



La desencantada experiencia del intelectual contemporáneo

The Disenchanted Experience of the Contemporary Intellectual

Jesús MARTÍN-BARBERO

Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

RESUMEN

El desencanto, la desilusión, las desesperanzas, reinan en un mundo donde la racionalidad técnica y la globalización crean la cultura de mercado y la mercancía de las imágenes audiovisuales para cerrar el orden de los símbolos y la hermenéutica del sentido. La inculturación tecno-digital; la represión de la sensibilidad por una estrategia ideológica que induce las compulsiones subliminales de un consumo donde la pseudo-concreción está al acecho, generan un entorno existencial que ha socavado los espacios de la intelectualidad que cuestiona y crítica para rehacerse desde su proyecto emancipador. El pesimismo son las aguas de la nueva angustia que produce la náusea tecno-cibernetica, desde un cuerpo lacerado por las culturas del marketing y el intercambio lingüístico reificante de la comunicación. Frente a los tiempos posmodernos de las transgresiones, la hegemonía de la imagen sobre la escritura parece que nos habla de una diseminación de los contextos de la praxis. Luego el fin del discurso objetivo daría paso a las incertidumbres del sujeto.

Palabras clave: Intelectual, modernidad, cultura, política, comunicación.

ABSTRACT

Disenchantment, disillusion and despair reign in a world where technical rationality and globalization create a market culture and the merchandise of audio-visual images to close the order of symbols and the hermeneutics of meaning. Techno-digital ignorance; the repression of sensitivity by an ideological strategy that induces subliminal compulsions for consumption in which pseudo-concretion is lying in wait, generate an existential environment that has undermined intellectual spaces that question and criticize in order to remake themselves based on their emancipating project. Pessimism represents the waters of the new anguish that produces techno-cybernetic nausea in a body lacerated by the cultures of marketing and the reifying linguistic exchanges of communication. Facing the postmodern period of transgressions, the hegemony of image over writing seems to speak to us of a dissemination of the contexts of praxis. Then, the end of objective discourse will make way for the uncertainties of the subject.

Key words: Intellectual, modernity, culture, politics, communication.

“Nada en el cristianismo ni en el marxismo nos preparó para convivir con la incertidumbre”.

Hannah Arendt

“El pensamiento actual acerca de las relaciones entre cultura y tecnología llega mayoritariamente a conclusiones desesperanzadas y se detiene. Los conservadores culturales dicen que la televisión por cable es la última ofrenda de la caja de Pandora y la transmisión por satélite coronará la torre de Babel. Al mismo tiempo una nueva clase de intelectuales, que dirige los centros en que operan las nuevas tecnologías culturales e informáticas, hablan confiadamente de su ‘producto’. Ninguna de esas posturas es un suelo firme. Lo que tenemos es una pésima combinación de determinismo tecnológico y pesimismo cultural. Así, conforme una tras otra de las viejas y elegantes instituciones se ven invadidas por los imperativos de una más dura economía capitalista no resulta sorprendente que la única reacción sea un pesimismo perplejo y ultrajado. Porque no hay nada que la mayoría de esas instituciones quiera ganar o defender más que el pasado, y el futuro alternativo traería precisa y obviamente la pérdida final de sus privilegios”.

Raymond Williams

INTRODUCCIÓN

La modernidad ha incumplido muchas de sus promesas tanto en el campo de emancipación social como en el de la democratización política pero una promesa sí ha cumplido, y con creces, la de desencantarnos el mundo. Al *racionalizarlo* la modernidad ha dejado al mundo sin magia, sin misterio. Ahí apuntan tanto el vértigo de la velocidad como el éxtasis de la droga entre los jóvenes. Y ahí apunta también el neo-conservatismo intelectual tanto dentro como fuera del campo académico. La denuncia de la hegemonía de la razón científica —especialmente en biología y genética— y de la razón instrumental que hegemoniza nuestra sociedad desde la técnica, enlazan demasiado rápidamente con la denuncia de la decadencia cultural y la pérdida de sentido. Bajo no pocas de esas denuncias, sustentándolas, hay un revival de conservadurismo que enlaza con el que a comienzos del siglo XX insuflaron el Spengler de la *Decadencia de Occidente* y el Ortega y Gasset de *La rebelión de las masas*. Estamos frente a un avance de la mentalidad apocalíptica que percibe los cambios como directa amenaza de destrucción civilizatoria. Nada más desconcertante que el parecido entre el libro *Homo videns*, en que el politólogo italiano Giovanni Sartori nos profetiza la inevitable decadencia y hasta la desaparición del pensamiento, y el *Ser digital*, obra en la que el tecnólogo de MIT, Nicholas Negroponte, celebra el advenimiento de la era cibernética¹: una misma pretensión metahistórica permite a ambos pseudoprofetías colocarnos ante el determinismo de unos cambios sin pliegues ni contradicciones. A la crisis de los mapas ideológicos que produjo la caída del muro de Berlín se agrega hoy una erosión de los mapas

1 G. SARTORI, G (1997). *Homo videns. Televisione e post-pensiero*. Laterza, Roma; NEGROPONTE, N (1999). *Ser digital*. Gedisa, Barcelona.

cognitivos que nos priva de las categorías de interpretación capaces de captar el rumbo de las vertiginosas transformaciones que vivimos², lo que hace involucionar el incompleto proceso de secularización de nuestras sociedades bajo la presión creciente de los “nuevos” credos y el revival de los más viejos moralismos³.

I. DESUBICACIONES DEL INTELECTUAL FRENTE AL DES-ORDEN CULTURAL: DOS CASOS

Para introducir al desencanto y peculiar conservatismo que predicán hoy no pocos intelectuales, voy a valerme de dos casos: el de la reaccionaria posición contra la televisión de uno de los escritores e intelectuales jóvenes más apreciado en Colombia, y el del dolorido rencor que intelectuales de la talla de T. Adorno, G. Steiner y Kundera han tenido y mantienen hacia el rock.

EL RADICALISMO INTELECTUAL CONTRA LA TELEVISIÓN

Para mantener y fomentar la identidad y las formas de comunicación autónomas, las comunidades debían abordar las tecnologías de comunicación de masas (...) Pero una vez más, los movimientos sociales y las fuerzas de cambio político pasaron por alto el potencial de estos medios y lo que hicieron fue desconectar la televisión o utilizarla en forma puramente doctrinaria. No se intentó vincular la vida, la experiencia, la cultura del pueblo con el mundo de las imágenes y los sonidos”.

Manuel Castells

Los intelectuales en Colombia han pasado de una larga ausencia de legitimidad social a la profunda erosión que de su autoridad produce hoy el desorden cultural que produce una televisión convertida en escenario clave de los más perversos *encuentros*: mientras las mayorías ven allí condensadas sus frustraciones nacionales por la “tragedia” de su equipo en el mundial de fútbol de Estados Unidos, o su orgulloso reconocimiento por las figuras que, de las gentes de la región y la industria cafetera, dramatizó la telenovela *Café*, la casi unánime voz de los intelectuales vuelca en ella su rabia, su impotencia y su necesidad de exorcizar la pesadilla cotidiana, convirtiéndola en chivo expiatorio al que cargarle las cuentas de la violencia, del vacío moral y la degradación cultural. En Colombia hasta los maestros de escuela niegan que les gusta y que ven televisión, creyendo así defender ante los alumnos su hoy menguada autoridad intelectual!

Una buena muestra de esa posición, mezcla de indignación moral con asco estético, es la expuesta por el destacado y progresista escritor colombiano Héctor Abad Facio Lince⁴. Sus argumentos tienen garra y un elegante dejo de melancolía: En la televisión se pro-

2 LECHNER, N (1995). “América Latina: la visión de los científicos sociales”. *Nueva Sociedad*, n° 139, Caracas.

3 TOURAINE, A (1992). *Critique de la modernité*. Fayard, Paris.

4 FACCIO LINCE, HA (1996). “La televisión o el bienestar en la incultura”. *Número 9*, Bogotá.

duce y expresa, según él, la *última* abominación de nuestra civilización, ya que ella es por naturaleza inculta, frívola y hasta imbécil, tanto que “cuanto más vacuo sea un programa, más éxito tendrá”. La causa de esa abominación es la *fascinación* que produce el medio audiovisual, “gracias a su capacidad de absorbernos, casi de hipnotizarnos” evitándonos “la pena, la dificultad de tener que pensar”. De lo que se concluye: “apagar, lo que se dice apagar la televisión, eso no lo van a hacer las mayores jamás”. De lo cual se infiere que lo que verdaderamente debe preocuparnos no es el daño que haga a las personas ignorantes (los analfabetos algo sacan!) sino el que le hace a la minoría culta estancándola, distrayéndola, robándole sus preciosas energías intelectuales.

Si la cultura es menos el paisaje que vemos que la mirada con que lo vemos, empiezo a sospechar que el alegato de Héctor Abad habla menos de la televisión que de la mirada radicalmente decepcionada del pensador sobre las pobres gentes de hoy, incapaces de calma, de silencio y soledad, y compulsivamente necesitadas de movimiento, de luz y de bulla. Que es lo que nos proporciona la televisión. Sólo que ese *nos*, que incluye al autor entre esas pobres gentes, tiene algo de ironía pero también no poco de tramposa retórica. Porque si la *incultura* constituye la quintaesencia de la televisión se explica el desinterés, y en el “mejor” caso el desprecio de los intelectuales por la televisión, pero también queda ahí al descubierto el pertinaz y soterrado carácter elitista que prolonga esa mirada: confundiendo iletrado con inculto, las elites ilustradas desde el siglo XVIII, al mismo tiempo que afirmaban al *pueblo* en la política lo negaban en la cultura, haciendo de la *incultura* el rasgo intrínseco que configuraba la identidad de los sectores populares, y el insulto con que tapaban su interesada incapacidad de aceptar que en esos sectores pudiera haber experiencias y matrices de *otra* cultura.

Lo que constituye el fondo del debate que importa es: qué hacer entonces con la televisión?, qué tipo de política de televisión plantea Héctor Abad? Creo que una sola: apagarla. Lo que significa que las luchas contra la avasallante lógica mercantil que devora ese medio acelerando la concentración y el monopolio, la defensa de una televisión pública que esté en manos no del gobierno sino de las organizaciones de la sociedad civil, la lucha de las regiones por construir las imágenes de su diversidad cultural resultarían por completo irrelevantes e ineficaces. Pues todas esas luchas no tocarían el fondo, la naturaleza perversa de un medio que nos evita pensar, nos roba la soledad y nos idiotiza. Y qué política educativa cabe entonces? Según Héctor Abad ninguna, pues es la televisión en sí misma, y no algún tipo de programa, la que refleja y refuerza la incultura y estupidez de las mayorías. Con el argumento de que “para *ver* televisión no se necesita aprender”, la escuela —que lo que enseña es a *leer*— no tendría nada que hacer⁵. Ninguna posibilidad, ni necesidad, de formar una mirada crítica que distinga entre la información independiente y la sumisa al poder económico o político, entre programas que buscan conectar con las contradicciones, los dolores y las esperanzas de Colombia y los programas que nos evaden y consuelan, entre baratas copias de lo que impera y trabajos que experimentan con los lenguajes, entre esteticismo formalista que juega exhibicionistamente con las tecnologías y la investigación estética que la sensibilidad de las nuevas generaciones. *Nada que hacer*, distinto a apagar la televisión, *que es lo que distingue al intelectual de la ignorante y frívola masa popular*.

5 RINCÓN, O (Comp) (2001). *Televisión pública: del consumidor al ciudadano*. CAB, Bogotá.

EL RENCOR INTELECTUAL CONTRA EL ROCK

Los hombres cultivados, que pertenecen a la cultura por lo menos tanto como la cultura les pertenece a ellos, se orientan siempre a aplicar a las obras de su época categorías heredadas y a ignorar al mismo tiempo la novedad irreductible de obras que aportan con ellas las categorías mismas de su percepción.

Pierre Bourdieu

El lugar de la cultura en la sociedad cambia cuando la mediación tecnológica de la comunicación deja de ser meramente instrumental para espesarse, densificarse y convertirse en estructural. Pues la *tecnología* remite hoy no a la novedad de unos aparatos sino a nuevos modos de percepción y de lenguaje, a nuevas sensibilidades y escrituras. Lo que la trama comunicativa de la revolución tecnológica introduce en nuestras sociedades no es tanto una cantidad inusitada de nuevas máquinas sino un nuevo modo de relación entre los procesos simbólicos –que constituyen lo cultural– y las formas de producción y distribución de los bienes y servicios. Escribe Manuel Castells en su última obra, *La era de la información*: “lo que ha cambiado no es el tipo de actividades en que participa la humanidad, lo que ha cambiado es su capacidad tecnológica de utilizar como fuerza productiva directa lo que distingue a nuestra especie como rareza biológica, eso es, su capacidad de profesar símbolos”⁶. La “sociedad de la información” no es entonces sólo aquella en la que la materia prima más costosa es el conocimiento sino también aquella en la que el desarrollo económico, social y político, se hallan estrechamente ligados a la innovación, que es el nuevo nombre de la creatividad y la creación humanas.

Frente a esa constatación sociológica los relatos más expresivos del conservatismo que engendra el desencanto son sin duda los que intentan dar cuenta de la *crisis cultural*. Analizando el sentimiento actual de desorientación moral, de quiebra de los valores del arte, de la decadencia de los códigos de sociabilidad, George Steiner plantea la necesidad de comprender “la singularidad de la herida que no cicatrizó (...) la ruptura inconmensurable entre existencia secular y escatológica”. Esa que ha venido desgarrando la conciencia del individuo –Pascal, Kierkegaard, Dostoyevski– introduciendo un profundo desequilibrio del eje de la cultura occidental”⁷. La conciencia occidental se ha visto permanentemente confrontada al “chantaje de la trascendencia”. Hasta el socialismo marxista se ha alimentado de la escatología mesiánica, lo que hizo de los genocidios europeos un intento de “suicidio de la civilización occidental”. El diagnóstico no puede ser más desencantado: el epílogo de la creencia, la transformación de la fe religiosa en convención hueca resultan un proceso más peligroso que lo previsto por los ilustrados. Las formas de degradación son tóxicas. Su toxicidad sustenta hoy una utopía tecnocrática que funciona al margen de las necesidades y las posibilidades humanas, resultado del fracaso de la creencia *secular* en el

6 CASTELLS, M (1998). *La era de la información*. Vol.1, Alianza, Madrid, p. 360.

7 STEINER, G (1992). *No castelo do Barba Azul. Algumas notas para a redefinição da cultura*. Anthropos, Lisboa, pp. 46-52.

progreso moral y político, esto es en el paso natural del cultivo de la inteligencia al comportamiento social constructivo.

¿A dónde nos llevan los relatos del desencanto? ¿Puede su lúcido pesimismo ayudarnos a afrontar las contradicciones que la globalización envuelve?, o ¿sus argumentos son la legitimación de los que se arrellanan en la pasividad de un nihilismo escapista? Ya T. S. Eliot en sus *Notas para la definición de la cultura*, (1948) concluía diciendo “Ha dejado de ser posible hallar consuelo en el pesimismo profético”⁸. Y para los que vivimos el desencantamiento del mundo sin que ello nos convierta automáticamente en seres desencantados hay una frase de Benjamin que nos sigue desafiando e iluminando: *Todo documento de cultura es también un documento de barbarie*. La traigo a propósito del dictamen de barbarie que Adorno, Steiner y Kundera han proferido sobre el rock. Para Adorno “alabar el jazz y el *rock and roll*, en lugar de la música de Beethoven, no sirve para desmontar la mentira de la cultura sino que da un pretexto a la barbarie y a los intereses de la industria cultural”⁹. Y continúa exponiendo acerca de las supuestas cualidades vitales que esos ritmos tendrían, para concluir que esas cualidades están por completo dañadas. Quien quiera entender el desprecio que Adorno, el experto musicólogo, sentía especialmente por el jazz, debe leer lo que a ese propósito escribieron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo*. Desde una perspectiva menos tajante pero no menos radical, G. Steiner ubica el rock en una *nueva esfera sonora* que parece haberse convertido en el esperanto, en la *lingua franca*, de los más jóvenes, a los que proporciona códigos de comportamiento y formas de solidaridad grupal. Y es en el contexto de esa esfera sonora que el *rock* es juzgado como “un martilleo estridente, un estrépito interminable que, con su espacio envolvente, ataca la vieja autoridad del orden verbal”¹⁰; y al fomentar la emoción y el gregarismo socava el silencioso aislamiento que la lectura requiere.

M. Kundera se pregunta si la coincidencia entre la aparición del rock y el momento en que el siglo XX “vomitó su historia” será fortuita. A lo que responde afirmando la existencia de un sentido oculto entre el fin del siglo y el éxtasis del rock: “En el aullido extático ¿quiere el siglo olvidarse de sí mismo? ¿Olvidar sus utopías sumidas en el horror? ¿Olvidar el arte? (...) La imagen acústica del éxtasis ha pasado a ser el decorado cotidiano de nuestro hastío. (Y mientras) se predica la severidad contra los pecados del pensamiento, se predica el perdón para los crímenes cometidos en el éxtasis emotivo”¹¹.

La co-incidencia de esos tres textos me ha llevado a preguntarme si la idea de Benjamin no es reversible, lo que nos autorizaría a pensar que en estos oscuros tiempos hay documentos de barbarie que podrían estar siendo documentos de cultura, esto es por los que atraviesan movimientos que minan y subvierten, desde sus *bajos fondos*, la cultura con que nuestras sociedades se resguardan del sinsentido. Porque entonces, más que al éxtasis, el aullido del rock remitiría a la rabia y la desazón de una juventud que ha encontrado en esa música el único idioma en el que expresar su rechazo a una sociedad hipócritamente empeñada en esconder

8 ELIOT, TS (1948). *Notas para la definición de la cultura*. Bruguera, Barcelona.

9 ADORNO, Th (1980). *Teoría estética*. Taurus, Madrid, p. 414.

10 STEINER, G (1992). *Op. cit.*, pp. 118 y 121

11 KUNDERA, M (1994). *Los testamentos traicionados*. Tusquets, Barcelona, P. 247-249.

sus miedos y zozobras. Y en la medida en que hace visibles nuestras coartadas y nuestros miedos al cambio, el rock hace parte del arte que avizora un cambio de época.

2. DE LAS DIFICULTADES DEL INTELLECTUAL PARA HABITAR LA INCERTIDUMBRE EN QUE LO SUME LA DEVALUACIÓN DE SU AUTORIDAD

Lo que estamos viendo no es simplemente otro trazado del mapa cultural—el movimiento de unas pocas fronteras en disputa, el dibujo de algunos pintorescos lagos de montaña—sino una alteración de los principios mismos del mapeado. No se trata de que no tengamos más convenciones de interpretación, tenemos más que nunca pero construidas para acomodar una situación que al mismo tiempo es fluida, plural, descentrada. Las cuestiones no son ni tan estables ni tan consensuales y no parece que vayan a serlo pronto. El problema más interesante no es cómo arreglar este enredo sino qué significa todo este fermento”.

Clifford Geertz

Al colocar mi reflexión por fuera del lugar legitimado por las disciplinas o las “cofradías discursivas”, mi posición se torna altamente vulnerable a los malentendidos. ¿Cómo puedo cuestionar el campo intelectual desde el que escribo? ¿Acaso no me reconozco en la *tarea del intelectual* constituida por “la crítica de lo existente, el espíritu libre y anticonformista, la ausencia de temor ante los poderosos, el sentido de solidaridad con las víctimas”?¹² Ahí me reconozco ciertamente, pero no como en una trincheras que me resguarda de las incertidumbres que viven hoy las gentes del común, sino en el esfuerzo por construir una *crítica* que “explique el mundo social en orden a transformarlo, y no a obtener satisfacción o sacar provecho del acto de su negación informada”.¹³

Históricamente ligados al territorio del espacio-nación y a sus dinámicas en lo que Gramsci definiera como “lo nacional popular”¹⁴, los intelectuales se realizan justamente en hacer la ligazón entre memoria nacional y acción política, ligazón de la que derivaban su función pedagógica, profética, interpretativa. “Escribieron para el Pueblo o para la Nación. Escribieron sólo para sus iguales, despreciando a todos los públicos (...) Se sintieron libres frente a todos los poderes; cortejaron todos los poderes. Se entusiasmaron con las grandes revoluciones y también fueron sus primeras víctimas. Son los *intelectuales*: una categoría cuya existencia misma hoy es un problema”¹⁵. Pues al entrar en crisis el espacio de lo nacional, por la globalización económica y tecnológica que redefine la capacidad de decisión política de los estados nacionales, y en la que se inserta la desterritorialización cultural que moviliza el *mundo audiovisual*, los intelectuales encuentran serias dificultades para reubi-

12 SARLO, B (1994). *Escenas de la vida postmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en Argentina*. Ariel, Buenos Aires, P. 177.

13 BRUNNER, JJ (1993). *Conocimiento, sociedad y política*. Flacso, Santiago, p. 12.

14 GRAMSCI, A (1977). “Concepto de ‘nacional-popular’”, in: *Cultura y Literatura*, Península, Barcelona.

15 SARLO, B (1994), *Op. cit.*, p. 179.

car su función. Desanclada del espacio nacional, la cultura pierde su lazo orgánico con el territorio, y con *la lengua*, que es del tejido mismo de que está hecho el trabajo del intelectual. B. Anderson nos ha descubierto cómo las dos formas de imaginación que florecen en el siglo XVIII, la novela y el periódico, fueron los que “proveyeron los medios técnicos necesarios para la ‘representación’ de la clase de *comunidad imaginada* que es la nación”¹⁶. Pero esa *representación* hace rato que ha entrado en crisis. En una obra capital, *Los lugares de la memoria*, P. Nora desentraña el sentido del desvanecimiento del sentimiento histórico en este fin de siglo, a la vez que se acrecienta la “pasión por la memoria”: “La nación de Renan ha muerto y no volverá. No volverá porque el relevo del mito nacional por la memoria supone una mutación profunda: un pasado que ha perdido la coherencia organizativa de una historia se convierte por completo en un espacio patrimonial”¹⁷. Esto es en un espacio más museográfico que histórico. Y una memoria nacional edificada sobre la reivindicación patrimonial estalla, se divide, se multiplica. Es la otra cara de la crisis de lo nacional, complementaria de las nuevas condiciones en que lo ubican las lógicas y dinámicas de *lo global*.

Ahora bien, en el centro de la desazón y el profundo malestar que la sociedad actual produce en los intelectuales se halla la *hegemonía* de la cultura de la imagen frente a la larga tradición hegemónica del texto escrito, del libro. El *mundo audiovisual* introduce un profundo des-orden en la cultura de la *ciudad letrada* que atenta contra la autoridad social del intelectual. Pues *el mundo de la imagen* ha resultado siempre peligroso para todo tipo de autoridades, tanto políticas como religiosas ya que en su polisemia inagotable la imagen no es legible, sólo descifrable, interpretable. Al no ser *lengua*, no tiene gramática ni sintaxis, y todos los intentos semiológicos de reducirla a eso han fracasado. La hegemonía de la imagen en la cultura-mundo de hoy no amenaza al libro, pero sí a su estatuto de *eje de la cultura* desplazándolo del centro. Y ese desplazamiento problematiza el saber propio de los intelectuales, replantea sus oficios profético-pedagógicos, exigiéndoles un esfuerzo de reubicación social y cultural que muchos no están dispuestos a hacer. Indígenas de una civilización logocéntrica, los intelectuales tienden a mirar la imagen como mero sucedáneo, simulacro o maleficio. No pertenece al orden del ser sino de la apariencia, ni al orden del saber sino de la engañosa opinión. Y su sentido estético estará siempre impregnado de residuos mágicos o amenazado de travestismos del poder, político o mercantil.

Y sin embargo: ¿cómo puede entenderse el *descubrimiento*, la conquista, la colonización y la independencia del Nuevo Mundo por fuera de la *guerra de imágenes* que todos esos procesos movilizaron? se pregunta Serge Gruzinski¹⁸. ¿Cómo pueden comprenderse las estrategias del dominador o las tácticas de resistencia de los pueblos indígenas, desde Cortés hasta la guerrilla zapatista, sin hacer la historia que nos lleva de la imagen didáctica franciscana al barroco de la imagen milagrosa, y de ambas al manierismo heroico de la imaginaria libertadora, al didactismo barroco del muralismo y a la imaginaria electrónica de la telenovela? ¿Cómo penetrar en las oscilaciones y alquimias de las identidades sin auscultar la mezcla de imágenes e imaginarios desde los que los pueblos vencidos plasmaron sus memorias e inventaron una historia propia?

16 ANDERSON, B (1993). *Comunidades imaginadas*. F.C.E, México.

17 NORA, P (1992). *Les lieux de mémoire*. Vol.III, Gallimard, Paris, p. 1099.

18 GRUZINSKI, S (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner*. F.C.E, México.

El sincretismo de simulación/subversión cultural que *contiene* la imagen milagrosa de la Virgen Guadalupana ha sido espléndidamente descifrado por O. Paz y R. Bartra. Pero la guerra de imágenes que pasa por ese icono no queda sólo entre la aparecida del Tepeyac, la diosa de Tonantzin y la Malinche, sino que continúa produciéndose hoy en las hibridaciones iconográficas de un mito que reabsorbe el lenguaje de las historietas impresas y televisivas hibridando a la Guadalupana con el hada madrina de Walt Disney, la Heidi japonesa y hasta con el mito de la Mujer maravilla¹⁹. Eso del lado de las imágenes *populares*, porque también del lado *culto* el pintor Rolando de la Rosa expuso en el Museo de arte Moderno de Nueva York en 1987 una Virgen de Guadalupe con el rostro de Marilyn Monroe. Blasfemia que en cierto modo empata con la que subyace al lugar que la Guadalupana conserva en la Constitución de 1873 que, al mismo tiempo que *consagra* su día como fiesta patria, legitima la más radical separación entre iglesia y Estado.

Los imaginarios populares que movilizan las *imagerías electrónicas de la televisión* producen un cruce de arcaísmos y modernidades que no es comprensible sino desde los nexos que enlazan las sensibilidades a un *orden visual de lo social* en el que las tradiciones se desvían pero no se abandonan, anticipando en las transformaciones visuales experiencias que aun no tienen discurso ni concepto. El actual des-orden tardomoderno del imaginario –deconstrucciones, simulacros, descontextualizaciones, eclecticismos– remite al *dispositivo barroco*, o *neobarroco* que diría Calabrese, “cuyos nexos con la imagen religiosa anunciaban el cuerpo electrónico unido a sus prótesis tecnológicas, *walkmans*, *videocassetes*, *computadores*”²⁰.

De otra parte los jóvenes viven una des-localizada experiencia cultural que proviene de la ligazón entre su malestar en la Cultura (con mayúsculas) y el estallido de las fronteras espaciales y sociales que la llave televisión/computador introduce en el estatuto de los lugares de saber y de las *figuras de razón*, y que se traduce en una fuerte *complicidad cognitiva y expresiva* con las nuevas imágenes y sonoridades, sus fragmentaciones y velocidades, en las que encuentran su propio ritmo e idioma. Pues la televisión y el computador develan justamente lo que los nuevos regímenes de la imagen catalizan de cambios en la sociedad: desde el emborronamiento de los territorios y el desplazamiento de las fronteras entre razón e imaginación, entre saber e información, naturaleza y artificio, arte y ciencia, saber experto y experiencia profana, hasta la *conexión* de las nuevas condiciones del saber con nuevas formas de sentir y nuevas figuras de la socialidad²¹. La visualidad electrónica ha entrado a formar parte constitutiva de la *visualidad cultural*, esa que es a la vez entorno tecnológico y nuevo imaginario “capaz de hablar culturalmente –y no sólo de manipular tecnológicamente–, de abrir nuevos espacios y tiempos para una nueva era de lo sensible”²². Esa que en América latina remite a la complicidad y complejidad de relaciones entre la *oralidad* que perdura como experiencia cultural primaria de las mayorías y la *visualidad* tecnológica,

19 ZIRES, M (1992). “Cuando Heidi, Walt Disney y Marylin Monroe hablan por la Virgen de Guadalupe”, in: *Versión*. n° 4, México, pp.57-93.

20 GRUZINSKI, S (1994). *Op. cit.*, pp. 213-214.

21 MAFESSOLI, M (1998). *Le temps des Tribus, Meridiens Klinksieck*, Paris; del mismo autor: *La contemplation du monde. Figures de style comunitaire*, Grasset, Paris, 1993; también: F. FERRAROTI (1995). *Homo sentiens. La rinascita della comunità dallo spirito della nova musica*, Liguore, Napoli

22 RENAUD, A (1980). *Video culturas de fin de siglo*. Cátedra, Madrid, p. 17.

“oralidad secundaria” que tejen y organizan las gramáticas tecnoperceptivas de la radio y el cine, del video y la televisión, y que remite, no a los exotismos de un analfabetismo tercermundista, sino a “la persistencia de estratos profundos de la memoria y la mentalidad colectiva sacados a la superficie por las bruscas alteraciones del tejido tradicional que la propia aceleración modernizadora comporta”²³.

La incertidumbre que nos resistimos a habitar remite en últimas a preguntas como éstas: ¿desde dónde y a nombre de quién hablan hoy los intelectuales cuando el sujeto social unificado en las figuras/categorías de *pueblo* y de *nación* estalla, desnudando el carácter inestable y problemático de lo colectivo? y ¿para quién hablan, a quién se dirigen hoy? ¿quiénes les escuchan?

3. SABERES Y POLÍTICA: LOS DOS ÁMBITOS MÁS FUERTES DE DESPLAZAMIENTO

Nuestro pensamiento nos ata todavía al pasado, al mundo tal como existía en la época de nuestra infancia y juventud. Nacidos y criados antes de la revolución electrónica, la mayoría de nosotros no entiende lo que ésta significa. Los jóvenes de la nueva generación, en cambio, se asemejan a los miembros de la primera generación nacida en un país nuevo. Debemos entonces reubicar el futuro. Para construir una cultura en la que el pasado sea útil y no coactivo, debemos ubicar el futuro entre nosotros, como algo que está aquí, listo para que lo ayudemos y protejamos antes de que nazca, porque de lo contrario sería demasiado tarde.

Margaret Mead

EL DESCONCERTANTE EMBORRONAMIENTO DE LOS SABERES

En el estrato más profundo de la revolución tecnológica lo que encontramos es una mutación en los *modos de circulación del saber*. Desde los monasterios medievales hasta las escuelas de hoy el saber, que fue siempre una fuente clave de poder, había conservado el doble carácter de ser a la vez centralizado territorialmente, controlado a través de determinados dispositivos técnicos y asociado a muy especiales figuras sociales. De ahí que las transformaciones en los modos cómo circula el saber constituya una de las más profundas mutaciones que una sociedad puede sufrir. Es disperso y fragmentado como el saber escapa de los lugares *sagrados* que antes lo contenían y legitimaban, y de las figuras sociales que lo detentaban y administraban. Y frente a un alumnado cuyo medio-ambiente comunicativo lo “empapa” cotidianamente de esos otros saberes-mosaico que, en forma de *información*, circulan por la sociedad, la reacción espontánea de la escuela es de atrincheramiento en su propio discurso, pues cualquier otro es resentido por el sistema escolar como un atentado a su autoridad.

23 MARRAMAQ, G (1989). “Metapolítica: más allá de los esquemas binarios acción/sistema y comunicación/estrategia”, in: PALACIOS, X & JARAUTA, F (eds) (1989). *Razón, ética y política*. Anthropos, Barcelona, p. 60.

Examinemos esos dos cambios claves. *Descentramiento* significa que el saber se ha salido de los libros y de la escuela, entendiendo por *escuela* todo el sistema educativo desde la primaria hasta la universidad. El saber se sale ante todo del que ha sido su eje y su modelo durante los últimos cinco siglos: el libro. Un proceso que no había tenido casi cambios desde la invención de la imprenta sufre hoy una mutación de fondo especialmente con la aparición del texto electrónico³. Que no viene a reemplazar al libro sino a des-centrar la cultura occidental de su eje letrado, a relevar al libro de su centralidad ordenadora de los saberes que la estructura-libro había impuesto no sólo la escritura y la lectura sino al modelo entero del aprendizaje: linealidad y secuencialidad de izquierda a derecha y verticalidad del arriba hacia abajo. Sólo puesto en perspectiva histórica ese cambio deja de alimentar el sesgo apocalíptico con que la escuela, los maestros, y muchos adultos, miran la empatía de los adolescentes con los medios audiovisuales, los videojuegos y el computador. Estamos ante un descentramiento culturalmente desconcertante, y que la mayoría del mundo intelectual y académico no está sabiendo entender, por lo que lo disfraza moralistamente echándole la culpa a los medios de que los adolescentes no lean. Pero esa actitud no nos ayuda en nada a entender la complejidad de los cambios que está sufriendo el mundo de los lenguajes, las escrituras y las narrativas. Que es lo que verdaderamente está en la base de que los adolescentes no lean en el sentido en que los profesores siguen entendiendo el leer, o sea únicamente libros. Si fuera un tecnólogo o un tecnócrata nos sonaría a puro *bluff* lo que ha afirmado el gran historiador de la lectura y la escritura en Occidente, Roger Chartier: que la revolución que introduce el texto electrónico no es comparable con la de la imprenta, que lo que hizo fue poner a circular textos ya existentes—lo que Gutenberg buscaba era la difusión de la Biblia— pues con lo que debe ser asociado es con la mutación que introdujo la aparición del alfabeto²⁴.

Hoy los saberes—incluso los tradicionalmente asociados al libro—escapan a ese centro, cuya lógica impone a la lectura y al aprendizaje el movimiento lineal de izquierda a derecha y de arriba abajo, que es la lógica que aun modela y moldea los sistemas educativos de Occidente. Hasta las etapas de formación de la inteligencia en el niño son hoy replanteadas al poner en cuestión la visión secuencial que conservó la propuesta de Piaget. Pues los psicólogos evidencian hoy en los niños y adolescentes inferencias cognitivas, “saltos en la secuencia”, especialmente puestas cada vez más de relieve por los investigadores constructivistas. Yo estaba en París a finales de los años 60’s y principios de los 70’s, cuando se introdujo en la enseñanza primaria la matemática de conjuntos. Y al constatar que niños de primaria aprendían y resolvían problemas de logaritmos que maestros y mayores enseñaban en los últimos de secundaria hubo varios suicidios de maestros que sintieron que ese salto dejaba sin sentido su trabajo: ¿cómo era posible que niños de primaria pudieran siquiera plantearse ese tipo de inferencias lógicas?

Segundo, *des-localización y des-temporalización*: los saberes escapan hoy a la vez de los lugares y los tiempos legitimados socialmente para el aprendizaje. La diseminación de los saberes se acompaña de una expansión del aprendizaje a todas las épocas de la vida. Tarea para un tiempo acotado de la vida, para una edad, lo que facilitaba su inscripción en un lugar y su control por la autoridad, el aprendizaje se convierte en educación permanente. Lo que no implica la desaparición del lugar escolar sino un cambio profundo, radical en sus

24 CHARTIER, R (2000). *Las revoluciones de la cultura escrita*. Gedisa, Barcelona.

condiciones de existencia ya que ese lugar tiene ahora que convivir con un montón de saberes-sin-lugar-propio, además de que los saberes que se enseñan en aquel lugar se hallan hoy atravesados por saberes de un entorno tecno-comunicativo cada día socialmente más valiosos. Y la des-localización implica la *diseminación* del conocimiento, esto es el emborramiento de las fronteras que lo separaban del saber común. No se trata sólo de la intensa divulgación científica que ofrecen los medios masivos sino de la devaluación creciente de la barrera que alzó el positivismo entre la ciencia y la información, pues ciertamente no son lo mismo pero ya no son tampoco lo opuesto en todos los sentidos. La diseminación nombra el movimiento de difuminación tanto de las fronteras entre las disciplinas del saber académico como entre ese saber y los otros, que ni proceden únicamente de la academia ni se imparten en ella ya exclusivamente. Una pista clave para evaluar esto es la trazada por el sociólogo alemán Ulrik Beck²⁵ cuando liga a la expansión ilimitada del conocimiento especializado el paso de los *peligros* que conllevaba la modernización industrial a los *riesgos* que entraña la sociedad actual. No hay salida del mundo del *riesgo* en base a puros conocimientos especializados, y más bien sucede al revés: a mayor cantidad de conocimiento especializado mayores riesgos para el conjunto de la humanidad desde la biología ambiental a la genética. La única salida estaría en la combinación de conocimientos especializados con aquellos otros conocimientos que provienen de la experiencia social²⁶ y las memorias colectivas.

EL FRÍO DESENCANTAMIENTO DE LA POLÍTICA

Con la globalización el proceso de *racionalización* parece estar llegando a su límite: después de la economía ahora parece haberle llegado la hora a la política. En su genealogía de las relaciones entre secularización y poder, G. Marramao centra su reflexión sobre la obra de Weber en la idea, compartida con F. Tonnies, de que la racionalización constitutiva de la moderna *sociedad* significa la ruptura con cualquier forma *orgánico-comunitaria* de lo social y su reorganización como “mundo administrado” en el que la política no puede comprenderse por fuera de la *burocracia* que es “el modo formalmente más racional de ejercicio del poder”.²⁷ Lo que implicará la pérdida de los valores tradicionales por la “ruptura del monopolio de la interpretación” que venía forjándose desde la Reforma protestante. Hegel ya había llamado *mundanización* al proceso formativo de la *esfera global mundana*, que es a la que asistimos hoy como resultado del cruce del proceso de secularización con el de globalización. Será el sistema-mundo de la globalización el punto de llegada del desencantamiento del propio mundo de la mano del desarrollo tecnológico y de la racionalidad administrativa? Es lo que ha venido planteando N. Lechner al analizar el desencanto de las izquierdas, que se expresa en el “enfriamiento de la política”²⁸: surgimiento de una nueva sensibilidad marcada por el abandono de las totalizaciones ideológicas, la desacralización de los principios políticos y la resignificación de la utopía en términos de *negociación* como forma de construcción colectiva del orden. Lo que implica la predominancia de

25 BECK, U (1998). *La sociedad del riesgo*. Paidós, Barcelona, pp. 95-191.

26 DE SOUSA SANTOS, B (2000). *Crítica da razão indolente. Contra o despedício da experiência*. Cortez, Sao Paulo.

27 MARRAMAIO, G (1993). *Potere e secolarizzazione-Le categorie del tempo*. Editori Reuniti, Milano; *Cielo e Terra: genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Turín, 1994.

28 LECHNER, N (1998). “Un desencanto llamado postmoderno”. *Punto de vista*, nº 33, Buenos Aires.

la dimensión contractual y el predominio, en la concepción y la acción política misma, de la racionalidad instrumental y su profesionalización. Es lo que Vázquez Montalban resume al afirmar que los saberes que el político necesita hoy son dos: el jurídico-administrativo y el de la comunicación publicitaria. Primera paradoja: el desencantamiento de la política transforma al espacio público en *espacio publicitario*, convirtiendo al partido en un *aparato-medio* especializado de comunicación, y deslegitimando cualquier intento de reintroducir la cuestión de los *finés*. Para qué, si la “ética del poder” legitima la doble verdad, la doble contabilidad, la doble moral, y el carisma puede ser fabricado por la ingeniería mediática? Segunda paradoja: después de la caída del Muro *tiene sentido* seguir hablando de democracia? Es un agnóstico como Vázquez Montalban, quien introduce la cuestión del sentido en la política: “Necesitamos una idea de finalidad, que se parezca, sin serlo, a una propuesta trascendente (... Y para ello) hay que considerar la sabiduría de lo que nos ha dado el negativo de esas ideas de finalidad, bien sea por la vía religiosa o la de las ideologías”²⁹.

Pero la ausencia de sentido en la política remite, más allá de la corrupción del poder y de la ingeniería mediática, a “la desaparición del nexo simbólico capaz de constituir alteridad e identidad”.³⁰ Desaparición que es constatable en la acentuación del carácter abstracto y desencarnado de la relación social, y comprobable en la diferencia entre el militante que se definía por sus convicciones y esa abstracción—las audiencias— a la que se dirige el discurso político televisado en su búsqueda no de adhesiones sino de puntos en la estadística de los posibles votantes. Diferencia que remite menos a la acción de la televisión que a la abstracción de las relaciones sociales operada por el proceso de racionalización, que como previó Weber, ha ido aboliendo las dimensiones expresivo-místicas de la existencia humana, y convirtiendo al mundo todo de la vida en algo predecible y dominable, pero también frío, insignificante, insípido. La atomización de los públicos de la política, y su transformación en audiencias sondeables, es inseparable de la crisis que atraviesa la *representación* cuando el deterioro de los lazos de la cohesión que introduce la política neoliberal se ve atravesado por el enrarecimiento de las dimensiones simbólicas que produce hoy la mediación tecnológica.

Fuertemente ligados a las transformaciones tecnoeconómicas aparecen los cambios en el *ámbito del trabajo* convertido en escenario clave de la desintegración del lazo social. Giuseppe Richeri ha referido lúcidamente la desintegración sufrida por la política en Italia a las secretas conexiones entre la fragmentación constitutiva del discurso público que produce la televisión con la disgregación del tejido de tradiciones e interacciones que daban consistencia al sindicato y al partido político de masas³¹: las fábricas se descentralizan, las profesiones se diversifican y se hibridan, los lugares y las ocasiones de interacción se reducen, al mismo tiempo que la trama de intereses y objetivos políticos se desagrega. Y en cuanto a los partidos, también la pérdida de los lugares de intercambio con la sociedad, el desdibujamiento de las maneras de enlace, de comunicación de los partidos con la sociedad produce su progresivo alejamiento del mundo de la vida social hasta convertirse en puras

29 VÁSQUEZ MONTALBAN, M (1995). *Panfleto desde el planeta de los simios*, Crítica-Grijalbo, Barcelona, p. 92.

30 AUGÉ, M (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneo*. Gedisa, Barcelona, p. 88; también a ese propósito: CASTORIADIS, C (1993). *El mundo fragmentado*, Altamira, Montevideo.

31 RICHERI, G (1989). “Crisis de la sociedad y crisis de la televisión”. *Contratexto*, n° 4, Lima.

maquinarias electorales cooptadas por las burocracias del poder. La elección del magnate de la televisión italiana, Berlusconi, como primer ministro, y el peso que la coalición que él preside ha conseguido, dejaría de ser mera coincidencia para tornarse síntoma de la nueva trama discursiva de que esta hecha la representación política.

También desde la antropología se perciben cambios en la sensibilidad que afectan a la vida social: frente al “viejo” militante que se definía por sus convicciones y una relación pasional (cuasi corpórea) con “la causa”, el telespectador de la política es una pura abstracción, parte del porcentaje de una estadística. Y es a esa abstracción a la que se dirige el discurso político televisado, pues lo que busca ya no son adhesiones sino puntos en la estadística de los posibles votantes. Frente a la muchedumbre imprevisible que se reunía en la plaza conformando una “colectividad de pertenencia”, lo que ahora tenemos es la desagregada, individualizada experiencia de los televidentes en la casa. Pero a donde remite la atomización de los públicos no es a la televisión sino a la crisis de sentido del discurso político, y por debajo de ella a la de aquello que le daba sustento, a la crisis del lazo social en cuanto “conjunto de las relaciones simbolizadas (admitidas y reconocidas) entre los hombres”³². Entonces, si los públicos de la política casi no tienen rostro y son cada vez más una estadística, ese es un cambio que no produce la televisión sino la sociedad que, en el proceso de abstracción que está a la base de la modernidad —y del capitalismo— se ha convertido en la “jaula de hierro” que previere Weber: aquella en la que reina la razón instrumental, que al operativizar el poder fáustico, cognitivo y tecnológico, del hombre convierte al mundo en algo predecible y dominable. *Secular* significa para Weber una sociedad en la que la desaparición de las seguridades tradicionales resquebraja los lazos que hacían la integración de la ciudad. Con esa desintegración *conecta* la atomizada, la socialmente des-agregada experiencia de lo político que procura la televisión. Pero en esa experiencia no hay únicamente repliegue sobre lo privado sino una profunda reconfiguración de las relaciones entre lo privado y lo público, la superposición de sus espacios y el emborronamiento de sus fronteras.

Lo que esas transformaciones ponen en evidencia es que las instituciones liberal-democráticas se han quedado estrechas para acoger las múltiples figuras de lo social que tensionan desgarrándola, porque no caben en ella, institucionalidad de la política liberal. Y frente al derrotismo que encubre tanto conservadurismo intelectual, Michel Wiewiorka³³ se niega a tener que escoger entre el universalismo heredado de la ilustración, que dejaba de lado sectores enteros de la población, y un diferencialismo tribal que se afirma en la exclusión racista y xenófoba. Pues esa disyuntiva es mortal para la democracia.

Malos tiempos estos para los que se niegan a habitar la incertidumbre y lo que ella contiene de tensión y de esperanza. Así como la alteridad es irreductible, la democracia sólo puede vivirse hoy como un “bien imposible”³⁴, que sólo existe mientras lo buscamos, sabiendo que no podrá nunca alcanzarse.

32 AUGÉ, M (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona, p. 95.

33 WIEWIORKA, M (1997). *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. La Découverte, Paris, p. 7ss.

34 MOUFFE, Ch (1996). “Por una política de la identidad nómada”, *Debate feminista*. Vol.14. México, Bogotá, pp. 3-14.