayos una suerte de hermenéutica de la experiencia contemporánea. En *El aroma del tiempo*, *La sociedad del cansancio*, *Psicopolítica*, y otras obras, la reflexión de Byung-Chul Han aborda cuestiones como la política, los medios y las tecnologías, la subjetividad y el trabajo, en una prosa sencilla, con matices heideggerianos, de un lúcido pesimismo.

Contra la tesis de Antonio Negri y los operaistas, que veían en el desarrollo de la producción inmaterial un nuevo momento de la transformación del sistema capitalista, en el que ahora, no la clase obrera, sino la multitud, se vuelve el sujeto de la emancipación social, para Han, en realidad, los individuos viven en *solitude*, en soledad, aislados, individualizados, ahora bajo el control de un panoptismo como dispositivo de vigilancia virtual. Zuboff entiende esto como la plusvalía conductual que el capitalismo de vigilancia o de plataformas aprovecha para captar su renta digital. Quebrando los sueños optimistas de Vattimo, la sociedad de la transparencia es en realidad otro dispositivo de encierro, de control, facilitado por las redes sociales, las pantallas, los smartphones. En este proceso de hiperconectividad lo que desaparece es lo común, porque cada receptor/productor, cada interface de la red se vuelve un átomo narcisista, encapsulado, paradójicamente, en una red interminable. La diferencia fundamental entre Byung-Chul Han y Toni Negri parte del supuesto de que el primero plantea que el capitalismo es “insuperable”. Que el sistema capitalista escapa hacia el futuro. Para el filósofo surcoreano, a diferencia de Negri (que advierte que las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, a partir centralmente del desarrollo del trabajo inmaterial, que implica una desvalorización del trabajo material, o corpóreo, serán superadas por una sociedad nueva) el neoliberalismo es la respuesta a aquella contradicción, una respuesta que convierte al trabajador en empresario de sí mismo, una cultura del rendimiento que interioriza la autoexplotación. Es en realidad este trabajo comunicativo, inmaterial, digital, el que posibilita este pasaje, que también se refleja en una transición entre una “biopolítica” de la población, que todavía estaba determinada por el poder de control de las masas, cuantitativamente, con dispositivos demográficos, sanitarios, de cálculo y medidas, a uno que actúa en el nivel de la psiquis, de la neurología, de la mente. El dispositivo de los smartphone refleja para Han la dictadura del “me gusta”. Una forma de control intersubjetiva, en la cual los dispositivos de vigilancia ya no tienen centro, no son ya dispositivos de un poder en particular, sino de una sociedad que se autoexplota.

“La técnica de poder del régimen neoliberal adopta una forma sutil. No se apodera directamente del individuo. Por el contrario, se ocupa de que el individuo actúe de tal modo que reproduzca por sí mismo el entramado de dominación que es interpretado por él como libertad. La propia optimización y el sometimiento, la libertad y la explotación coinciden aquí plenamente”(Han, 2014, p. 26).

Como vemos, las perspectivas conservadoras de Lasalle, como las críticas de Han, confluyen. Es evidente, entonces, que las tecnologías desafían todas nuestras certezas. De algún modo, como señalara en su momento Zuboff, el mundo digital fue *tierra incognita*. Sobre ella, a medida que avanzaban los dispositivos técnicos, fueron desarrollándose las políticas de su arquitectura, que, por supuesto, en principio, favorecieron a los conquistadores. Sin embargo, lentamente, aparecieron las primeras precauciones. ¿Eran todas sus promesas buenos augurios? ¿Cuáles eran los perjuicios de la digitalización? ¿Qué nuevos peligros emergían de esta poderosa tecnología? Si Heidegger había vaticinado sus amenazas en la disposición que imponía a la vida humana en la que esta se convertía en un stock, en una reserva de energía, cómo podía la misma vida humana preservarse de ella, construir una relación “libre” con ella. En ese marco de preocupaciones se fueron constituyendo iniciativas de regulación, políticas de educación digital, recomendaciones y estrategias para enfrentar este instrumental tecnológico de nuevo tipo que ciertamente revolucionaba todo. Consideremos algunas de ellas.

Estrategias normativas, de auditoria y alfabetización digital

Con cierta nostalgia podemos pensar que la escucha compartida de la sociedad de masas de los medios de comunicación tradicionales, constitutivos de aquel vínculo social (Wolton, 1995) que formaba comunidad, ha desaparecido y, por tanto, la ciudadanía que fundaba. Por eso es que algunos atribuyen a ese declive (McIntyre, 2019) la proliferación de los relatos paranoicos, cripto/conspirativos, las noticias falsas y ese suelo de posverdad en el que parecemos movernos.

Pero estas interpretaciones olvidan que lo que hace la diferencia en este argumento es la pequeña palabra que parece invisible dentro del párrafo: “escucha”. Porque lo que es evidente hoy es que las audiencias actuales no solo escuchan, también hablan, comparten, opinan, responden, reaccionan. Es esta inmensa e imparable “respuesta”, que antes se hacía invisible, la que trastoca la totalidad de la comunicación social contemporánea. Para Boczkowski (Abundancia, 2021), la diferencia entre las formas de información tradicionales y las actuales es que, en la época de los medios de masas, la gente iba en busca de las noticias y no, como ahora, que las noticias “nos encuentran a nosotros”. En este sentido la lógica de consumo informativo se ha vuelto más ambiental que mediatizada. La gente está inmersa en un mundo multipantalla en el que se cruzan sin orden (o con un orden nuevo) los discursos de la televisión, la radio, el periódico, con las aplicaciones como Whatsapp, Facebook, Instagram, Twitter o Tik Tok. Y todos estamos conectados a eso, alcanzando cifras de penetración inéditas. Por caso, Facebook tenía en 2017, con solo 14 años de existencia, el 31% de los 7.700 millones habitantes del planeta conectados (Boczkowski, 2021). En el caso de Argentina, tenía en el mismo año, 2/3 de la población del país con un perfil en su red. Combinando todas las plataformas de redes sociales, la cifra alcanzaba a 34 millones de personas interactuando, con un promedio de uso de más de 3 horas diarias. Pero este estar conectados no implica solo expectación, sino también y fundamentalmente interacción. Como expone el voluminoso trabajo de campo de Boczkowski, el sistema mediático funciona de algún modo como una mediación entre viejos modos de relacionarnos y los nuevos.

El teléfono inteligente se convirtió en una especie de dispositivo protésico, indispensable y difícil de dejar de lado; la computadora es una herramienta, útil pero fría de la cual es fácil prescindir; y el televisor es un acompañante, algo anticuado pero cálido y confiable. De un modo relacionado, WhatsApp encarna el café apreciado, con su atmósfera de intimidad pública; Facebook es el centro comercial multipropósito, conveniente y multifacético, pero impersonal y poco atractivo; Instagram es el paseo donde

uno va a ver y a ser visto, con todas las presiones estéticas que lo acompañan. Twitter es el puesto de diarios donde los individuos hambrientos de información se reúnen y relaciones con otros en torno a los temas de actualidad; Snapchat representa el carnaval donde las interacciones informales tienen lugar, con frecuencia relacionadas con imágenes divertidas y mundanas (Boczkowski, 2021, p. 283)

Más allá de esta rica descripción con aires mcluhianos del investigador argentino radicado en Estados Unidos, es evidente que, como ya señalamos, la diferencia fundamental entre viejos y nuevos medios es de escala y profundidad. Ahora bien, si todo lo que nos llega es por intermedio de estos dispositivos de los que nos es muy difícil “desengancharnos”, ¿cómo hacer para enfrentar esta sobreabundancia informativa en la cual no pocas veces somos presas de las estrategias de manipulación y desinformación?

Hasta ahora las formas de enfrentar estos procesos se reflejan dentro de tres grandes estrategias. Las estrategias que llamaremos *normativas* que apuntan al diseño de normas y/o protocolos de control de usos y verificación de noticias falsas, que generalmente son acompañadas por disposiciones que buscan generar marcos más transparentes para la circulación informativa. Estas iniciativas se complementan con normas que promueven regulaciones antimonopolios, que denuncian las posiciones mediáticas dominantes, que imponen cláusulas de responsabilidad sobre algoritmos y que visibilizan formas de discriminación en las propias plataformas. En este ámbito es significativo el desarrollo de una línea de investigaciones y acciones sobre lo que comienza a definirse como “infodemia”¹³⁰, en las que se promueven iniciativas de regulación de noticias falsas, ciberodio en las redes sociales, violencia de género online. Hasta el momento, solo dos países avanzaron recientemente en la sanción de normativas que persiguen la difusión de noticias falsas: Alemania en

130 El concepto de infodemia viene siendo trabajado desde diferentes perspectivas. A los efectos de profundizar sobre esta cuestión recomendamos el trabajo de Damián Loreti para el Observatorio Latinoamericano de Regulación, Medios y Convergencia,

2017 y Francia en 2018¹³¹. En Argentina hay, al menos por ahora, dos proyectos presentados: el del diputado demócrata cristiano por Córdoba, Juan Brugge, que propone crear una Comisión Verificadora en el ámbito de la Cámara Nacional Electoral de noticias falsas¹³² y el del senador Adolfo Rodríguez Saa presentado en 2020, que entre otros aspectos crea una comisión de expertos evaluadores de las noticias falsas donde, paradójicamente, no hay ningún periodista.

La segunda de las estrategias en curso es la que denominaremos de *auditoria*, “accountability”, de rendición de cuentas, de *fact-checking*, a través de las cuales se trata de verificar y analizar las noticias falsas como tácticas de desinformación. Pueden ser instancias privadas como ongs o organismos públicos autárquicos, como las defensorías del público u otros, en los que los productores se ven sometidos a un examen de veracidad, pertinencia, buenos usos de la información, etc., en las que se busca modificar prácticas o tradiciones en la producción informativa; el caso más elocuente que atestigua estos cambios en las formas de producir noticias y en este caso reveer viejas costumbres noticiosas es el que remite a las formas de cubrir, titular y reproducir informativamente noticias relacionadas con femicidios al interior de los vínculos afectivos; en general, estos casos fueron durante muchos años sindicados como “crímenes pasionales” hasta que un nuevo consenso social producto de la acción de informadores comprometidos con las causas del feminismo deconstruyeron aquella denominación que encubría la violencia machista.

Otro caso que puede ilustrar las acciones de fact-checking o rendición de cuentas es el informe elaborado por la Defensoría del Público de Argentina en relación al “Caso Canosa” sobre acciones de des-

“Redes sociales, plataformas digitales y libertad de expresión: obligaciones de los actores no estatales”, publicado por el Obsevacom, 2021. Ver en: <http://politicasyplanificacion sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/121/2022/08/loreti.pdf>

131 “La regulación de las fake news en el derecho comparado”, Informe elaborado por Christine Weidenskauffer, para la Comisión de Transparencia del Congreso Nacional, Chile, 2019.

132 “El peronismo presiona al gobierno para penalizar las fake news y los trolls”, www.lapoliticaonline.com, publicado el 13 de diciembre de 2018. Ver en: <https://www.lapoliticaonline.com/nota/116734-el-peronismo-presiona-al-gobierno-para-penalizar-las-fake-news-y-los-trolls/>

información en el contexto de la pandemia. En ese caso, la periodista del medio América recibió un dictamen del organismo sobre la base de un estudio socio-semiótico a partir de los reclamos presentados por receptores ante reiteradas informaciones vertidas por la periodista en las que se aludía a falsas noticias sobre los procedimientos de hisopados y diagnósticos sobre Covid-19 realizados en España. El dictamen señala que la periodista incurrió en la mediatización de un “discurso que promueve el pánico social, la alarma y la desinformación entre las audiencias acerca del sistema de testeos e hisopados que se implementan para detectar y diagnosticar el Covid-19”¹³³.

La tercera de las estrategias se inscribe de la línea de las políticas de *alfabetización digital o mediática* (David Buckinham, 2006; Huergo y Fernandez, 2019) planteadas como acciones tendientes a la formación de audiencias críticas. Según Nuria Fernández-García¹³⁴ son muchas las iniciativas destinadas a promover estas estrategias. En Argentina, la Defensoría del Público viene hace años desarrollando diferentes líneas de capacitación de las audiencias. Su programa “Alfabetización mediática y educomunicación” promueve, mediante cursos y taller para niños y adolescentes, en sindicatos, en centros de jubilados, universidades, escuelas, acciones tendientes a formar ciudadanos críticos, receptores inteligentes, audiencias advertidas de los manejos informativos. Pero formar ciudadanos digitales no es fácil y no alcanza con cursos ad-hoc, alcanzar ese objetivo implica necesariamente una reformulación de las prácticas educativas institucionales y sistemáticas y esas sólo pueden ser efectivas si se toman desde el inicio de la formación escolar. En esta dirección, Roxana Morduchowicz, con una larga experiencias dentro de los sistemas educativos, recomienda la inclusión curricular de cinco dimensiones clave. Por un lado, que los niños y adolescentes comprendan que es importante contar siempre con una información plural que “proceda de una variedad de fuentes y refleje diferentes puntos de vista”

133 Nota 130/2021, Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual.

134 Nuria Fernández-García, “Fake news, una oportunidad para la alfabetización mediática”, Nueva Sociedad No. 269, 2017.

(Morduchowicz, 2018, p. 121). Por otro lado, es imprescindible que aprendan también a diferenciar los contenidos informativos de otros géneros y textos (como los publicitarios, etc.). Una tercera necesidad en esta estrategia de alfabetización digital es que los jóvenes se capaciten para también poder identificar una información relevante y confiable de las que no lo son. Se trata de brindarles competencias de lectura e interpretación sobre la autoridad de las fuentes, sobre el tratamiento de los contenidos, sobre la parcialidad o imparcialidad en la descripción de los hechos. Una cuarta dimensión es que los adolescentes conozcan también la forma en que se construyen las noticias. Que comprendan que detrás de ese mundo de información hay lógicas productivas, intereses, negocios y trabajo. Que las noticias no son transparentes ni tienen un origen natural. Por último, es importante que en ese proceso los jóvenes aprendan también a producir sus noticias, sus relatos, sus interpretaciones. Que conozcan la importancia también de la responsabilidad que implican esas interpretaciones y esas construcciones significativas. Finalmente, se trata que las nuevas generaciones comprendan que la comunicación es una herramienta fundamental de la construcción del mundo compartido.

Otra estrategia interesante fue la proveniente de la Cámara Nacional Electoral con el dictado de la Acordada N° 66/2018 CNE, de cumplimiento obligatorio para las fuerzas, alianzas y partidos políticos, dado que se interpretaba insuficiente solo involucrar a los medios de comunicación, al periodismo, a las empresas tecnológicas y a las diversas plataformas informativas. La medida supone una instancia de autoregulación, por la cual, la Sala de Acuerdos de la Cámara Nacional Electoral se convirtió el 30 de mayo de 2019 en la sede de suscripción del documento denominado “Compromiso Ético Digital” por el que los representantes de partidos políticos, referentes políticos, periodistas, entidades periodísticas como ADEPA y FOPEA, la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual y los representantes de Google, Facebook, Twitter, entre otros, reconocieron “la complejidad y la tensión que puede existir durante el proceso electoral con la difusión o proliferación de información inexacta

o noticias falsas” y acordaron “dentro del marco de sus posibilidades y herramientas, colaborar con las autoridades competentes en este proceso respetando los valores democráticos y la libertad de expresión” y se comprometieron a “promover, en el campo de nuestras respectivas actividades, la honestidad del debate democrático en las próximas elecciones nacionales, de modo de contribuir a mitigar los efectos negativos de la divulgación de contenido falso y demás tácticas de desinformación en redes sociales y otros entornos digitales¹³⁵”.

Igualmente, la pregunta central sigue siendo es si estas estrategias son suficientes. Evidentemente, la proliferación de los discursos de odio, la derechización de los procesos políticos bajo una lógica de exclusión y supervivencia del más fuerte, el descreimiento de las democracias, nos hablan de un momento de crisis en la que la concentración de poder simbólico pareciera corresponderle. Para muchos esta correspondencia no es azarosa. El avance progresivo, desde finales de la última década del siglo XX, de las tecnologías digitales, lo que algunos llaman la cuarta revolución industrial (que suma a la automatización, la Inteligencia Artificial y la digitalización social), fue acompañada por un incremento significativo de la concentración de la riqueza similar a la producida durante los años previos a la primera guerra mundial. Thomas Piketty lo señaló con crudeza en el voluminoso tomo *El capital en el siglo XXI* (2013).

De ahí que, inexorablemente, el combate contra las formas diferentes de exclusión en las “formas tecnológicas de vida” (Lash, 2005), tanto materiales como simbólicas, deben apalancarse más en las primeras que en las segundas. Como ya demostró hace mucho tiempo la historia, en diversos procesos políticos sociales, son las dimensiones materiales de la producción de la vida las que requieren más urgentemente unas políticas de regulación que tiendan a la redistribución de la riqueza. Y es sobre esas condiciones de igualdad generadas (inexorablemente, como sugiere Piketty) por las políticas públicas, que las condiciones de acceso, de resignificación, de lecturas críticas, de apropiación del capital simbólico (vía redes sociales,

135 Cámara Nacional Electoral, *Compromiso Ético Digital*, texto oficial disponible en: <https://www.electoral.gob.ar/nuevo/paginas/pdf/CompromisoEticoDigital.pdf>

educación formal e informal, medios tradicionales, entornos digitales, etc.) serán entonces posibles y reales.

Ahora bien, esas conquistas no se producen por arte de magia ni se logran apostando en un juego de dados. Se logran en el marco de procesos que se caracterizan, en general, por una fuerte movilización social, por la gestación de solidaridades que cruzan geografías, comunidades, generaciones e identidades. Tanto en el mundo online como en el offline, en los territorios inmateriales de la *digitalidad* como en la presencialidad de los tradicionales espacios públicos y medios de comunicación. Porque, como todo proceso histórico, las contradicciones del sistema experimentan siempre avances y retrocesos, convulsiones larvadas y grandes explosiones de rebeldía y resistencia. Uno de esos procesos de rebeldía y resistencia es el que protagonizan las mujeres y que refleja una capacidad de discutir el orden establecido como pocas veces vimos. Me estoy refiriendo a los cambios y transformaciones que promueve el movimiento feminista, transversal, policlasista, descentrado, multicultural y multiétnico, y que en el campo de las comunicaciones tiene una significación destacada. Es esta experiencia, que denominaré *la rebelión digital del feminismo*, la que puede iluminar en algún sentido una nueva cartografía para las luchas emancipatorias, en la que lo digital, el engranaje del que venimos hablando, pueda ser no sólo de sujeción. Es evidente que las mujeres en su accionar rompieron la "solitude" de la que habla Byung-Chul Han y con su accionar movieron el tablero de una forma inédita y definitiva. Analizaremos en el próximo apartado este proceso.

La rebelión digital del feminismo

Mientras escribo esta tesis en menos de unas semanas se ha producido una nueva rebelión cultural protagonizada por mujeres. Es en Irán, y tiene origen en la muerte de Mahsa Amini en una cárcel luego de ser detenida por la Guardia de la Moral, supuestamente por no usar adecuadamente el hijab y mostrar parte de su cabello. Desde entonces, se sucedieron más de 70 muertes, y el secuestro de miles

de manifestantes que repudiaron en las calles la violencia contra las mujeres y la opresión sociocultural y religiosa. ¿Qué fue lo primero que hizo el gobierno iraní para contrarrestar las movilizaciones y las protestas? Cortar internet.

Es evidente, como ya señalamos al inicio de este trabajo, que la relación entre las rebeliones sociales y el mundo digital es muy estrecha (Castells 2012; Reguillo, 2017), por lo que ya podemos señalar que estamos ante la presencia de *la rebelión digital del feminismo* como emergente de uno de los procesos más interesantes de la web en relación a la reconfiguración de una esfera pública global (Fraser, 2008; Arruza, Bhattacharya, Fraser, 2019) todavía en ciernes. Entiendo que este proceso articula, por supuesto, un vasto movimiento *offline* que viene teniendo impacto en nuevas normativas (Ley Micaela¹³⁶), en protocolos de reconocimiento de derechos (Ley de Identidad de Género¹³⁷), como también en las instituciones políticas (Ley de Paridad¹³⁸), como en el campo específicamente simbólico. Sin embargo, parto de la interpretación de que, sin la dimensión digital de estas nuevas prácticas de lucha, el proceso de agenciación del feminismo a escala global no hubiera sido posible. En este sentido el territorio digital es un espacio más en disputa. Así, los feminismos (utilizo el plural para abarcar la totalidad de las perspectivas feministas en desarrollo, más allá de sus diferencias teóricas y/o estratégicas) y la lucha de las mujeres en el proceso de búsqueda de una emancipación contra una cultura patriarcal, jerárquica, misógina, y excluyente, que comenzaron como voces minoritarias y muchas veces silencia-

136 La Ley 27499 conocida como Ley Micaela o Ley en Capacitación Obligatoria en Género es una normativa sancionada en 2018 que establece la capacitación obligatoria de todas las personas de los tres niveles del Estado en temática de género y violencia contra las mujeres. Lleva el nombre de Micaela García, una joven militante del Movimiento Evita violada y asesinada en Entre Ríos a la salida de una discoteca.

137 La Ley de Identidad de Género, Ley 26743 permite que toda persona sea tratada de acuerdo con su identidad autopercebida e inscriptas en sus documentos y otros registros con el nombre y el género vivenciado. Fue sancionada en 2011.

138 La Ley 27412 de Paridad de Género en los ámbitos de Representación Política es una norma que obliga a la paridad entre varones y mujeres en las listas de candidatos por los partidos políticos. Fue sancionada en 2017 por el Congreso de la Nación y fue aplicada por primera vez en las elecciones de 2019.

das, cobran hoy una visibilidad inédita, produciendo, además de sus intervenciones presentes, una relectura de los marcos históricos de interpretación de procesos pasados, recuperando voces y acciones también marginadas.

En este sentido, como señala Piccone, para

establecer si nos encontramos ante una perspectiva feminista es necesario considerar la “validez de las interpretaciones de las mujeres sobre sus experiencias y necesidades” amenudo opuestas a los estereotipos que nos son impuestos en las sociedades patriarcales; rechazar las injusticias de género y la discriminación, con su cuota de violencia y; finalmente contribuir a erradicarlas desigualdades de género y aquellas que padecen otros grupos vulnerabilizados. (Piccone, 2019, p. 43)

De esta manera, lo que en algún momento Alain Touraine presagió en referencia a que el siglo XX sería el siglo de las mujeres, se está haciendo una realidad imbatible en el siglo XXI, en el que se amalgaman la expansión de las tecnologías digitales y la deconstrucción sociocultural y política que las mujeres están protagonizando a lo largo y ancho del mundo. Es una lucha transversal, global y heterodoxa, que no tiene fronteras en ninguna institución de la modernidad (partidos políticos, escuelas, cultura, educación, Estados, familia, etc.) ni en ninguna cultura nacional, atravesando dimensiones de lo micro (ámbitos familiares, generacionales, comunitarios) como de lo macro, interviniendo en los diseños estatales como en organismos multilaterales supranacionales¹³⁹.

Partimos de la premisa, como ya señalamos en capítulos anteriores, que la expansión de la conectividad y la digitalización de los vínculos humanos y las prácticas sociales (Castells, 2012) conlleva una inexorable necesidad de pensar la articulación de estas dos dimensiones que señalábamos anteriormente, habida cuenta que muchas de nuestras interacciones sociales contemporáneas tienen algún

139 El caso argentino es relevante la creación de los Ministerios de las Mujeres en la órbita nacional como su réplica en el Gobierno de la Provincia de Buenos Aires.

tipo de mediación tecnológica. En ese contexto, si bien es cierto lo que muchos autores vienen señalando sobre los peligros de esta digitalización que, a la par que avanza sobre el mundo, en especial en estas primeras décadas, lejos está de evidenciar algún tipo de transformación socioeconómica positiva como se aventuró en un principio, profundizando, como señalan autores como Ramonet (2016) o Mattelart (2008), las desigualdades preexistentes¹⁴⁰, también es cierto que nunca antes hubo posibilidades de acceder a información o interactuar con otros a la distancia (Boczkowski, 2021).

En el año 2005, Scott Lash publicó su ensayo *Crítica de la información*, donde sentaba las bases de una de las primeras aproximaciones al mundo digital desde una perspectiva crítica. En ese texto, el investigador norteamericano señaló que nos adentrábamos en *las formas tecnológicas de vida* producto de ese proceso de reconversión tecnológica en el que las dinámicas de explotadores y explotados propias del siglo XX se transformarían por las dinámicas de inclusión y exclusión más propias de las sociedades de los flujos (Castells 1995) o de la comunicación (Deleuze 1992). Como ya señalamos en referencia a *Poscritum a las sociedades de control*, la lógica dominante del mundo numérico es la contraseña, *mot de passe*, que habilita la inclusión/exclusión en unas sociedades que se aproximan a cerrar sus tentáculos digitales sobre el mundo habitado. Según los relevamientos de las agencias internacionales que procesan los datos de conexiones a la red, estas ya alcanzan a cubrir el 60% de los habitantes del planeta. En algunos países, Argentina, es uno de ellos, el acceso a medios móviles de comunicación (celulares, tablets, etc.) ya es del 100 %, aunque la variable desigualdad define distintas calidades en los accesos y tipos de consumo. Por otra parte, el consumo de medios de comunicación digital por el cual las personas acceden a noticias o se involucran en interacciones sociales (sea vía redes sociales o medios digitales) supera los medios tradicionales como la radio o los periódicos. Siete horas diarias de conexión son las que se computan

140 Las curvas cruzadas que podemos imaginar entre digitalización del mundo y concentración de la riqueza desde los años setenta (ver el voluminoso informe de Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*) lo confirman.

hoy como mediaciones de consumo e interacción digital, según el último informe¹⁴¹ de *We are social y Hootsuite* de enero de 2022. Por otro lado, el mundo digital, no es solo una mediación que puede ser pensada exclusivamente como consumo cultural. Como hemos tratado de demostrar a lo largo de este trabajo, las tecnologías digitales conforman y determinan todos los aspectos de la sociabilidad contemporánea: desde los sociales, los culturales, los económicos y los epistémicos, produciendo, definitivamente, un corte en la historia reciente. Las corrientes que más en profundidad están pensando este proceso, como la ecología de los medios y la economía política de la comunicación, ya sostienen que en este nuevo espacio o ambiente de interacción, los sujetos construyen y desarrollan hoy sus vínculos, trabajan y producen, en un proceso cada vez mayor de imbricación, de interfaz como sostiene Carlos Scolari (2008), en el que la relación entre *lo real* (definido aquí metafóricamente como aquello que implica interacciones cara a cara no mediadas tecnológicamente) como *lo digital* es cada vez más estrecha, ubicua y compleja. Haraway utiliza la metáfora *cyborg* para referir esta indiferencia, esta aleación, en la que el movimiento feminista se posiciona en la delantera de las reflexiones teóricas.

Es en este marco de digitalización social la presencia y visibilidad de las mujeres como actores sociales “nuevos” adquiere una relevancia ineludible para cualquier análisis social de lo contemporáneo. Y decimos “nuevos” entre comillas, porque para algunos esto pueda parecer una novedad, cuando en realidad, como señalan muchas feministas, la lucha de las mujeres tiene una larga historia. Una historia que las olas feministas reordenan de algún modo como una genealogía desde la segunda mitad del siglo XIX, pero que, en verdad, tiene antecedentes históricos que se remontan mucho antes, como es el caso de la declaración de los derechos de la mujer en pleno siglo XVIII, u otros antecedentes como los que jalonaron las luchas por la independencia argentina, como es el caso de Juana Azurduy en el contexto del final del virreinato o el de Juana Manso, en plena década-

141 Susana Galeano, “El número de usuarios de Internet crece en el mundo un 4% y roza los 5.000 millones”, enero 2022, marketing4ecommerce.net.

da del 80 del siglo XIX. Por supuesto también existieron otras luchas menos visibles que la revisión historiográfica reflejó, como es el caso de *Historia de las Mujeres en Occidente*, de George Duby y Michelle Perrot o manifestaciones artísticas audiovisuales o literarias que ponen en escena y recuperan lecturas de la historia muchas veces negadas que deconstruyen narrativas tradicionales donde, el punto de vista de las mujeres, se convierte en eje. Un ejemplo puede ser ilustrativo. La saga de *Dos amigas* de la escritora italiana Elena Ferrante, ahora también adaptada a lo audiovisual, donde se reinterpreta la historia moderna italiana desde las perspectivas feministas.

En este sentido, dado el avance y la extensión de la movilización feminista y los logros alcanzados por el movimiento en su articulación con la digitalización social de la que somos testigos, es clave rescatar tres dimensiones de este proceso a fin de poder pensar esta nueva constelación epistémica que articula tecnologías y emancipación. a) Por un lado, la expansión del feminismo digital y la relevancia que en ese proceso tiene el concepto de interseccionalidad. b) En segundo lugar, analizar la brecha digital feminista, la violencia de género online y el discurso del odio contra los feminismos como una manifestación más de las resistencias que el movimiento enfrenta ante sectores que pretenden volver a invisibilizar las injusticias históricas y presentes que las mujeres denuncian. c) Por último, ligar estos procesos con la perspectiva sobre la digitalización como un movimiento sólo de opresión (lo que Heidegger llamó *el engranaje*), sin reconocer las dialécticas entre las tecnologías y los nuevos sujetos de la emancipación, en los que, desde la perspectiva de Nancy Fraser, puede hablarse de una esfera pública global donde los feminismos transnacionales cobran protagonismo. Me interesa en este punto discutir la tesis de esta autora norteamericana, según la cual, lamentablemente, esta dimensión global de la ciudadanía no tiene referentes estatales o paraestatales sobre los cuales ejercer derechos y demandar respuestas. Nuestra observación, en algún punto todavía preliminar, es que en la esfera global la participación de los feminismos apalancados por las redes sociales y el entorno digital se relocalizan potenciando la fuerza de los movimientos locales. Así, lo

online y lo *offline* se fortalecen, como lo global y lo local se articulan (tesis central sustentada por el trabajo de Tegan Zimmerman que comentaremos más adelante).

Finalmente, una breve observación al análisis deleuziano sobre el mundo digital como un sistema de exclusión en el que la *mot de passe* (la palabra clave, la contraseña) funciona como obturación de los flujos comunicativos y sociales. Si finalmente, el círculo de la digitalización se cierra por completo y la conectividad termine conectando a todos los seres humanos entre sí y las cosas, ¿no habrá que repensar la dinámica de los flujos en una ciudadanía digital global de alcances todavía inesperados? ¿Cuál debería ser el foco al que necesitamos apuntar las políticas públicas en esta materia? ¿Alcanzan las estrategias normativas, las de rendición de cuentas o las de alfabetización digital para enfrentar los desafíos de la “conversión” digital del mundo? En la propuesta de los simondianos se trata de finalmente de dejar atrás las antinomias, de desafiar al presente con un pensamiento sobre la técnica lejos de las perspectivas apocalípticas o integradas, para avanzar en una más profunda comprensión de la técnica, una técnica que se vuelve un suelo nuevo desde el que poder atisbar estos cambios sin nostalgias románticas ni credos evolucionistas de corte singularistas. A la manera de Simondon, se exige que la cultura no quede atrás de la técnica.

La perspectiva interseccional en el mundo digital

Desde hace algún tiempo los cruces entre la teoría interseccional y el mundo digital se hacen cada vez más frecuentes. En particular, desde que el avance y la difusión de los enfoques de género, los feminismos y movimientos como #metoo, sacaron de los claustros académicos y/o militantes los debates sobre el patriarcado y otras formas de desigualdad que los planteos más estructuralistas, dominantes hasta los años 70, habían dejado de lado (Keucheyan, 2013). Así, un abanico amplio de problemas comienza a tratarse desde esta perspectiva que toma, como es evidente, al mundo digital como uno de los campos de intervención más ricos y extendidos. Como señalaba la escritora y ac-

tivista Kira Cochrane hace 10 años, la efervescencia del movimiento feminista en la segunda década del siglo XXI tiene en la digitalización de las sociedades su punto más fuerte de apoyo. Es elocuente cómo ella describe aquella etapa para el diario *The Guardian* en el artículo "The four wave of feminism: meet the rebel women".

La campaña por la liberación de las mujeres nunca se fue, pero este año (2013) un nuevo oleaje se abrió paso. Desde el principio del verano, he estado hablando con activistas y escritoras feministas, para el pequeño libro *Todas las mujeres rebeldes*, y mientras trataba de mantenerme al día con las protestas, marchas y charlas, mi agenda se convirtió en un lio de fechas contradictorias¹⁴².

Por supuesto, aquellos primeros años están marcados por un reguero de transformaciones en el mundo digital, apalancadas por las nuevas startups: Facebook (2004), Youtube (2005), Twitter (2006), WhatsApp (2009), Instagram (2010), que revolucionaron las comunicaciones mundiales, conformando así el pasaje de una red 1.0 a una denominada 2.0., en la que la clave ya no es la producción de contenidos y su reproducción desde algún centro o eje de elaboración de noticias o informaciones, sino el enlace de los propios actores de la red, lo que Tim O'Reilly¹⁴³, definió como la arquitectura de participación, y Henry Jenkins denominó, la cultura participativa. Esa irrupción tecnológica convirtió lo que todavía era una red elitista en otra, marcada por la masificación exponencial de usuarios de un alcance extraordinario. El ejemplo palmario es, entre otros, el de Twitter, una de las redes de mayor crecimiento en la última década, con un despliegue que alcanzó en solo dos años a más de 50 millones de usuarios. Como señala Boczkowski, la cuestión hoy es que la humanidad ha constituido un sistema de comunicaciones que produce la profunda "imbricación entre las pantallas personales, las redes sociales, y las plataformas de mensajería en la comunicación cotidiana" (Boczkowski, 2021, p 16). En consecuencia, para Boczkowski,

142 Kira Cochrane, *The Guardian*, 10 de diciembre de 2013. Traducción del autor.

143 Tim O'Reilly, ¿Qué es la red 2.0?, 2004.

Lo que ha emergido de estas transformaciones no es nada menos que la reconstitución constante de cómo concebimos y llevamos adelante nuestra sociabilidad y, en el fondo, el sentido de ser seres sociales" (Bozckowski, 2021, p. 16).

En este sentido, lo cuantitativo se vuelve cualitativo. En línea con las perspectivas planteadas hace tiempo con los *media ecology*, la digitalización conforma un nuevo status social, unas nuevas condiciones de posibilidad, la emergencia de una episteme posmoderna o trasmoderna. Así, como señalan diferentes autoras, véase en este caso, el artículo de Tegan Zimmerman: "#Interseccionalidad: the fourth wave feminist Twitter Community"¹⁴⁴, la cuarta ola del feminismo no podría desligarse del mundo digital. Como señala la autora, en concordancia el artículo de Kira Cochrane (2013), la cuarta ola feminista está "definida por la tecnología: herramientas que están permitiendo a las mujeres construir un fuerte, popular y reactivo movimiento en línea". Recordemos, como señala la misma Tegan Zimmerman, que, si bien la descripción del feminismo en olas sucesivas puede parecer simplista, facilita la comprensión de un proceso complejo y largo.

Así, si la primera ola (1840/1920) se caracterizó por la lucha por el sufragio, derechos legales (matrimonio y propiedad) y la representación política, la segunda ola, en los años 60 y 70, estuvo más enfocada en la igualdad, en los derechos reproductivos, la educación y el trabajo, y una visibilización de las mujeres en la historia, el arte, las ciencias y otras disciplinas; en la tercera ola, lo que primará será las cuestiones de género, la lucha contra el patriarcado, las posiciones jerárquicas como construcciones culturales, el feminismo decolonial, las luchas por el reconocimiento de las diferencias y las diversidades; esta etapa hará explosión a partir de los años 80 y en este contexto, la teoría de la interseccionalidad, sostenida por Kimberlé Crenshaw comenzará a tener una acogida muy fuerte.

144 Tegan Zimmerman: "#Interseccionalidad: the fourth wave feminist Twitter Community" (www.msvu.ca/atlantis) Atlantis: critical studies in Gender, Culture, and Social Justice. No. 37, 2017.

¿Cómo definimos esta perspectiva teórica? Si bien el término ya está incorporado a cierto sentido común dentro de los estudios feministas, fue acuñado por la investigadora Kimberlé Crenshaw en un artículo ya clásico para señalar las desigualdades a las que estaban sometidas las mujeres negras. Como ella misma recuerda,

(U)sé el concepto de interseccionalidad para señalar las distintas formas en que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres Negras en el ámbito laboral. Mi objetivo era ilustrar cómo muchas de las experiencias a las que se enfrentan las mujeres Negras no están delimitadas por los márgenes tradicionales de la discriminación racial o de género, tal como se las comprenden actualmente, y que la intersección del racismo y el sexismo en la vida de las mujeres negras no se pueden entender del todo mirando por separado las dimensiones de raza y género (Crenshaw, 2012, p. 89).

Desde aquel inicio, la corriente avanzó fuertemente dentro de los movimientos y perspectivas feministas, como una herramienta propicia y útil para desmontar los diferentes procesos de opresión y discriminación que sufrían las mujeres.

Como señala Melina Gaona,

Tal como afirma Leslie McCall (2005), “unx podría sostener que la interseccionalidad es la contribución teórica más importante que han hecho hasta ahora los estudios feministas”, al menos en las últimas décadas. Claro que esta expresión emparenta a diversas versiones analíticas y conceptuales bajo un mismo marco, incluyendo a diferentes aportes que además han sugerido otras expresiones para aludir a lo que aquí presentamos como estudios interseccionales. De este modo, podemos estimar que bajo el arco de la semiosis interseccional se sostienen en la actualidad parte de los debates más trascendentes respecto de la articulación y la modelación de las relaciones de poder en torno a lxs sujetos, de las bases menos visitadas sobre las que se han cimentado las estructuras de

poder, y de las condiciones de representación, solidaridad y coalición para los movimientos sociales y de justicia social¹⁴⁵.

Desde ese marco teórico, hoy podemos hablar de un feminismo digital que se expande en publicaciones, foros, sitios, blogs, movimientos, que articulan tanto el mundo *online* como el *offline*, gestando en su derrotero algunos de los debates más relevantes de la esfera pública global potenciados por la desterritorialidad de las redes sociales. Este feminismo, como bien señalan autoras como Tasia Aranguéz Sanchez y Osana Olariu (2020), explora una infinidad de temáticas, desde la brecha digital feminista en ámbitos educativos, laborales, sociales y políticos, como la denuncia de las violencias de género *online* o las formas diversas de discriminación que se reflejan en los algoritmos de las plataformas o el impacto de la pandemia en el reforzamiento de la discriminación en las tareas de cuidado al interior de los hogares.

Así, es evidente entonces, que la categoría de interseccionalidad, más que una teoría, es una “sensibilidad analítica”, como sugiere Melina Gaona. Y si bien la interseccionalidad “surgió como un movimiento comprometido con el feminismo y el antirracismo a fines de la década de 1980” en base a la historia del feminismo negro y su capacidad de aplicación a las doctrinas jurídicas y los estudios críticos del derecho, esa capacidad de interpelar diferentes situaciones y contextos facilitó su expansión transnacional apalancada en las redes sociales y el mundo digital. Así, como sugiere Tegan Zimmerman,

Entender cómo Twitter, un medio para la difusión del conocimiento y la intervención política, se ha convertido en una herramienta en la cuarta ola feminista comprometida con la aplicación de la interseccionalidad como estrategia para identificar e impugnar la superposición de dinámicas de poder y ejes de desigualdades es, por lo tanto, clave¹⁴⁶.

145 Gaona, Melina, “Interseccionalidades: alcances de la teoría y versiones de la práctica política en el presente”, Revista electrónica de estudios latinoamericanos, núm. 76, 2021, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

146 Zimmerman, Tegan, *ibídem*, pág. 58.

Brecha digital en perspectiva feminista y violencia online

Uno de los primeros temas de la agenda académica sobre el mundo digital fue el de la denominada brecha digital, *digital divide*, que los países ricos lanzaron como una causa propia para lograr estándares más igualitarios de acceso entre países ricos y pobres, como al interior de los países. Se trataba de impulsar el acceso al mundo de los bits en el marco más general de un proceso de reconversión económica iniciado a principios de los 80. Si bien, desde entonces, ubicamos en este contexto las Cumbres de Ginebra y Tunez como los momentos fundacionales de aquella causa, esa distancia crítica lentamente comenzó a achicarse por su propio desenvolvimiento, aunque nadie puede descartar el impacto que tuvo en este proceso de digitalización la expansión de las aplicaciones de redes sociales como de la conectividad móvil inscripta en los smartphome. Sin embargo, tampoco se puede obviar que la calidad de los accesos sigue siendo diferencial. El wifi hogareño, los anchos de banda, los usos, la movilidad, siguen mostrando formas desiguales de acceso, generalmente advertidos a partir de la variable económica y geográfica. Como lo demostró un estudio realizado por el Ministerio de Educación de la Nación en ocasión de la pandemia del Covid -19 en 2020, las diferencias de acceso aumentaban en casi un 50 % en relación a variables como nivel socioeconómico, ubicación geográfica, pertenencia a grupos o comunidades de pueblos originarios, mostrándose así que la desigualdad se trasladaba al mundo virtual de forma idéntica a como esta se reflejaba en el mundo “real”. En paralelo, se observaba que en el caso de las mujeres estas diferencias volvían a articular nuevas subordinaciones.

Así, como señalan diversas investigaciones (Benitez Larghi S., Duek C, 2018; Herranz, C, Lorente J., Sanchez Vitore, I., 2017) la brecha digital se profundiza con el género; los consumos diferenciales ente varones y mueres, entre niños y niñas, se reflejan tanto en países de la periferia como del centro europeo; en general las mujeres están presionadas por los estereotipos de género (“verse bonitas”), como por los usos; es marcada esa diferencia en el caso de los video juegos

donde son mayoritariamente los varones los que los practican y segregando a las mujeres. Estas diferencias también se observan en los diseños de juegos y aplicaciones. Y también vuelven a reproducirse en la edad adulta, incluso a nivel de la tercera edad y en los usos políticos o en el mundo laboral. Estos estudios ponen en evidencia lo que algunos autores llaman las brechas digitales de género, definidas entre tres niveles. La primera, en relación a la conectividad; la segunda, en relación a los usos; y la tercera, en cuanto al aprovechamiento de las Tic (Feminismo Digital, 2020). Por último, estas investigaciones suman una dimensión no siempre considerada: la dimensión psicológica o motivacional que refleja el interés del usuario en el aprovechamiento de las tecnologías digitales¹⁴⁷.

Si bien, como señala el último informe de Indicadores de Género de la Sociedad Digital¹⁴⁸, el avance de las mujeres en el acceso al mundo digital (destacada en particular como consecuencia de la digitalización que aceleró la pandemia) es significativo todavía se observan brechas.

Si bien 2020 ha sido el año en que la digitalización se ha acelerado más rápidamente en la última década, y la brecha de género en cuanto a la frecuencia de uso de internet se ha pulverizado, en otras dimensiones como los usos de tecnología con fines de salud, educación o los cuidados, la pandemia de Vcovid-19 ha reforzado las inequidades de género preexistentes, asignando estas tareas de nuevo a las mujeres, también en el ámbito digital¹⁴⁹.

Así, como señala el estudio, si bien la pandemia precipitó los procesos de digitalización previa, las mujeres vuelven a estar discriminadas, tanto por los roles tradicionalmente asignados como construcción socio/histórica, como por el impacto doblemente recargado del

147 Rodríguez Pasquín, M; García Luque, O., López Martínez, M., “Digitalización y brechas de género en España: el índice mujeres en digital (WID)”, en *Feminismo Digital. Violencia contra las mujeres y brecha sexista en Internet*, Aranguéz Sánchez, T. y Olariu, O., Coordinadoras, Dickinson, Madrid, 2021.

148 Este informe fue elaborado en 2021 por el Ministerio de Asuntos Económicos y Transformación Digital del Gobierno de España.

149 *Ibíd.*, pp. 4.

proceso de *domiciliación* (Dussel, 2021) de determinadas prácticas sociales que habitualmente eran externas al hogar, como es el caso de la educación o el trabajo. Así, el aumento del teletrabajo como las clases *online* en el sistema educativo, reforzaron las inequidades de género, en el que las mujeres volvieron a sostener el peso de esas actividades¹⁵⁰. Como prueba de esto, el informe señala que, en el mismo lapso de tiempo, fueron los varones los que más consumieron o bajaron aplicaciones de esparcimiento (cine videojuegos, etc.). Ni habremos si consideramos los hogares monoparentales, en los cuales los roles de jefe de hogar suelen recaer en las mujeres.

El año 2017 fue claramente un punto de inflexión en materia de denuncias sobre acoso sexual. En octubre de ese año la actriz Alysa Milano convocó a denunciar el acoso sexual con el hashtag #metoo, al que comenzaron a sumarse decenas de actrices norteamericanas volviéndose una campaña viral en el que se acusaba al productor Harvey Weinstein como un feroz depredador sexual¹⁵¹. La frase fue tuiteada 200.000 veces el 15 de octubre y 500.000 veces al día siguiente. Al pasar de Twitter a Facebook, la frase se reprodujo en 12 millones de cuentas y alcanzando al 45 % de la población norteamericana en las siguientes dos semanas. Luego, el mismo hashtag se utilizó en más de 85 países para denunciar casos similares. Fue de este modo viral como se expandieron las denuncias de violencias de género en el mundo digital. En paralelo comenzaba una amplia campaña por darle visibilidad a los discursos sexistas en las plataformas y buscadores, en simultáneo al crecimiento de la confrontación contra los feminismos que tenían, en los discursos de odio, uno de los vectores más significativos. Así, el ciberfeminismo comenzó a ser un actor

150 Respecto al trabajo no asalariado como condición *sine qua nom* del proceso de acumulación capitalista, el feminismo viene dando hace tiempo una larga batalla. En esa perspectiva se destacan los trabajos de Silvia Federici, ensayista e investigadora estadounidense de origen italiano, que publicó en 2013, un texto fundamental dentro de las tradiciones posmarxistas, *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de Sueños, Madrid.

151 Pocos días después, el periodista Ronan Farrow publica en el New Yorker una investigación con testimonios sobre el accionar del productor de Miramax: "From Ogresive overtures for sexual asalt, Harvey Wienstein"s acussers tell heir stories, 23 de octubre de 2017.

relevante en el mundo digital, en el que las campañas por el #niunamenos (2015), #quesealey (2017), #miracomonospomenos (2018) se convertirán en hitos históricos para el movimiento. Como contraparte, como manifiesta el estudio de Amnistía Internacional *Twitter tóxico* de 2021, la esfera pública virtual promovida fundamentalmente por Twitter o Facebook comienza a estar teñida de una violencia discursiva o semiótica. Parafraseando en la práctica aquella admonición de Umberto Eco, respecto a la guerrilla semiológica que empezaba a dominar la comunicación pública, la red se llenó de conflictos. Como una reacción al avance de las mujeres en el campo de la esfera pública, el mundo virtual se comenzó a poblar de los denominados “movimientos antiderechos” (antifeministas, anitaborto, antiolectivos LGTB) que usaron las redes sociales para desarrollar sus acciones y atacar, en general, a los referentes de estos movimientos. Así, estos sectores buscaron restringir la participación de las mujeres en esta ciudadanía virtual. Como señalan Sandra Chaher en el informe *¿Es posible debatir en medio de discursos del odio?* (2021):

Las formas que ponen en juego -manipulación de la información, insultos, descalificaciones, amenazas y violencias- comenzaron a inundar la cotidianeidad del debate público y del ciberactivismo feminista. Ya no intervenimos de la misma manera que antes en espacios de discusión para promover una acción y/o exponer un punto de vista; sabemos que nuestras intervenciones probablemente tendrán un costo y muchas hemos empezado a medirlas para evitar ser agredidas¹⁵².

Porque la violencia de género en entornos virtuales, como las denominan Trinidad Donoso-Vázquez y Angeles Rebollo-Catalán

No se hace sobre algo distinto del machismo y la violencia que se ejerce sobre las mujeres en otros escenarios, sino que se refiere a la misma violencia desarrollada a través de procedimientos dis-

152 Chaher, S., *¿Es posible debatir en medio de discursos de odio?: activismo feminista y grupos antiderechos en el Cono Sur de América Latina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Comunicación para la igualdad, 2021. Libro digital, pág. 6.*

tintos y mucho más eficaces en un doble sentido. Por un lado, por su capacidad de controlar, y por otro, por sus posibilidades de camuflarse y diluirse como parte de un ambiente de normalidad¹⁵³.

Según el resumen ejecutivo de este informe, el 100 % de las activistas recibió violencia por parte de grupos antiderechos. El 50% de las activistas reconoce haber reducido sus acciones online debido a las amenazas y violencias recibidas. Para las personas con identidad de género no cisnormativas el aumento de la violencia por parte de estos sectores fue mayor en relación a dos años atrás que las personas cis. Entre el 30% y el 60% dejó de leer notificaciones a partir de esas agresiones. En este sentido, los discursos de odio han proliferado dentro de la red de una manera significativa. Si un caso particular puede ilustrar paradigmáticamente este fenómeno es el de la diputada por la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ofelia Fernández (FdT), que como consecuencia de la persecución permanente en abril de 2021 decidió cerrar su cuenta personal de Twitter. Según la investigación de Jerónimo Liñan¹⁵⁴, Fernández fue una de las dirigentes más acosadas por el discurso de odio en el contexto de la sanción de la ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo en diciembre de 2020. En esa catarata de agravios se pudieron distinguir que un 49% se referían a un menosprecio de capacidades, un 29% eran comentarios sexuales o misóginos, un 16 % se enfocaban a comentarios discriminatorios sobre su corporalidad, y luego una cuarta parte implicaban menciones racistas, transfóbicas y amenazas.

Lo local y lo global en el feminismo digital

Es entonces evidente que nos encontramos ante un proceso de cambio. Los feminismos son uno de los actores más relevantes de las transformaciones contemporáneas y uno de los aportes más signi-

153 Donoso-Vazquez, T. y Rebollo-Catalán, A., coords. (2018), *Violencia de género en entornos virtuales*, Barcelona, Octaedro pág. 8.

154 Liñan, Jerónimo (2021). "Lo digital es político. Dilemas regulatorios y estrategias preventivas contra la violencia hacia las mujeres en Twitter", disponible en <http://www.lacnic.net/portal-lideres>

ficativos desde las perspectivas teóricas del pensamiento crítico¹⁵⁵. Como bien lo señala Razmig Keucheyan (2013), las teorías feministas no se pueden desvincular de la relectura de los sujetos de la emancipación que el pensamiento crítico posterior a la caída del muro de Berlín y el fin de los socialismos reales abrió en los debates contemporáneos. Como bien refleja la adaptación de la saga de Elena Ferrante, *Dos amigas*, la opresión de las mujeres demoró un largo tiempo hasta poder visibilizarse, desocultarse, podríamos decir con Heidegger. Fue más fácil para las izquierdas pensar en la opresión de clase que la opresión machista, porque era más fácil hablar de la lucha de clases que del rol subordinado de las mujeres y la violencia sexista y de género que se ejercía sobre ellas¹⁵⁶, incluso en los ámbitos partidarios de la izquierda. Resulta, entonces, una suerte de paradoja que sea el mundo digital donde las dinámicas de exclusión e inclusión se vuelven cada vez más fuertes, que las mujeres puedan tomar su voz y expandirla. Procesos recientes como la lucha contra el sexismo que expresó la campaña #nomorepage3 contra el diario inglés The Sun o #solidarityisforwhitewomen, ponen en evidencia que hay mucho camino por delante. Sin embargo, el mismo proceso no está exento de contradicciones, como las que la misma Kimberlé Crenshaw trató de hacer visible en los feminismos respecto de la discriminación doblemente significativa de la mujer Negra. De ahí en más, la perspectiva interseccional, esa “sensibilidad analítica” de la que habla Marina Gamboa se difundió en el mundo, en parte, quizás, a su capacidad interpelativa, es decir, de hacer ver en muchas circunstancias, de desocultar, cómo las desigualdades y opresiones de clase, raza y género, se fortalecen mutuamente.

155 Al momento de realizar las correcciones antes de pasar a imprenta de este texto, asumía la presidencia de la Nación, Javier Milei, referente de un nuevo partido político en la Argentina, denominado La Libertad Avanza. En la agenda central de este movimiento uno de sus ítems es el antifeminismo, reflejado en proclamas como derogar la Ley de Aborto libre, seguro y gratuito, la paridad de género en los ámbitos institucionales, desconocer la brecha de género en el ámbito laboral, como disolver el Ministerio de las Mujeres y diversidades creado por la gestión precedente.

156 En el sexto capítulo de la a serie de la Temporada 1 se hace muy visible este contrapunto en el cual la joven Lenu es abusada sexualmente y sobre lo cual no puede hablar.

“Twitter es la más importante plataforma para el activismo feminista de la cuarta ola principalmente por su despliegue de interseccionalidad”, señala Tegan Zimmerman. Lo que tampoco hay que dejar de advertir es que esta red social repercute singularmente en el terreno del debate político. La frustrada compra de Elon Musk no escapa a esta lógica, y lo mismo se puede decir de la utilización de esa misma red en ocasión del gobierno trumpista. No es un dato menor que una de las primeras decisiones que anunció Musk fue devolver la cuenta al expresidente norteamericano ni que esta red social se haya convertido en el espacio fundamental de la comunicación política. Según el informe de Cheher, 3 cuentas acumulaban la frioleira de 20 millones de seguidores. Esferas públicas diaspóricas, como las denominó hace algún tiempo Arjún Appadurai, o globales, según el trabajo de Nancy Fraser en *Escalas de Justicia* (2008), son hoy una referencia inexcusable para cualquier análisis. Porque es evidente, como señala esta autora, que el feminismo se ha transnacionalizado, y en ese proceso, no paradójicamente, lejos de alejar las demandas y las denuncias de la vida cotidiana de las mujeres, las potencia. Así lo global reenvía a lo local (prueba de ello son las formas diferentes en que la campaña viral de #metoo se reactualizó en los diferentes países para denunciar diferentes situaciones de acoso). También es una prueba de esta articulación de lo global a lo local, el caso Thelma Fardín, en la denuncia de acoso por parte del actor Juan Darthes. En este proceso, impulsado por el colectivo Actrices Argentinas, el hashtag #miracomonosponemos fue determinante en el proceso de visibilización de la denuncia. Otro ejemplo fue la campaña regional por la legalización del aborto con el hashtag #QueSeaLey en varios países de América Latina que abarcó, casi en simultáneo, el último lustro de la vida política en la región. Esto nos permite pensar que los *hashtag*, con su función articuladora como etiquetas dentro del mundo digital, desmienten de algún modo la idea de la exclusión de la que habla Deleuze. En consecuencia, lo transnacional lejos de deslocalizarse, se relocaliza, potenciando acciones, movilizando sectores, instalando agenda, construyendo consensos y disensos. La red como engranaje por cierto ata a los sujetos a un mundo de consumo, pero

también reenvía a una sociabilidad que organizada en causas potencia acciones, visibiliza reclamos y denuncias, y construye un horizonte nuevo. Es cierto, como dice Nancy Fraser, que sus instancias de legitimidad social no alcanzan todavía las instancias políticas estatales que respondan por el reclamo. Finalmente, la teoría de la esfera pública en su origen, más que una teoría sobre la comunicación social, es una teoría crítica sobre la democracia, y su elaboración original (Habermas, 1962), como las críticas que luego recibió (Thompson, 1993), estuvo siempre afincada en esa dimensión westfaliana, que le otorgaba sentido en los órdenes políticos de los Estados nacionales. Porque era sobre esos Estados que la crítica de la opinión pública hacía valer su poder y buscaba torcer medidas o legislaciones. Sin embargo, el crecimiento de la red, su expansión global, en escala y profundidad, permiten hoy pensar en una dimensión de articulación en el que las esferas públicas transnacionales y locales se intersectan y potencian movimientos de diferentes caracteres, pero que en su transversalidad (feminismos, medioambientales, derechos humanos, desigualdad) descubren una nueva ciudadanía.

Una mención aparte merece la cuestión del tiempo y su relación con el progreso, que como ya hemos mencionado, atraviesa el conjunto de los autores tratados a lo largo de esta investigación. En especial, para Heidegger, quien, como señala Isidoro Harispe (2021), definió a la técnica como un destino¹²¹. En este punto es interesante vincular esta problemática con el feminismo, como también con otros movimientos disidentes contemporáneos, en tanto la pregunta que nos hacemos es si estamos ante unas antinomias que se suponen parte de un proceso de superación o si en verdad estas diferencias se expresan cualitativamente, cuestionando un estado de cosas, pero no inscriptos en la dialéctica de la modernidad. En este sentido el feminismo, como sugiere el texto de Arruza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo para el 99%* (2019), se enfrenta (como los otros movimientos emancipatorios) a una encrucijada: o expresa una diferencia, en el sentido de una deconstrucción que desnaturaliza situaciones, relatos, privilegios, y a su vez cuestiona, modos de producción de la vida, normas y discursos que los legitiman, instituciones y

colectivos que los sostienen, en un momento en que claramente la humanidad comienza a encontrarse con un límite que afecta su propia supervivencia o es parte de otro proceso de unidimensionalidad del sistema capitalista con el destino trágico que señaló hace cien años Walter Benjamin. Esto implica, en principio, como sugiere Silvia Federici en *Revolución punto cero* (2013), romper con la idea del historicismo progresista que está implicada en el marxismo. Y reconocer, como lo hacía Benjamin, que quizás fue un error pensar en el desenvolvimiento natural del proceso revolucionario. La mecha está encendida, nos recordó el pensador frankfurtiano, y el planeta está en peligro, no solo una clase social dentro de ese planeta. Si pretendemos superar este estado de cosas estamos obligados a una paradoja. Pensar y actuar en un sistema que no podemos cambiar globalmente en lo inmediato, pero inaugurando prácticas locales que ya no sirvan a su reproducción. La dialéctica de la digitalidad hace hoy que esos movimientos, si bien fuertemente contextuales, se vuelvan universales, que se expandan por la red y se repliquen en una interacción e interpelación que es, sin dudas, transversal, en un momento en que estar en el mundo es estar atravesados por la encrucijada de nuestra propia finitud. Es la vida en el mundo la que está en juego. Y en todo caso, como sugieren varios pensadores contemporáneos, entre los cuales podemos mencionar a Yuk Hui, pensar en una *tecnodiversidad* puede ser uno de los caminos. Por supuesto no estamos diciendo nada nuevo si afirmamos que esa vida está siendo digitalizada y tampoco que, al calor de este proceso, las mujeres están tomando la palabra y eso es también irreversible.

Colofón: epílogo en defensa de una tesis

Voy a comenzar por el principio. El principio fue el anudamiento de dos circunstancias que no podía imaginar a finales del 2019. Por un lado, un seminario online que dicté en 2020, *Historia social de la información y el conocimiento*, que me inspiró la obra de Peter Burke, *Historia social del conocimiento*. En ese seminario me propuse recorrer el proceso de desarrollo de las tecnologías de comunicación desde la imprenta hasta la actualidad y analizar las formas en cambiaban las formas de gestión de la información y el conocimiento. Al final de esas clases tenía en manos mucho material que había sido fruto de mis lecturas y de las mismas clases que preparaba cada semana. Cuando finalicé el segundo año de dictado del curso, tenía ya muchísimo escrito, todo ese material cobró la forma de un libro que se publicó a finales de 2021, en el que traté de presentar la idea de que, desde finales del medioevo, habíamos vivido tres revoluciones de la comunicación: la *revolución de la imprenta*, la *revolución de la cultura de masas* y la *revolución de las tecnologías digitales*. Por otro, paralelamente, me inscribí en el doctorado en plena pandemia, una cuestión que indudablemente tenía pendiente. Elaboré mi plan de tesis enfocado a profundizar el camino hecho en el libro *Las revoluciones de la comunicación*, en su tercera parte, que se dedicaba a explorar las transformaciones de la sociedad digital.

Mi tesis implicó una búsqueda de las claves interpretativas de la última revolución tecnológica; mi intención estaba dirigida a pensar los desafíos del presente en la conciencia de que asistimos a una mutación civilizatoria (epistémica, cultural y económica). Y que esa

mutación tenía en lo tecnológico una dimensión central. Entonces me planteé la hipótesis que me sugirió la lectura de Benjamin en ese pequeño apartado introductorio de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* en el que se refiere a los desplazamientos históricos entre las revoluciones materiales y las culturales. Ahora que ya habían pasado más de cincuenta años desde la invención de internet, ¿cuáles son sus consecuencias? Esa es la pregunta central que me hacía. Tenía muy presente las dos dimensiones problemáticas que se nos hacían evidentes en esta mutación sociotecnológica. Por un lado, la constitución de una sociedad vigilada; y por el otro, la expansión de noticias falsas y las estrategias de desinformación, una cultura de la posverdad que provoca más incertidumbres. Conceptos como fake news, posverdad, silos de información, entraban en el habla cotidiana como evidencias de un cambio profundo. Estas dimensiones confluían con un dispositivo tecnológico que iba cerrándose sobre la humanidad y potenciando, paradójicamente, la fragmentación social. Porque, por un lado, la crisis de los Estados de bienestar desataba unas tendencias a la anomia, a la *guetización*, a la entropía, cuando, al mismo tiempo, se expandía la conectividad y el tiempo de consumo y de mediatización crecía. Esto pone en crisis la idea de la vida en común, tan naturalizada por nosotros, impulsando una suerte de solipsismo mediatizado. Las noticias falsas y esas estrategias de desinformación se potenciaban ahí, y el suelo de incredulidad se incrementaba. Vivir en pandemia agudizó esa experiencia, nos proyectó de algún modo a un mundo distópico, pero que ahora todos vivíamos cotidianamente. De algún modo la función de los medios como *vínculo social* que había señalado Dominique Wolton se volvía paradójicamente un encierro, una a/socialidad, campo de cultivo para concepciones paranoico-conspirativas, para la exacerbación de prejuicios, para la desconfianza ciudadana. La toma del Capitolio en 2021 fue una clara evidencia de eso.

En simultáneo éramos testigos de una revolución cultural y política, la que protagonizaba globalmente el feminismo. Por supuesto, cuando comencé la investigación no tenía presente ni remotamente cómo estas dimensiones se intersectaban. De golpe campañas

como #metoo, #niunamenos o la más reciente revuelta feminista en Irán (no hay que desconocer aquí otro tipo de demandas también ancladas en el mundo digital como #blackmatters o #soyel123) se masificaban por las redes impulsando caídas de gobiernos, crisis institucionales. Manuel Castells había llamado a esto *las redes digitales de indignación*. Comencé entonces la investigación, la exploración bibliográfica, la recuperación de lecturas, la elaboración más sistemática de las primeras preguntas que me habían surgido a partir del libro sobre las revoluciones. Me interesaba poner en clave histórica la reflexión sobre la técnica, tomando distancia del viejo debate de tecnofóbicos o tecnofílicos, de nativos digitales, de apropiaciones, etc., para centrarme en aquellos autores que yo creía habían dicho algo importante, relevante, sobre el tema, más allá de lo técnico específicamente. Por supuesto tenía en mente el texto clásico de Deleuze, el *Postscriptum a las sociedades de control*, que me parecía, ya entonces, como un desafío para pensar la técnica, las tecnologías, desde una perspectiva que fuera más que técnica. Finalmente, ese texto estaba planteado como una post-escritura, siguiendo las hipótesis del pensador francés que no había vivido el desarrollo del mundo digital, aunque sus intuiciones tuvieran tanto que ver con eso, en especial el concepto de *biopolítica*.

Así fue que comencé a armar un mapa conceptual que fue la primera forma en que se me presentó el trabajo, como un debate sobre las tecnologías contextualizado. Ese borrador se lo presenté a mi directora, Analía Elíades, que me estimuló a seguir por ese camino. Luego, en el marco de las actividades del doctorado, comencé a escribir un primer texto introductorio; ese borrador fue presentado al taller de Tesis, con el profesor Kaufman, que me señaló que no descuidara la cuestión del debate sobre el historicismo, sobre la perspectiva historicista que muchas veces se puede colar, sin que lo notemos, en nuestra mirada sobre el avance tecnológico. En un segundo momento del análisis del material surgió el eje que se vertebraba como una serie de preguntas. ¿Cómo habían pensado la técnica los autores en los años 30, en los 50, en los 80? ¿Cómo podíamos pensarla en la actualidad? ¿Qué relaciones podíamos establecer entre aquellos

autores y nuestro presente? En ese contexto, ya entrados en la segunda mitad del año 2021, se publicaba la traducción del texto de Zuboff, *La era del capitalismo de la vigilancia*, además seguíamos en pandemia, recludos, viviendo por poco online. ¿Qué sociedad habría de emerger de esta catástrofe? Byung-Chul Han decía que los gobiernos autoritarios respondían mejor a la emergencia que los democráticos; Agamben se horrorizaba por la instalación de los estados de excepción como políticas sanitarias. Por su parte, Žižek avizoraba que después de la pandemia ya nada sería igual.

Evidentemente estábamos entrando en un nuevo tiempo histórico, quizás ahora lo vemos más claro, pero entonces era todo un debate repleto de incertidumbres. La tesis quería pensar el advenimiento compulsivo de una sociedad tecnológica. ¿Cuáles serían sus consecuencias? Entonces apareció Heidegger, el texto sobre la técnica que había escrito en el año 49, pero que, por supuesto, recogía una reflexión sobre lo técnico, las herramientas, la relación con el mundo, que ya estaba presente en *Ser y tiempo*. Y ese párrafo fundamental del texto donde el filósofo existencial define el engranaje (la polisémica palabra *gestell*)

“El guardabosque que echa de menos en el bosque la madera talada y que, al parecer, recorre como su abuelo y de igual manera los caminos del bosque, está hoy establecido, sépalo o no, en la industria de la utilización de la madera. Está establecido en la productibilidad de la celulosa, que, a su vez, viene pro-vocada por la necesidad del papel, que se distribuye a los diarios y las revistas ilustradas”.

Brillante intuición de Heidegger que se liga tanto con el proceso de digitalización, en el que todos los seres humanos nos vemos imbuidos, establecidos, dispuestos. En el que la técnica se vuelve nuestra naturaleza. De la que ahora dependemos, tanto que ya vemos que esa dependencia comporta un peligro. McLuhan utilizará el concepto de implicados. Por eso en la revolución que producen en todo el siglo XX las tecnologías comunicacionales la clave no son los

mensajes sino el medio, las relaciones, la escala de los vínculos, dirá el pensador canadiense. Y también apareció Mumford; luego Adorno, y ese año 1936, como un vórtice, como el corazón del *maelström*. ¿Por qué toda esa sinergia se concentraba en ese punto? ¿Qué tenían de particular esos años de entreguerras? Philipp Blom llama a esa época *La fractura* (entre 1918 y 1938), luego escribe otro libro sobre los años previos, lo llama *Años de vértigo*. Kaufman me sugirió entonces que viera el texto de Jeffrey Herf sobre los modernismos reaccionarios; esa lectura me llevó a profundizar sobre ese período tan convulsionado de la Alemania de posguerra. Leo a Blom, leo a Hannah Arendt (*Hombres en tiempos oscuros*), vuelvo a leer un texto clásico de Habermas (*Perfiles filosófico-políticos*); y por supuesto las distintas biografías sobre la Escuela de Frankfurt (la de Rolf Wiggershaus, la de Martín Jay, la de Buck-Morrs), pero también encuentro textos maravillosos como *Belleza sin aura*, de uno de los mayores especialistas en Benjamin de la Argentina, Ricardo Ibarluucía o *Aviso de incendio* de Michael Löwy. Una mención especial merece la biografía coral sobre los frankfurtianos, *Gran hotel abismo* de Stuart Jeffries.

Indudablemente había algo en el aire. Esto me dio la idea de pensar a partir de ciertas formas, figuras, que se conformaban a partir de los debates, las polémicas, las visiones de los diferentes autores. Ya saben ustedes que utilicé de alguna manera “personal” la idea de las constelaciones de Adorno. Como esas figuras que se forman en el cielo cuando unimos las estrellas. Para mí, esas estrellas y esas líneas que las conectaban eran como fuerzas en tensión, polémicas, posiciones ideológicas, que permitían pensar todo un proceso, sin dejar de ver que, a pesar de las diferencias, conformaban un *zeitgeist*, un espíritu de época. Piensen, por ejemplo, en el texto de Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* de 1936 y el texto de Heidegger, *La época de la imagen del mundo* de 1938. Sentía ya entonces que iba en buen camino, que el problema técnico no era sólo nuestro. Que en aquellos años treinta de entreguerras, la cosa se había puesto espesa. Y eso que se anunciaba no traía buenos augurios, ya lo sabemos. Las tesis de Benjamin en el texto *Sobre el concepto de historia* son elocuentes.

De aquellos años 30 salté de la mano de McLuhan y Williams a los años sesenta y setenta. De ahí seguí luego con los 80 y 90, observando el proceso de expansión de la globalización. Por fin, llegué a la actualidad, a las tecnologías digitales de la mano de los aceleracionistas, de los economistas marxistas canadienses, de Castells. En cada caso me aparecía la idea de que había un rasgo distintivo que caracterizaba cada etapa. Si aquella primera había sido filosófica, en la segunda la impronta sociológica era más clara; en la tercera, la cuestión cultural era evidente, así surgían las nuevas cosmovisiones, las nuevas narrativas identitarias, la deconstrucción que acompañó a los multiculturalismos, a los poscoloniales, a las críticas epistémicas de un Bhabha, Said o de Haraway. Por supuesto, la última, la económica que nos atrapa desde principios del siglo XXI; esto no quiere decir que no fueran en realidad todas ellas multidimensionales. En el fondo lo que me estimulaba era cómo cada uno de los autores reenviaba a los otros, como si el debate continuara, saltando de contexto en contexto, recuperando ideas, cruzando referencias, influencias, motivos y signos. Deleuze podía ser muy crítico, pero las “máquinas deseantes” tenían mucho de lo que McLuhan había intuido con sus aforismos como el “espacio acústico”, la “tribalización” de la sociedad o la “contraexplosión” en el mundo moderno. Lo mismo pasaba cuando leía a Benjamin y me encontraba pensando en los aceleracionistas: ¿había que apagar la mecha o dejarla correr, mantenerla encendida, hasta que finalmente todo estalle por los aires? O la misma Zuboff, con los beneficios que saca el capitalismo de plataformas de la plusvalía conductual, que se asemejan mucho a lo que Heidegger pensó con la experiencia humana como stocks, como reservas. Y entre estas reflexiones, el dispositivo técnico (el *gestell*, el engranaje... piensen que un texto de Byung-Chul Han se titula *El enjambre*, por demás un especialista en Heidegger) seguía su curso, potenciando lo que ya estaba en su esencia: enlazar, atrapar, disponer. Sin embargo, también entre sus tentáculos aparece esta revolución social, la del feminismo, que tuerce, que pone en cuestión tantas cosas, fundamentalmente cosas concretas, transversales, inmediatas, que vivimos todas las personas del mundo. Porque hay una forma de ser

que se desmorona. Porque pone en crisis un sentido común tan naturalizado que me recuerda la conferencia *Esto es agua* de David Foster Wallace. En ese texto, Wallace nos habla de un pez que le pregunta a otros peces cómo está el agua. Cuando ese pez sigue su camino, los otros, confusos, se preguntan: ¿qué es el agua? Porque lo más obvio es, a veces, lo más difícil de ver. Entonces, por supuesto, la técnica es el agua en donde nadamos. El medio por donde atraviesa nuestra existencia y como bien dice Heidegger, pero también Mumford, y, por supuesto, Aristóteles y todos los griegos, la técnica está en el principio de la historia del hombre en el mundo. Ahí conecté, aunque parezca un sacrilegio, a Heidegger con el feminismo; porque el feminismo contemporáneo corre paralelo a la tecnología, como dice Tegan Zimmerman, y a través de esas tecnologías el feminismo empuja a la deconstrucción de una supuesta verdad naturalizada por siglos de patriarcado. Así, la técnica es también paradoja, una paradoja que ata y revela, que nos hace parte del *engranaje*, pero también nos puede liberar, y también devela otra verdad. Eso es lo que piensa Simondon, con otras palabras, por supuesto, pero lo mismo. Es el esfuerzo que hace para que sus alumnos del Lycée Descartes de la ciudad de Tours, aprendan a desarmar un motor y lo vuelvan a armar, como nos cuenta Pablo Manolo Rodríguez en sus seminarios por YouTube. Finalmente es el orden moderno que construyó el iluminismo el que se transforma, el que pierde ese suelo firme sobre el que andar. Así, confluyen las perspectivas poshumanistas, las mutaciones cyborg, las críticas a la ciencia decimonónica, pero también la deconstrucción de nuestro objeto de estudio (medios, audiencias, receptores, mensajes, canales, etc.). Estamos asistiendo a una mutación profunda, como refiere Razmig Keucheyan, cuando el actor principal (la clase obrera) de la gran transformación en crisis se ramifica, se abre, da lugar a las subalternidades. De algún modo la *solitude* de la que habla Han, se rompe. Hay una solidaridad nueva, cosmopolita, transversal, profunda, desjerarquizada. La red hace de cualquier lugar un centro; por lo tanto, todo territorio en disputa es un lugar estratégico y ya no hay espacios vacíos. Por supuesto que la tesis deja todavía mucho por explorar. Quizás esa última constelación que se insinúa en el

capítulo final, la constelación epistémica, que cabalga entre el solip-sismo que propone la red (con sus peligros de desinformación y necesidades artificiales) y las nuevas alianzas que también se tejen por sus entresijos: los feminismos, los medioambientales (como refiere uno de los últimos trabajos de Keucheyan, *La naturaleza es un campo de batalla*), los nuevos críticos al capitalismo. Puedo seguir por acá, repasando toda la tesis, por supuesto; pero ya eso lo hicieron ustedes al leerla. Sin embargo, más que eso, más que repasar este trabajo, lo que me gustaría hacer ahora es pensar con ustedes lo que la tesis me dejó a mí, como si yo no fuera el autor, y pudiera pararme sobre ese trabajo y pensar, ¿qué es lo que falta? ¿Qué problemas pueden seguir profundizándose? ¿De qué manera seguir el proceso o buscar lo que quedó pendiente? ¿Qué faltó ser articulado de manera más coherente? Así pensé que este colofón podía verse como el esbozo de la continuidad de un trabajo. Así, la tesis, más que el fin es un nuevo principio. Y voy, entonces, a señalar alguno de esos puntos.

Como ya también saben, la tesis sobrevuela el debate sobre el historicismo, sobre la historia como proyecto de progreso en la línea del iluminismo, y la pretensión, quizás audaz, de pensar de otra manera el tiempo histórico. Si la premonición de Benjamin termina de convalidarse, ¿no implica eso, entonces, repensar ese proyecto histórico, revisando nuestras propias creencias sobre su desenlace? ¿Es realmente una opción empujar el avance tecnológico a ciegas? ¿Es posible, en contrario, tomar una inteligente distancia, buscar la serenidad que propone Heidegger? ¿Cómo cuestionar el atravesamiento de la técnica desde adentro, metidos en su engranaje, dispuestos a su dominación? Yuk Hui, este filósofo chino discípulo de Stiegler, se viene haciendo estas preguntas desde sus primeros trabajos, en especial, *La pregunta por a técnica en China* (2016). En ese proceso acuñó el término tecnodiversidad y la idea de si no es posible fragmentar el futuro. “¿De qué manera puede responder a esta época tecnológica un pensamiento no-europeo y no-moderno que no sea instando a un retorno a la naturaleza?”, se pregunta en *Fragmentar el futuro* (2021). Cuando Adorno vuelve una y otra vez sobre los escritos de Benjamin en los años 60, casi como en un duelo con el amigo

y mentor, no hace otra cosa que pensar en eso, en la relación entre historia y progreso. Si no podemos hablar de progreso después de Auschwitz, ¿qué hacemos con la historia que construimos diariamente?, ¿cuál es el sentido de la política, de la democracia, pero también de la ciencia, de la cultura, del arte? No tengo una respuesta simple, porque no quiero ser antimoderno, ni quiero ser relativista. Por eso la respuesta de Adorno me pareció de una gran lucidez. Como dice en la lección del 16 de enero de 1965, que recoge el libro *Sobre la teoría de la historia y la libertad*: “el progreso significa en consecuencia: salir del hechizo, también del hechizo del progreso”. Hui es quien más se acerca hoy a esa idea.

Por otro lado, la cuestión del conocimiento, la de la relación entre ciencia y técnica, tan importante para nosotros en la universidad. ¿Estamos ya en el ámbito de la tecno/ciencia? ¿La inversión de la relación entre ciencia y técnica, como la plantean Esther Diaz, Donna Haraway, Rosi Braidotti, y tantas filósofas hoy, no es más que pertinente de profundizar? ¿Hay, finalmente, como lo sugiere Pablo Manolo Rodríguez en *Las palabras en las cosas*, una nueva episteme? En esta línea se abre todo un campo nuevo para la comunicación, porque ahí se discute lo que observé en mi tesis sobre las mutaciones en el objeto de estudio, pasamos de los medios a las mediaciones y de ahí a la comunicación como *ambiente*, pero también como simbiosis, como aleaciones, las metamorfosis de naturaleza y técnica, en esa metáfora cyborg. Simondom, Deleuze, pero también McLuhan, también Ong o el último Martín-Barbero. La técnica entonces no es solo instrumento, solo artefacto, es un modo de ver y de sentir.

Otra cuestión es de la esfera pública global como la trabaja Nancy Fraser en *Escalas de justicia*, marcada por el proceso de compresión de las dimensiones temporo/espaciales, que hacen hoy del mundo, un solo mundo, en el que estamos todos implicados (paradójicamente siguiendo las metáforas macluhianas). Visto así, este nuevo contexto nos conduce, inesperadamente, a una redefinición de las democracias tal cual las concebimos a partir de los Estados de bienestar. ¿Qué lugar ocupan los *sistemas de comunicación* en este nuevo contexto? ¿Qué lugar ocupan los informadores, los mediadores? Es cierto que

hay una crisis de los medios tradicionales, pero ¿no es también verdad que hay un resurgir de los comunicadores? Recordemos que son los medios y los periodistas socios fundadores de los regímenes democráticos del siglo XX, resultado de un largo proceso histórico que podríamos datar en las postrimerías del siglo XVIII. Primero en el contexto de la esfera pública burguesa tal cual la describió Habermas; luego en la constitución de las democracias de las culturas de masas del siglo XX, como las analizaron Paul Lazarsfeld, Raymond Williams, Dominique Wolton, y tantos otros. Y no dejemos de resaltar el proceso de domiciliación de la información y la expectación que implicó esa mutación (todo el trabajo de Morley sobre la televisión como el mueble-totem de la civilización tardo moderna), que reconfiguró el acceso a la cultura, solo comparable a la creación de la escuela por parte de la modernidad. Y hoy, ante la disposición, el engranaje técnico/mediático, que conecta uno a uno a los individuos a la red, desdomiciliados, desterritorializados, en tránsito, ¿qué tipo de ciudadanías están gestando las plataformas digitales, las burbujas de filtro, los silos de acceso a la información, la forma partisana que adquiere el tratamiento de la información pública? ¿Cuál es el lugar del *uso público de la razón*, como la definió Kant en ¿Qué es la ilustración? Viendo solamente los mundiales de fútbol y la potencialidad comunicativa de estos eventos, ya tenemos mucho para pensar e investigar.

Por último, para no aburrirlos, la cuestión del cuidado. Porque es cierto que la modernidad y las llamadas filosofías del sujeto, que han llegado hasta hoy dominando el campo del hacer científico, se han desligado de las preguntas esenciales, que Heidegger, en *Introducción a la metafísica*, nos recuerda: “¿para qué?”, “¿hacia dónde?”, “¿después qué?”. Es decir, un pensar que se preocupó por la razón y no tanto por la existencia de quien razona, que pretendió desde aquel aforismo tan contundente, *cogito ergo sum*, construir un fundamento nuevo del mundo. Hoy ese mundo nuevo, completamente iluminado, como dijo Adorno, se nos ofrece repleto de peligros. Como sabemos la apuesta heideggeriana fue a la inversa, fue radicalmente a contracorriente, para pensar esa existencia, ese soy. Y allí retomó las filosofías antiguas donde la cuestión central era pensar la forma de

vida, la existencia, el ser, el cuidado. En esta línea, creo muy importante volver a pensar desde el cuidado, en un mundo digitalizado en el que el cuidado no aparece o aparece más como una exigencia superficial (en la imagen, en la estética, como lo señala Boris Groys en *Filosofía del cuidado*) y detrás de eso el negocio que siempre explota el capitalismo. Porque en esa línea me parece que la cuestión del cuidado se relaciona con las formas en que podemos enfrentar ese proceso: lo digo en términos de alfabetización digital clave para la entrada de las generaciones futuras en el mundo tecnológico, lo digo en términos de las políticas públicas de concientización sobre el ambiente massmeditizado por las tecnologías nuevas, lo digo en términos de lo común (en el marco de las perspectivas de los neoperaitas); porque hay claramente una redefinición de lo público, de la necesidad de pensar, tanto las cuestiones que hacen al reconocimiento (de la diversidad social), como de la redistribución (de la igualdad social), como señala Nancy Fraser. ¿O, finalmente, la paradoja de que estamos más conectados que nunca pero más pobres, no nos llama la atención? Pero también lo menciono en tanto, adentrados ya definitivamente en un mundo tecnológico, no hay modo de avanzar sin romper con ese “prejuicio inútil respecto a la tecnología”, como refiere Pablo Rodríguez¹⁵⁷.

Finalmente, sólo como una observación de colorario. Razming Kecheyan, uno de los pensadores más interesantes de la actualidad, integrante de esa corriente que está renovando el marxismo, el marxismo ecológico, nos propone en *Hemisferio izquierda* una reflexión sobre los sujetos de la emancipación que me parece pertinente. En ese texto se abre una reflexión sobre las transformaciones sociales que esta reconversión neoliberal del capitalismo impone a todas las comunidades. Allí se hace referencia a la crisis, durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX y el presente, del actor principal de la resistencia, la clase obrera, y la apertura a otros y muchos nuevos sujetos de la emancipación (feminismos, decoloniales, ecologismos, etc.) con los que hay que pensar el futuro. Como también me parece

157 Rodríguez, P (2007), *Gilbert Simondon. El modo de existencia de los objetos técnicos*. Ed. Pometeo., Redes, 13(26), 277-289.

relevante no desconocer las obras de Piketty y Panitch que nos advierten sobre las miradas demasiado optimistas en un principio de siglo en el que el mundo digitalizado desmiente todas sus promesas. Porque la técnica es hoy esa nueva naturaleza sobre la que corre el devenir contemporáneo, y digitalizados, en las postrimerías de la “sexta extinción”, atravesamos otra transición de alcance civilizatorio y las opciones vuelven a ser dramáticas como a principios de los años 20 del siglo pasado.

Bibliografía

- Acevedo Guerra, J. (1999), *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile, Universitaria.
- Adorno, T. (2008), *Escritos musicales IV, Sobre el Jazz*, Akal, Madrid.
- , (2006), *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Barcelona.
- , (2020), *Sobre la teoría de la historia y libertad (1964-1965)*, Eterna Cadencia, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Adorno, T., y Horkheimer, M. (2008), *Dialéctica del iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Adorno T., y Benjamin, W., (2021), *Correspondencia, Theodor W. Adorno-Walter Benjamin, 1928-1940*, Eterna Cadencia, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Alandete D., (2019), *Fake news, la nueva arma de destrucción masiva*, Deusto, Barcelona.
- Anderson, B., (2003), *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica
- Anderson, P., (1987), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XX, México.
- Aparici R., y García-Marín D., (2019), *La Posverdad, una cartografía de los medios, las redes y la política*, Gedisa, Barcelona.
- Arendt H., (2005), *La condición humana*, Paidós, España.
- , (2007), *Hombres en tiempos oscuros*, Gedisa, Barcelona.
- Argumedo, A., (1987), *Los laberintos de la crisis. América Latina, poder trasnacional y comunicaciones*, ILET-Puntosur, Buenos Aires.
- , *Los silencios y las voces de américa latina*.
- Arruza, C., Bhattacharya, T., Fraser, N., (2019), *Manifiesto de un Feminismo para el 99 %*, Herder, Barcelona.
- Avanessian, A., Reis, M., (2017), *Aceleracionismo*, Caja Negra, Buenos Aires.
- Bauman, Z., (1999): *La globalización*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- Becerra, M., (2001), *La sociedad de la información*, Norma, Buenos Aires.
- Beck, U., (1998), ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización, Paidós, Barcelona.
- Benjamin, W., (2003), *La obra de arte en la época de reproductibilidad técnica*, México, Editorial Itaca.
- , (2015), *Calle de sentido único*, Tivilius, ePub base r1.2
- Berman, M. (2013), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, Madrid.
- Blom, P., (2016), *La fractura*, www.anagrama-es.ed, Barcelona.
- Blom, P., (2010), *Años de vértigo. Cultura y cambio en Occidente 1900-1014*, Anagrama, Barcelona.
- Boczkowski, P. (2022). *Abundancia. La experiencia de vivir en un mundo pleno de información*, San Martín, UNSAM Edita.
- Bolaño, C., (2013), *Industria cultural, información y capitalismo*, Gedisa, Barcelona.
- Braidotti, R., (2015), *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona.
- Braunstein, N., (2011), *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, Siglo XXI, México.
- Calvo, E., y Aruguete, N., (2020) *Fake News, trolls y otros encantos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2020.
- Federici, S., (2013), *Revolución punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Fernández Collado, C. y Hernández Sampieri, R., (2004), *Marshall McLuhan, de la torre de marfil a la torre de control*, Instituto Politécnico Nacional, México.
- Castells, M., (2012), *Redes de indignación y esperanza, Los movimientos sociales en la era de internet*, España, Alianza Editorial.
- Castells, M. (1999), *La era de la información*, Vol I, II, III, Siglo XXI, México.
- Castro-Gómez, S. (2015), *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre editores; Pontificia Universidad Javeriana- Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá.
- Cevasco, M., E., (2003), *Para leer a Raymond Williams*, Universidad de Quilmes, Argentina.
- Deleuze, G., (1992), *Conversaciones, 1972-1990*, edición electrónica de www.philosophia.cl
- Díaz, E., (2007), *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, Biblos, Buenos Aires.
- , (2014), *La filosofía de Michel Foucault, Edición ampliada y actualizada*, Biblos, Buenos Aires.

- Donoso-Vazquez, T., y Rebollo-Catalán, A., coord.. (2018) *Violencia de género en entornos virtuales*, Octaedro, Barcelona
- Doueihi, M., (2010), *La gran conversión digital*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Durand, C., (2021), *Tecnofeudalismo*, La Cebra - Kaxilda, Adrogué.
- Dussel, I., Ferrante, P., Pulfer, D., (2021). *Pensar la educación en tiempos de Pandemia*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Unipe.
- Eagleton, T., (2016) *Una introducción a la teoría literaria*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Eco, U., (1992), *Obra abierta*, Planeta, Buenos Aires.
- Einsenstein, E., (2010), *La imprenta como agente de cambio*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Escudero, J., M., Seminario de Filosofía contemporánea: *Heidegger y la pregunta por la técnica*, curso 20/21, <https://www.youtube.com/watch?v=4IwPbgWojAE&t=138s>, 20 de octubre 2021, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Escudero, J.M., (2016), *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Herder, Barcelona.
- Ford, A., (2001), *La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infotretrening en la sociedad contemporánea*, Grupo Editorial Norma, Colombia.
- Foucault, M., (2014), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Fraser, N., (2008), *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder.
- García Cancini, N., (2019), *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*, Calas, México.
- , (1990), *Culturas Híbridas*, Grijalbo, México.
- Giddens, A., (2001), *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Giedion, S., (1978), *La mecanización toma el mando*, GG, Barcelona.
- Groys, B., (2022), *Filosofía del cuidado*, Caja Negra, Buenos Aires.
- Habermas, J., (2019), *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Buenos Aires.
- , (2003), *Historia y crítica de la opinión pública*, GG, España.
- Hall, S. (2011), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envió Editores, Ecuador.
- Han, B., (2014), *Psicopolítica*, Herder, España.
- Haraway, D. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Hardt M., y Negri, A., (2000), *Imperio*, Paidós, España.

- Harispe, I., (2021), *Temporalidad, subjetividad y política. Pensar la técnica desde Heidegger y Agamben*, Edulp, La Plata.
- Harvey, D., (2008), *París, capital de la modernidad*, Akal, España
- Heidegger, M., (1953) (2017), “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Universitaria.
- Heidegger, M., (1955), “Serenidad”. Versión castellana de Yves Zimmermann, publicado en *Filosofía, ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago de Chile.
- Heidegger, M., (2001), *Introducción a la metafísica*, Gedisa, España.
- Herf, J., (2013), *El modernismo reaccionario. Tecnología, política y cultura en Weimar y el Tercer Reich*, FCE, Buenos Aires.
- Hogart, R. (2013), *La cultura obrera en la sociedad de masas*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Hui, Y., (2020), *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre la tecnodiversidad*, Caja Negra, Buenos Aires.
- Ibarlucia, R., (2020), *Belleza sin aura: surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Jay, M., (1989), *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid.
- Jeffries, S., (2018), *Gran Hotel abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*, Turner Publicaciones, Madrid.
- Karush, M., (2013) *Cultura de clase: radio y cine en la creación de una Argentina dividida (1920-1946)*, Ariel, Buenos Aires.
- Keucheyan, R., (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, España, Siglo XXI.
- Khun, T., (2004), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Koyre, A. (2007), *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, Madrid.
- Wiggershaus, R., (2011) *La escuela de Frankfurt*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Landi, O., (1993), *Devórame otra vez*, Planeta, Buenos Aires.
- Lasalle, J., (2019), *Ciberlevitán*, Arpa Editores, España.
- Lash, S., (2005). *Crítica de la Información*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Leroi-Gouhran, A., (1988), *El hombre y la materia (evolución y técnica I)*, Taurus, Madrid.
- Levi, S., (2019) *#Fakeyou, Fake news y desinformación* de Simona Levi, Rayo Verde, 2019,

- Löwy, M., y Sayre, R., (2008), *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Löwy, M., (2001), *Waler Benjamin. Aviso de incendio*, FCE, Buenos Aires.
- Martín-Barbero, J., (1987), *De los medios a las mediaciones*, GG, Barcelona.
- , (2019), *La palabra y la acción. Por una dialéctica de la liberación*, Universidad Nacional de Quilmes Editora, Bernal; Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Marchand, P., (1989), *Marshall McLuhan. The medium and the messenger*, Ticknors and Field, Nueva York.
- Marcuse, H., (1993), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Planeta, Buenos Aires.
- Mattelart, A. (1995), *La invención de la comunicación*, Bosch, Barcelona
- , (2008). *Un mundo vigilado*, Buenos Aires, Paidós.
- McIntyre, L., (2017), *Posverdad, Cátedra, España*.
- McLuhan, M., (1972), *La galaxia gutenberg. Génesis del homo "typographicus"*, Aguilar, España.
- , (1969), *Contraexplosión*, Paidós, Buenos Aires.
- , (1996), *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona.
- , (1951), *The Mechanical Bride. Folklore of industrial man*. Duckworth, London.
- Mead, M., (2019): *Cultura y compromiso*, Gedisa, España.
- Mitchan, C., (1989), *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Anthropos. Editorial del hombre, País Vasco.
- Morley, D., (2008), *Medios, Modernidad y Tecnología. Hacia una teoría interdisciplinaria de la cultura*, Gedisa, Barcelona.
- Mumford, L., (1956), *Técnica y Civilización*, Emecé, Buenos Aires.
- Oreskes, N. y Conway, E., (2020), *Mercaderes de la duda*, Capitan swing Libros, Madrid.
- Ortega y Gasset, J. (2010), *La rebelión de las masas*, La Guillotina, México.
- Ong, W., (2016), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México.
- Panitch, L. y Gindin, S., (2015), *La construcción del capitalismo global, La economía política del imperio estadounidense*, Akal, España.
- Pariser E., (2017), *El Filtro Burbuja*, Taurus, España.
- Piketty T., (2019), *El capital en el siglo XXI*, Paidós, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

- Puig Punyet, E. (2017), *El dorado. Una historia crítica de internet*, Clave intelectual, Madrid.
- , (2016), *La gran adicción. Como sobrevivir sin internet y no aislarse del mundo*, Arpa y Alfíl, Barcelona
- Quintanilla, M., (2017), *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ramonet, I., (2016), *El imperio de la vigilancia*, Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Reguillo, R., (2017), *Paisajes insurrectos: jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*, Ned Ediciones, España.
- Rincón O., y Ponte M., (2020), *Fakecracia*, Biblos, Buenos Aires.
- Rodríguez Pasquín, M; García Luque, O., López Martínez, M., “Digitalización y brechas de género en España: el índice mujeres en digital (WID)”, en *Feminismo Digital. Violencia contra las mujeres y brecha sexista en Internet*, Aranguéz Sánchez, T. y Olariu, O., Coordinadoras, Dikinson, Madrid, 2021.
- Rodríguez, P., (2019), *Las palabras en las cosas*, Cactus, Buenos Aires.
- , (2012), *Historia de la información*, Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Rogers, E., y Larsen, J., (1986), *La fiebre de Silicom Valley*, Reverté, España.
- Romero, D., (2005), *Marx e a Técnica. Um estudo os manuscritos de 1861-1863*, Expressao Popular, Brasil.
- Rosenberg, N, (1982), *Inside the blax box. Technology and economics*, Cambridge University Press, United Kingdom.
- Schiller, H., (1977), *Comunicación de masas e imperialismo yanqui*, GG, Barcelona.
- Scolari, C. (2008). *Hipermediaciones, Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*, Barcelona, Gedisa.
- , (2015), *Ecología de los medios*, Gedisa, Barcelona.
- Serres M., (2013), *Pulgarcita*, Fondo de Cultura Económica, CABA.
- Siri, L., (2000), *Internet. Búsquedas y buscadores*, Norma, Buenos Aires.
- Simondon, G., (2015), *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Cactus, Buenos Aires.
- Srnicek, N. y Williams, A. (2020), *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*, Malpaso, México.
- Spigel, L., (1992), *Making room for tv: television and the family ideal in postwar America*, Universidad de Chicago, United States.
- Todd, S., (2018), *El pueblo: auge y declive de la clase obrera británica*

- (1910-2010), Akal, Madrid.
- Thompson, J., (1998), *Los media y modernidad*, Paidós, Buenos Aires.
- Turkle S., (2017), *En defensa de la conversación*, Atico de los libros, Barcelona.
- Van Dijck J., (2016), *La cultura de la conectividad*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Varela, M. y Grimson, A., (1999), *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre la televisión*, Eudeba, Buenos Aires.
- Varela, M., (2005), *La televisión criolla. Desde sus inicios hasta la llegada del hombre a la luna (1951-1969)*, Edhasa, Buenos Aires.
- Vattimo, G. (2002), *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona.
- , (1998), *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona.
- , (1995), *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona.
- Williams, R. (2003), *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires
- Williams, R., (2011), *Televisión. Tecnología y forma cultural*, Paidós, Buenos Aires.
- , (1984), *Hacia el año 2000*, Grijalbo, España.
- , (1992), *Historia de la Comunicación, Vol 1. Del lenguaje a la escritura*, Bosch, Barcelona.
- , (2003), *La larga revolución*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- , (1975), *El teatro. De Ibsen a Brecht*, Ediciones Península, Barcelona.
- Wiggershaus, R. (2011), *La escuela de Franfort*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wolf, M., (1994), *La investigación de la comunicación de masas*, Paidós, Barcelona.
- Wolin, R., (2003), *Los hijos de Heidegger*, Cátedra, Madrid
- Zuboff, S., (2021): *La era del capitalismo de la vigilancia*, Paidós.