

RAZÓN TÉCNICA Y RAZÓN POLÍTICA: ESPACIOS / TIEMPOS NO PENSADOS¹

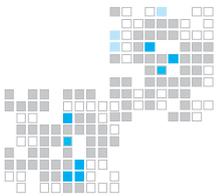


Jesús Martín-Barbero

■ Nació en Avila (España) y reside en Colombia desde 1963. Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina, y postdoctorado en Antropología y Semiótica en París. Actualmente es profesor del Departamento de Comunicación y Lenguaje en la Universidad Javeriana, Bogotá; e investigador del Departamento de Estudios Socio-culturales del ITESO en Guadalajara, México.

Ha sido presidente de ALAIC, y miembro de la Comisión de Políticas Culturales de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) Ha publicado *Comunicación masiva: discurso y poder* (Ciespal, Quito, 1978), *De losmedios a las mediaciones* (G. Gili, Barcelona, 1987); *Procesos de comunicación y matrices de cultura* (G.Gili, México1988); *Al sur de la modernidad* (Univ. Pittsburgh, 2001); *Oficio de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura* (F.C.E., México, 2002), *La educación desde la comunicación* (Norma, Buenos Aires, 2002).

■ E-mail: jemartin@cable.net.co



RESUMEN

El tema escogido aborda las relaciones contradictorias entre el desarrollo simbólico de la tecnología en el último siglo y el vaciamiento simbólico que ha sufrido la política en los últimos cincuenta años. Quiero pensar el proceso a través del cual la tecnología ha pasado de ser tenida por un mero instrumento a convertirse en razón, en una dimensión constitutiva de nuestras culturas y de nuestras sociedades, mientras la política sufría el proceso inverso, llevando a la desfiguración y reconfiguración de la razón política.

PALABRAS-CLAVE: TECNOLOGÍA • POLÍTICA • RACIONALIDAD

RESUMO

O tema escolhido aborda as relações contraditórias entre o desenvolvimento simbólico da tecnologia no último século e o vazio simbólico que sofreu a política nos últimos cinquenta anos. Quero pensar o processo através do qual a tecnologia passou de ser tida como um mero instrumento para converter-se em razão, em uma dimensão constitutiva de nossas culturas e de nossas sociedades, enquanto a política sofria o processo inverso, levando à desconfiguração e reconfiguração da razão política.

PALAVRAS-CHAVE: TECNOLOGIA • POLÍTICA • RACIONALIDADE

ABSTRACT

The chosen topic approaches the contradictory relationships among the symbolic development of the technology in the last century and the symbolic emptying that the politics has suffered in the last fifty years. I want to think the process through which the technology has passed of being had by a mere instrument to become reason, in a constituent dimension of our cultures and of our societies, while the politics suffered the inverse process, taking to the disfiguration and reconfiguration of the political reason.

KEY WORDS: TECHNOLOGY • POLITICS • RACIONALITY



Pensando en tiempos muy parecidos a los nuestros Hanna Arendt (1992) los llamó tiempos oscuros en un libro así titulado, en el que nos enfrenta a lo poco que el cristianismo y el marxismo nos han preparado para vivir en la incertidumbre. De ahí viene lo poco preparados que estamos para el cambio de época que vivimos, y la tendencia del mundo intelectual a una nostalgia

“Lo que quiero pensar en esta primera parte es lo que la filosofía, desde Grecia hasta bien avanzado el siglo XIX, se negó a pensar.”

de marcado carácter apocalíptico, derrotista, fatalista. Frente a esa tendencia, hoy mayoritaria en el mundo intelectual, especialmente el europeo, pienso que los latinoamericanos estamos quizá mejor ubicados para hacer inteligible la trama de cambios que atravesamos, pues la hibridez de nuestra memoria histórica nos permite referir los procesos que vivimos a la contradictoria trama de aquellos que los engendraron y también a esa otra memoria que, como decía Walter Benjamin (1982), desestabiliza el presente, nos desinstala de la sinergia del presente. Que es desde donde podemos alentar futuro. Pero para eso, tanto como de memoria estamos necesitados de capacidad analítica para trabajar la complejidad de lo que irrumpe en el presente abriéndonos hacia futuros que, por estar llenos de opacidad e incertidumbre, no nos eximen de asumirnos como actores o de resignarnos a ser sus víctimas.

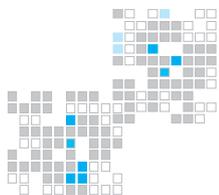
1. La otra racionalidad de la técnica

Lo que quiero pensar en esta primera parte es lo que la filosofía, desde Grecia hasta bien avanzado el siglo XIX, se negó a pensar. Pues la técnica fue para la filosofía, desde Platón, lo contrario del conocimiento: si la episteme era el lugar de la verdad, la thecné se hallaba asociada a

los trucos de los sofistas, a un instrumento que permite engañar. Y bajo esa impronta la filosofía, a lo largo de veintitantos siglos se negó, como diría Heidegger, a pensar que en la técnica hubiera alguna verdad, hubiera algo a pensar. En la técnica no había sino medios con los que hacer cosas, instrumentos, y no preguntas a formular. Es la larga historia que ha identificado la técnica con el instrumento, y en la que por tanto no hay en sí misma ningún tipo de causalidad, ni eficiente ni final, puesto que se necesita de un sujeto que utilice el medio con algún fin, y así ni el sujeto ni el fin tendrían nada que ver con el medio.

Con algunas escasas y muy ambiguas excepciones, esa oposición guía la filosofía aun a comienzos del siglo XIX, cuando Lamarck ratifica la diferencia abismal entre el mundo biológico, que sí tiene dinámica propia, y el mundo mecánico que, como hecho de técnica, no la tiene. Hubo que esperar a que Marx y Engels pensaran dialécticamente la materialidad de la técnica para que ésta apareciera dotada de algún tipo de causalidad/actividad, y por tanto como un enclave de interrogación. Y fue especialmente Engels (1980), quien tuvo la visión pionera de que en su relación con la técnica, la mano se transformó, la mano de los agricultores romanos no era la misma que la del hombre que manejó el arado en el neolítico pues el tipo de arado la cambió. Engels introducirá una relación dialéctica entre el ojo y los medios a través de los cuales vemos, afirmando que el telescopio y el microscopio nos han cambiado los modos de ver y de mirar.

Estamos ante la primera propuesta que rompe con la concepción puramente instrumental, pasiva, de la técnica y que abrió espacios claves a su investigación. Así, la historia de la revolución industrial no se hace ya sólo desde el análisis de los elementos que pone el propio siglo XVIII sino desde una perspectiva más larga, como la propuesta por Jacques Le Goff, al plantear que la modernidad comenzó en la Edad Media, por





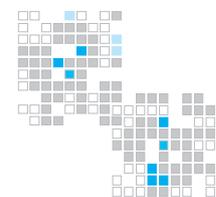
**“La modernidad tiene, pues, uno de sus ejes en el cálculo,
en esta tecnificación de la ciencia que a su vez da existencia
a un nuevo modo de lo simbólico.”**

ejemplo con la aparición del “tenedor”, un utensilio que cambió el modo de comer introduciendo una distancia estratégica entre el comer animal y el disfrutar humano. La historia de las tecnologías que llevarían a la revolución industrial será así objeto de estudio de la antropología, especialmente en la veta etnográfica abierta por Marcel Mauss y André Leroi-Gourhan (1989), siendo éste el primero en utilizar la palabra tecnicidad para poner la técnica en el mismo lugar fonético de la racionalidad, la sociabilidad o la identidad. Pues cada cultura, por pequeño que sea el número de sus miembros, tiene un sistema técnico que se basa en una determinada “tendencia técnica”, que es lo que nombra la palabra tecnicidad, dando así el salto a pensar el carácter estructurador que la tecnología tiene en la sociedad. En la sociedad actual la tecnicidad es un sistema cuyas dinámicas globalizadas y globalizadoras producen aún diferentes tendencias.

El primer filósofo de profesión en ocuparse de la técnica ha sido Husserl. En su reflexión sobre la crisis de las ciencias europeas Husserl (1976) plantea la racionalidad de la técnica, pues por la técnica pasa un pensar. La técnica por antonomasia es para él la del cálculo. Por medio de la racionalidad del cálculo la ciencia se tecnifica en un movimiento doble. Uno, el que gesta la lógica moderna que, a partir de Leibniz y siguiendo la línea de Frege, etc., posibilita superar los límites que el lenguaje le plantea al desarrollo del conocimiento científico. Este primer movimiento es, en palabras de Husserl, el nacimiento de un nuevo tipo de idealidad, el de un pensamiento geométrico hecho de puras formas numéricas. Con lo cual Husserl admite que hay un nuevo tipo de pensamiento

geométrico inaugurado por una lógica con base en puras formas numéricas. Pero, en el movimiento dos, Husserl observa que el prestigio y desarrollo que está teniendo ese tipo de pensamiento lógico-numérico implica un desplazamiento del pensar que conduce a una “ceguera eidética”, al olvido de aquella otra verdad originaria, anterior a esta verdad lógico-numérica. Husserl percibe así la contradicción interna del saber técnico, de una verdad técnica distinta a la verdad filosófica, de una verdad técnica que está transformando la ciencia pero que a la vez amenaza con sustituir a la verdad originaria del pensamiento filosófico. Sin embargo, de lo que Husserl no duda es de que el nuevo tipo de saber técnico es un nuevo modo de lo simbólico, y que ese es el modo de lo simbólico que caracteriza a la modernidad. La modernidad tiene, pues, uno de sus ejes en el cálculo, en esta tecnificación de la ciencia que a su vez da existencia a un nuevo modo de lo simbólico.

Discípulo de Husserl, Heidegger, va a pensar la técnica a lo largo de toda su obra. Desde *Ser y tiempo* hasta *La pregunta por la técnica*. Incluso en *Serenidad*, uno de sus últimos libros, la técnica es una obsesión en Heidegger. En *Ser y tiempo* la técnica es pensada por Heidegger (1964) por su ligadura con la estructura de la temporalidad del ser humano, del *da sein*. No se puede pensar la técnica sino en relación con el tiempo. Pero en ese primer momento Heidegger piensa en una temporalidad inauténtica puesto que se halla dominada por la facticidad, que las sinergias de lo hecho, y en esa medida la técnica, va a estar al servicio del modo de relación con el futuro que Heidegger caracteriza como pre-ocupación. Que es aquel modo de relación con el futuro en el que





“Frente a la temporalidad inauténtica de los utensilios, y de la preocupación, hay pues una otra temporalidad, la originaria, que es la que el hombre puede vivir cuando asume la finitud de su existencia.”

éste no es pensable como algo abierto, como algo que permite el cambio, el innovar, sino como algo que nos determina, que nos domina desde lo que ya es. En ese sentido, Heidegger ve que la técnica viene a sumarse a esa inauténtica del vivir humano que en su pre-ocupación por el futuro es incapaz de vivir lo más precioso de su existencia: la tensión entre lo que ya es y lo que no es aún.

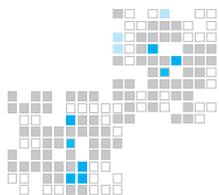
La técnica oscurece esta tensión impidiéndole al ser humano ser; puesto que le impide al da sein ejercer su capacidad de anticipar, de pensar la muerte como el límite viendo en ella la clave de la finitud humana y, por tanto, del hacerse cargo de su finitud. El hombre dominado por la preocupación de lo adjetivo, preocupado por los instrumentos, los utensilios, no es capaz de romper ese cuadro de inauténtica del que sólo puede escapar asomándose a un futuro en el que la muerte no sea la derrota sino el triunfo de su ser que, hecho para la muerte, la asume como el modo de realización de su propia existencia.

Frente a la temporalidad inauténtica de los utensilios, y de la preocupación, hay pues una otra temporalidad, la originaria, que es la que el hombre puede vivir cuando asume la finitud de su existencia. Pero en el segundo tiempo, en una conferencia de 1953 titulada La pregunta por la técnica, Heidegger (1997) cambia el sentido de su reflexión al asumir la técnica como lugar de la interrogación. Lo que cambia radicalmente es el lugar desde donde se piensa la técnica, esto es su transformación en pregunta que cuestiona el modo humano de relación con aquella temporalidad tenida como la auténtica: la temporalidad de la técnica no tiene que ser pensada únicamente en confrontación con la temporalidad del

principio. Pues esa confrontación remite en alguna manera al círculo en que nos encierra la “visión correcta” de la técnica que es la visión corriente, la de las personas que asimilan la técnica al medio, al instrumento, con lo que resulta imposible comprender la esencia de la técnica.

La verdadera cuestión que pone la técnica es para Heidegger la de su esencia, ya que la esencia de la técnica no es algo técnico, esto es, no pertenece al orden del instrumento. Una cosa es la visión correcta y otra cosa es la visión verdadera, una cuestión que hace temblar el espíritu al cuestionarlo sobre lo que entiende por esencia. Cuestión que es planteada-planteable y comprensible-sólo a partir de la técnica moderna, muy distinta a la artesanal. Recogiendo la línea proveniente de Husserl, Heidegger admite que en la técnica hay una razón, una racionalidad propia, que reside en que: “En cuanto producción, la técnica es un modo de develamiento, es un modo de desocultación”. Quienes hayan estado, de alguna manera, en relación con la filosofía saben que Heidegger retoma para esta categoría de develamiento, desocultación, la aleteia griega, esto es el develamiento de la verdad.

Afirmar que la esencia de la técnica se halla en el develar que hay en el producir va a exigir a Heidegger una detallada crítica de la noción aristotélica de causa eficiente y final, a partir de la cual se va a hacer comprensible que la esencia de la técnica no está en el hacer ni en el manipular, porque la técnica no es mera fabricación sino producción. Y es que en el producir se halla en cuestión cierto sentido del existir que es el del ser-ahí, de su caminar hacia la muerte. El producir se constituye en trama y parteaguas, pues es allí





donde se desoculta la dimensión humana del innovar, del hacer existir lo nuevo, pero es también donde reside el mayor peligro, que es el del olvidar. ¿Olvidarse de qué? De que la verdad de la existencia humana no se agota en el saber ligado a la técnica pues hay otro saber que es el saber-del-ser.

La esencia de la técnica nos plantea entonces tanto la cuestión del develar pero también la del ocultar y el olvidar. Entonces lo que hay de peligroso en la técnica no es ningún demonio particular sino el propio “misterio de su esencia”. Si algo parecería ser la negación del misterio sería la técnica, y sin embargo Heidegger afirma que la técnica es un ámbito de misterio, y lo es en la medida en que el producir amarra el desocultar al ocultar, la innovación a la inercia del olvidar. Heidegger afronta esa zona misteriosa de la técnica con un poema de Hölderlin en el que se halla la frase “en el peligro crece también la salvación”.

Lo que es traducido a la idea de que una técnica que amenaza agotarse en el albergar y el confiar está exigiendo al mismo tiempo de nosotros que nos hagamos cargo de la tarea de pensar, del buscar comprender la esencia del hacernos hombres.

¿No resulta entonces profundamente extraño que los grandes pensadores de la Escuela de Frankfurt no entendieran el sentido de la propuesta de Heidegger, y se encerraran de Adorno a Habermas- en el empeño de reducir la técnica a su dimensión de instrumento de dominio? En ese espléndido texto del año 1944, La dialéctica de la ilustración, de Adorno y Horkheimer (1971), que es el primer texto en hacer la autocrítica de la razón moderna, la técnica aparece definida por su relación al dominio mismo del capital.

Pero una cosa es que el desarrollo de la técnica se halle ligado al capital y otra que no sea más que un instrumento de su acumulación y su dominio. Y lo mismo sucede en el texto de Habermas (1986) La ciencia y la técnica como ideología, pues si tanto la ciencia como la técnica ejercen en

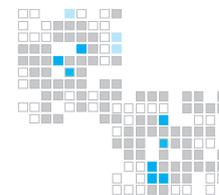
nuestra sociedad funciones fuertemente ideológicas ello no puede significar que su sentido y su valor se agoten en lo ideológico menos aún justificar que Habermas (1987) dedique a su Teoría de la acción comunicativa dos prolíficos volúmenes en los que no se halle una sola página dedicada a la dimensión tecnológica de la

“Son las nuevas relaciones de la ciencia y la técnica las que constituyen un desafío radical al racionalismo ilustrado.”

comunicación. ¿A qué puede responder el intento de pensar la densidad, la complejidad, y la envergadura de la comunicación hoy sin hacerse cargo de su ligazón estructural a los cambios en el orden de la técnica? Resulta intelectualmente escandaloso que se pueda escribir, después de Husserl y de Heidegger, una filosofía de la comunicación donde la técnica no sea para nada objeto del pensar filosófico.

Porque, justamente son las nuevas relaciones de la ciencia y la técnica las que constituyen un desafío radical al racionalismo ilustrado, ese racionalismo que sigue apegado al platonismo que opone toda imagen procedente del mundo de lo visible a la verdad del mundo de lo inteligible-o de un idealizado e inocentado orden del lenguaje- cuando a lo que nos enfrenta el cambio tecnológico hoy es a un tipo de conocimiento en el que la construcción de la verdad pasa por la numerización de lo sensible y lo visible, base de la experimentación científica que posibilita la simulación en computador. Lo que no tiene nada que ver con la teoría baudrillardiana del simulacro, pues de lo que estoy hablando es de la experimentación científica en biología, en física, en medicina, que ahora se realiza a través de la simulación por computador.

O sea, se trata de una simulación que no tiene nada que ver con los trucos de los sofistas o con el





simulacro, sino con una episteme distinta: aquella para la que entre lo sensible y lo inteligible, entre lo visible y lo pensable, no es ya necesaria aquella separación radical que estableció el platonismo, y a su modo prolongó el racionalismo cartesiano, pues ahora es posible construir mediaciones lógicas que mediante series de interfaces posibilitan fecundas formas de interacción entre lo uno y lo otro.

No está de más recordar aquí que con el computador no estamos ante la tradicional relación de un cuerpo y una máquina, relación dedicada

“Es posible construir mediaciones lógicas que mediante series de interfaces posibilitan fecundas formas de interacción entre lo uno y lo otro.”

al ahorro de fuerza muscular o de la repetición infinita de la misma tarea, sino ante una aleación de cerebro e información, incomprensible por fuerza de la innovación radical que introducen las nuevas figuras de razón que ha posibilitado la razón técnica.

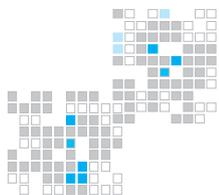
Cerraré esta primera parte ligando el final de la reflexión de Heidegger sobre la técnica y con la de Paul Virilio, quien ha llevado hacia adelante la reflexión de Heidegger sobre la relación entre tecnicidad y temporalidad entreverando en ella la relación de los cambios tecnológicos con las nuevas condiciones de vida, de trabajo y de saber, y su incidencia sobre los mapas laborales y profesionales. La categoría elaborada por Virilio (1988) es la de aceleración, y con ella la de velocidad, como algo que concierne a la temporalidad de la sociedad toda, a la manera de lo que Marcelo Mauss llamaba “hecho social total”. Pues no son sólo los transportes o los viajes sino la velocidad cada día mayor en que se vuelven obsoletos los objetos más cotidianos, aquellos que durante siglos era hechos para durar. Estamos ante una

obsolescencia acelerada y programada por el sistema de producción y de tal modo que si no sustituimos a tiempo los zapatos o el reloj, el refrigerador o el automóvil, el sistema colapsaría. La aceleración del cambio de los objetos se proyecta también hoy sobre las ideas y las costumbres, los gustos y los estilos. Y la aceleración es tan grande que la velocidad a la que hoy se desarrolla la técnica está rompiendo la barrera del tiempo (Virilio, 1993). Así como ya existen aviones que superan la barrera del sonido, la técnica está también superando la barrera del tiempo, pero esa barrera no puede superarse sino produciendo un shock brutal tanto sobre el material del que esta hecho el avión que lo permite, como sobre el cuerpo humano. Virilio (1997) llega así a hablar en sus últimos trabajos de que la aceleración tecnocultural está exponiendo a la humanidad a un accidente radical, esto es, planetario.

2. La desimbolización de la política

En su genealogía de las relaciones entre secularización y poder, G. Marramao (1994) ha centrado 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”: aquel en el que la política no puede comprenderse por fuera de la burocracia que es el modo “formalmente más racional de ejercicio del poder”. Lo que implicaría la pérdida de los valores tradicionales por la “ruptura del monopolio de la interpretación”, que venía forjándose desde la Reforma protestante.

Esa ruptura/pérdida harán parte del largo proceso de conformación de una jurisdicción secular de la soberanía estatal, esto es de la constitución del Estado moderno. Sólo a fines del siglo XVIII la idea de secularización se convertirá en la categoría que hace explícita la concepción





“Fuertemente ligados a las transformaciones tecnoeconómicas aparecen también los cambios en el ámbito del trabajo convertido en escenario clave de la desintegración del lazo social.”

unitaria del tiempo histórico: del tiempo global de la historia del mundo. Hegel ya había llamado de 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. ¿Es 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?

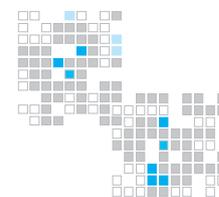
En el proceso de racionalización/abstracción que, según Weber, está a la base de la modernidad -y del capitalismo-la sociedad toda se torna una “jaula de hierro” en la que reina la razón instrumental, que al operativizar el poder fáustico, cognitivo y tecnológico del hombre, convierte al mundo en algo predecible y dominable. Y por lo tanto en algo desprovisto de sentido en si mismo. Secular significa para Weber una sociedad en la que la desaparición de las seguridades tradicionales resquebraja los lazos que tejían la integración de la ciudad. Y entonces la ausencia de sentido, el déficit de densidad simbólica en la política remitiría a “la desaparición del nexo simbólico capaz de constituir alteridad e identidad” (Augé, 1995).

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 abolien-

do las dimensiones expresivo-mistéricas de la existencia humana, y convirtiendo al mundo todo de la vida en algo administrable 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 también los cambios en el ámbito del trabajo convertido en escenario clave de la desintegración del lazo social. Giuseppe Richeri (1989) 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 masas: 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 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 el preside ha conseguido, de-





“La fragmentación de la ciudadanía es entonces tomada a cargo por el mercado que, mediante el rating, se ofrece a la política como su mediador.”

jaría de ser mera coincidencia para tornarse síntoma de la nueva trama discursiva de que esta hecha la representación política.

Es con la des-integración del lazo social con lo que conecta la atomizada, y socialmente desagregada experiencia de lo político que procura a 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 identifica la escena pública con lo que pasa en la televisión no son únicamente las inseguridades y violencias de la calle sino la complicidad del sensorium que moviliza la televisión con el de la ciudad-no lugar. Pues del pueblo que periódicamente se tomaba la calle, al público que semanalmente iba al teatro o al cine, la transición conservaba el carácter colectivo de la experiencia, pero del público de cine a las audiencias de televisión el desplazamiento señala una decisiva transformación: la pluralidad social sometida a la lógica de la desagregación radicaliza la experiencia de la abstracción políticamente no representable.

La fragmentación de la ciudadanía es entonces tomada a cargo por el mercado que, mediante el rating, se ofrece a la política como su mediador.

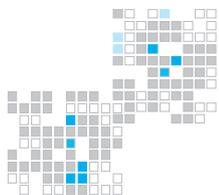
En América Latina esta experiencia sociopolítica de la tardomodernidad se halla atravesada de un especial y profundo malestar. La desmitificación de las tradiciones y las costumbres desde las que, hasta hace bien poco, nuestras sociedades elaboraban sus “contextos de confianza” desmorona la ética y desdibuja el hábitat cultural. Ahí arraigan algunas de nuestras más secretas y enconadas violencias. Pues las gentes pueden con cierta facilidad asimilar los instrumentos tecnológicos y las

imágenes de modernización pero sólo muy lenta y dolorosamente pueden recomponer su sistema de valores, de normas éticas y virtudes cívicas. El cambio de época está en nuestra sensibilidad, pero a la crisis de los mapas ideológicos se agrega una fuerte erosión de los mapas cognitivos que nos deja sin categorías de interpretación capaces de captar el rumbo de las vertiginosas transformaciones que vivimos.

Es lo que ha venido constituyendo el eje de reflexión del politólogo chileno Norbert Lechner (1988), uno de los más lúcidos analistas del desencanto de las izquierdas, que se expresa en el “enfriamiento de la política”: 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 la dimensión contractual y el predominio, en la concepción y la acción política misma, de la racionalidad instrumental y su profesionalización. A lo que se añade el que los saberes que el político necesita sean ya sólo dos, el jurídico-administrativo y el de la comunicación publicitaria: el desencantamiento de la política transforma así al espacio público en espacio publicitario, convirtiendo al partido en un aparato-medio especializado de comunicación, y deslegitimando cualquier intento de reintroducir en la política la cuestión de los fines.

¿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? Después de la caída del Muro ¿tiene sentido seguir hablando de democracia? Un agnóstico como Vázquez Montalbán (1995), quien

30





ha introducido explícita y valientemente 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”.

Mirado desde ahí, lo que estamos viviendo no es la disolución de la política, sino la reconfiguración de las mediaciones en que se constituyen sus modos de interpelación de los sujetos y representación de los vínculos que cohesionan una sociedad. Pues aunque atravesados por las lógicas del mercado los medios de comunicación constituyen hoy espacios decisivos del reconocimiento social. Más que a sustituir, la mediación televisiva o radial ha entrado a constituir, a hacer parte de la trama de los discursos y de la acción política misma, ya que lo que esa mediación produce es la densificación de las dimensiones simbólicas, rituales y teatrales que siempre tuvo la política.

Es la especificidad de esa producción la que resta impensada, y en cierta medida impensable, para la concepción instrumental de la comunicación que permea la mayor parte de la crítica. Porque el medio no se limita a vehicular o traducir las representaciones existentes, ni puede tampoco sustituirlas, sino que ha entrado a constituir una escena fundamental de la vida pública (Sunkel, 1989). En los medios se hace, y no sólo se dice, la política.

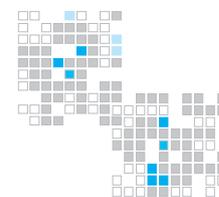
Y la presencia de esas dimensiones afectivas y rituales, que el medio de comunicación potencia, no despolitiza la acción sino que reintroduce en la racionalidad formal las mediaciones de la sensibilidad que el racionalismo del “contrato social” creyó poder (hegelianamente) superar. Lo que nos devuelve a la pregunta por los cambios en la sensibilidad que están mediando las transformaciones de la socialidad, única vía quizás de que la política supere su alejamiento y se reencuentre con la sociedad.

Destacaré tres que, en el movimiento de sus contradicciones, dicen la complejidad del momento que atraviesa la política. Frente a la, según Baudrillard (1978), inevitable “implosión de lo social en la masa”, que vacía la sociedad de sentido reduciéndola a una existencia, y a una representabilidad, puramente estadística, otros sociólogos

“Lo que estamos viviendo no es la disolución de la política, sino la reconfiguración de las mediaciones en que se constituyen sus modos de interpelación de los sujetos.”

perciben en la disfracción de la masa una nueva organización de la socialidad. Una socialidad de red (Castells, 1997), hecha de nudos que la rearticulan cuando las grandes instituciones de la modernidad, la política, el trabajo y la escuela, han entrado en crisis. Estamos ante nuevas maneras de estar juntos cuya ligazón no proviene ni de un territorio fijo ni de un consenso racional y duradero sino de las identidades culturales, raciales y religiosas, de género y de edad, de los repertorios estéticos y los gustos sexuales, de los estilos de vida y las exclusiones sociales.

Y que frente a los tiempos largos, pero también a la rigidez de la identidades tradicionales, amalgaman referentes locales con símbolos vestimentarios o lingüísticos desterritorializados en un replanteamiento de las fronteras políticas y culturales que saca a flote la arbitraria artificialidad de unas demarcaciones que han ido perdiendo la capacidad de hacernos sentir juntos. Es lo que está conduciendo a la sociología a retomar la idea weberiana de la “comunidad emocional” – que remite a un cierto retorno de la comunidad abolida por la moderna sociedad, de que hablara Tonnies – para dar cuenta de las hondas transformaciones que atraviesa el nosotros, y la necesidad entonces de reintroducir lo sensible, y





no sólo lo mensurable, en el análisis, de “estudiar lo que pasa en el nivel carnal y perceptible de la vida social” (Sansot, 1986). Si la televisión le exige a la política negociar las formas de su mediación es porque ese medio le proporciona por primera vez acceso al eje de la mirada (Verón, 1987), desde el que la política no sólo puede penetrar el espacio doméstico sino reintroducir en su discurso la corporeidad, la gestualidad y la teatralidad, esto es la materialidad signifiante de que está hecha, según E. Goffman, “la interacción social cotidiana”.

“Asistimos entonces a una forma de regresión que nos saca de la historia y nos devuelve al tiempo del mito, al de los eternos retornos.”

“¿Puede la política, en tanto aspecto parcial de la vida social, ‘representar’ a la sociedad en su conjunto?”. Con ese interrogante abre N. Lechner (1987), un horizonte de comprensión del desencanto político que se ha revelado particularmente significativo. Vinculando el recelo frente a todo tipo de discurso omnicompreensivo, que deriva de la diferenciación/escisión de diversas racionalidades con el, a la vez estimulante y amenazante, “elogio de la heterogeneidad”, Lechner centra, en un primer momento, el desencanto postmoderno en la pérdida de fe en el Estado, que de imagen de la colectividad pasa a ser reducido a su función administrativa perdiendo su dimensión simbólica, y en la pérdida de fe en el progreso, que se traduce en el “elogio del presente”, esto es una crisis de proyecto por el desdibujamiento del orden deseado.

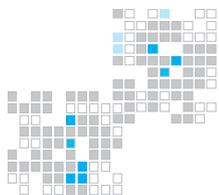
“A la crisis de mapas ideológicos, provocada por el colapso del socialismo realmente existente se agrega una erosión de los mapas cognoscitivos. No contamos con códigos interpretativos para aprehender las vertiginosas transformaciones en curso. Y así no logramos hacernos una imagen del país que queremos y por ende la política no

logra fijar el rumbo de los cambios en marcha” (Lechner, 1995). En un segundo momento el desencanto postmoderno es ligado por Lechner al descentramiento de la política, esto es a la indeterminación de su espacio, tensionado por la revalorización de la cultura y la moral, y al enfriamiento de la política por la desacralización de sus principios, la instauración de la negociación como forma de construcción colectiva del orden y el predominio de su dimensión contractual sobre la comunitaria. Que es lo que ha llevado a la política a encontrar su modelo de comunicación en los medios y las tecnologías masivas.

Pero la relación entre política y tecnología necesita ser contextualizada en otra dimensión y movimiento de lo social, que ha sido también Norbert Lechner uno de los primeros en abordar entre nosotros: la relación entre política y temporalidad. Si la lucidez pionera de Heidegger, ligando la comprensión de la técnica a la de la temporalidad, encuentra su mejor continuación en la reflexión de Virilio sobre la aceleración, una de las lecturas políticas más vigorosas de esos cambios es la realizada por Lechner (1995).

Así como la “velocidad de escape”, que es la que permite romper la barrera del sonido, produce una fuertísima explosión sonora, “la velocidad de vértigo”, a la que están siendo sometidas las sociedades y las culturas, también está produciendo otra explosión que nos está llevando a perder la noción del tiempo instalándonos en un presente continuo, en “una secuencia de acontecimientos, que no alcanza a cristalizar en duración, y sin la cual ninguna experiencia logra crearse, más allá de la retórica del momento, un horizonte de futuro”. Y sin un mínimo horizonte de futuro la sociedad patina sobre una sensación de sin-salida.

Asistimos entonces a una forma de regresión que nos saca de la historia y nos devuelve al tiempo del mito, al de los eternos retornos, aquel en el que el único futuro posible es entonces el que viene del “mas allá”, no un futuro a construir





“Un siglo que parecía hecho de revoluciones-sociales, culturales terminó dominado por las religiones, los mesías y los salvadores, con lo que el mesianismo devela su revés: no es más que la otra cara del ensimismamiento de esta época.”

por los hombres en la historia sino un futuro a esperar que nos llegue de otra parte. Que es de lo que habla el retorno de las religiones, de los orientalismos “nueva-era” y los fundamentalismos de toda laya. Un siglo que parecía hecho de revoluciones-sociales, culturales terminó dominado por las religiones, los mesías y los salvadores, con lo que el mesianismo devela su revés: no es más que la otra cara del ensimismamiento de esta época, concluye Lechner: ahí está el reflatamiento descolorido pero rampante de los caudillos y los pseudopopulismos.

Una particular experiencia histórica nos puede ayudar a comprender la hondura y pertinencia de esa reflexión. Argentina vivió a mediados de los años 80 una hiperinflación del 2000% que trastornó la vida cotidiana de los argentinos conduciéndoles a situaciones límites, como las que describió el novelista Oswaldo Soriano (1989): “en 1985, en Buenos Aires, ya no era posible comprar nada por la noche al mismo precio que a la mañana; los bolsillos se llenaban de billetes gastados, pegados, y la cara del general San Martín se diluía entre los mensajes de amor, los insultos y los pedidos de socorro escritos por la gente con tinta más firme que la del Banco Central. Hubo muchos infartos, pues cuando el sistema quiebra, como quebró a los seis meses de implantarse el Plan Austral en 1985, casi todos los pequeños ahorradores distraídos se quedaron con papel inservible.

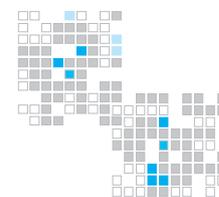
Esto hizo que el lenguaje cambiara al ritmo de la moneda y del desencanto”. Sobre los mismos hechos, escribió también una de las grandes pensadoras argentinas contemporáneas, Beatriz Sarlo (2001): “Después vinieron los episodios

horrendos de la hiperinflación, cuando la necesidad de supervivencia se imponía sobre por sobre todo otro proyecto y la idea de que la Argentina podía fundirse no sólo en un sentido económico, sino licuarse, perder estado, moneda, capacidad de acción pública, fuerza para revertir cualquier proceso. Cuando el vértigo de los precios arrasaba, como un magnetismo incontrolable, toda posibilidad de proyectar en términos de un tiempo culturalmente verosímil, de pronto lo que parecía no tener límite se detuvo.

La salida de la hiperinflación fue un momento de gravedad cero, de vacío. Todo estaba suspendido, excepto el miedo de que algo así pudiera recomenzar. Ese miedo no puede ser ignorado por una mirada cultural”.

Fue ese miedo el que, por más extraño y escandaloso que nos parezca, llevó a la victoria electoral de Menem en la primera vuelta de las últimas elecciones presidenciales: el triunfo de la memoria del miedo a la inflación sobre la memoria del genocidio: ¿es que Menem no fue quien indultó a muchos de sus más altos responsables?, pero él fue también quien sacó a la Argentina de la hiperinflación.

Todo el resto, el neoliberalismo más brutalmente destructor de lo público, su obscena sumisión a USA, la múltiple y expansiva corrupción durante sus dos períodos de presidente, el desprecio hacia los servidores públicos, la zafiedad como estilo personal, todo eso no ha contado en la primera vuelta, o contó menos que el recuerdo de la disolución de la temporalidad cotidiana producida por la inflación. Y es que lo que vivieron los argentinos-y la fuerza política que esa experiencia aún conserva-es una dolorosa metáfora de algo





“Pero la sociedad no soporta ni un presente sin un mínimo horizonte de futuro, ni un futuro completamente abierto, esto es sin hitos que lo demarquen, lo delimiten y jalonen.”

más ancho y constitutivo de la sensibilidad colectiva actual. Pues cuando el tiempo del valor por excelencia en la sociedad capitalista, el de la moneda, se ve afectado fuerte y largamente, los otros valores tienden a girar a su ritmo, o sea se ven desconcertados, desquiciados, y entonces es el sentido mismo del tiempo el que pierde valor, es el tiempo el que queda sin sentido.

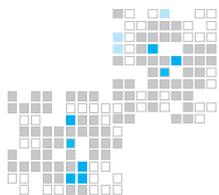
Pero la sociedad no soporta ni un presente sin un mínimo horizonte de futuro, ni un futuro completamente abierto, esto es sin hitos que lo demarquen, lo delimiten y jalonen, “pues no es posible que todo sea posible” (Lechner, 2000). Y es ahí que la dolorosa experiencia compartida en la oclusión político-cultural producida por la hiperinflación argentina, converge sobre otras experiencias latinoamericanas. Así la experiencia ecuatoriana de pérdida de su moneda -el “segundo asesinato de Sucre” como lo llamó un amigo quiteño, y aun peor: los niños ecuatorianos privados de la referencia a los héroes patrios, que ven sustituidos ahora por Lincoln, Washington, Jefferson...- justo como la otra cara de la reapropiación que el movimiento indígena hace de su huipala (la bandera-arco iris emblema del Tahuantinsuyo) proyectándola sobre la vida ecuatoriana a través de una visibilidad no sólo simbólica sino social -marchas de protesta por la ausencia de atención de los gobiernos a sus necesidades- y también política al constituirse en el mayor y más denso movimiento de recreación de la nacionalidad (García, 2003).

De esa lucha política hacen entonces parte por igual el robo de los ahorros de los ecuatorianos por unos banqueros, que además los sacan del país precipitando una devaluación incontenible y la

dolarización no sólo de la moneda sino de la economía nacional, y la vuelta, la reapropiación por el movimiento indígena de la huipala, su escondido símbolo de luchas ancestrales. Desconcertante anudamiento de tiempos largos y cortos, de instantaneidades financieras que posibilitan trasladar en segundos ingentes cantidades de dinero de una punta a la otra del globo, y lentas sedimentaciones de proyectos y luchas que viniendo de remotos pasados se precipitan, también en un instante, sobre tiempo-ahora que constituye al presente según W. Benjamin (1982): un ahora desde el que es posible desatar el pasado amarrado por la pseudo continuidad de la historia y con él construir futuro.

Frente al historicismo que cree posible resucitar la tradición, Benjamin piensa la tradición como una herencia pero no acumulable ni patrimonial sino radicalmente ambigua en su valor y en permanente disputa por su apropiación, reinterpretada y reinterpretable, atravesada y sacudida por los cambios y en conflicto permanente con las inercias de cada época. La memoria que se hace cargo de la tradición no es la que nos traslada a un tiempo inmóvil sino la que hace presente un pasado que nos desestabiliza.

Ahora podemos, para finalizar, retomar la cuestión de la mediación que hoy la técnica ejerce entre la política y la vida cotidiana de los ciudadanos. Esto es, lo que, siguiendo la reflexión de Heidegger, devela la técnica mediática en la política: las profundas desconexiones de los partidos políticos con las nuevas sensibilidades y su desubicación social al perder el control de la configuración simbólica de la representación. Y aquí y ahora también la filosofía, y los intelectuales en general, siguen negándose a aceptar que haya algo que pensar en la técnica,





reduciendo el sentido de las relaciones entre política y televisión a una maniquea oposición entre la verdad de la política y los engaños de la técnica. Pero mirados antagónicamente lo que no se deja de ver - ni pensar- es justamente la tensión que enlaza la plaza y la pantalla, ese nuevo escenario de lo público, diseminado y móvil, el “espacio virtual construido entre la plaza y la pantalla” (Mata, 1992), expresivo de la complejidad actual de la socialidad urbana, del espesor cultural de sus mediaciones tecnológicas, de sus velocidades, fragmentaciones y flujos.

En la Plaza de Mayo de Buenos Aires las madres de los desaparecidos desfilan cada semana en un acto político que no sólo no rehuye su representación televisiva sino que la busca. Porque la televisión no ocluye la acción sino que la resemantiza: en la plaza los protagonistas son las madres y los periodistas los espectadores, mientras en la pantalla los comunicadores adquieren el protagonismo de su mediación.

Pero aún condicionada por los sesgos de la mirada y los requerimientos del medio, las madres de la Plaza de Mayo saben que esa mediación hace posible que el país las vea, hace público su gesto contra el olvido. “La productividad de ese entre, espacio construido cooperativamente por quienes protagonizan la acción -los sujetos de la plaza- y por los emisores, mediadores y receptores -protagonistas de la pantalla- permite asumir que lo que está en crisis son unas formas orgánicas de representación y participación que hoy múltiples actores reclaman desde la plaza pero que sólo pareciera realizarse desde la platea en ese espacio virtual que la televisión promete y realiza”.

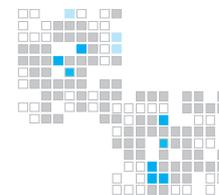
Lejos de la anacrónica pero persistente idea de los efectos inmediatos de los medios vaciando a la política de sentido, por su propia influencia, lo que empezamos a comprender es la necesidad de insertar las relaciones comunicación/política en un mapa cruzado por tres ejes: la reconstrucción de lo público, la constitución de los medios y las imágenes en espacio de reconocimiento social, y

las nuevas formas de existencia y ejercicio de la ciudadanía. Fagocitado durante mucho tiempo por lo estatal, sólo en los últimos años lo público empieza a ser percibido en las peculiaridades de su autonomía, sustentada en su doble relación con los ámbitos de la ‘sociedad civil’ y de la comunicación. Articulando el pensamiento de H. Arendt (1993) y el de R. Senté (1997), lo público se con-

“Fagocitado durante mucho tiempo por lo estatal, sólo en los últimos años lo público empieza a ser percibido en las peculiaridades de su autonomía.”

figura a la vez como “lo común, el mundo propio a todos”, y “lo difundido, lo ‘publicitado’ entre la mayoría”. Que es en lo que hace hincapié Sennet cuando refiere lo público a aquel espacio de la ciudad (desde el agora griega) en el que la gente se junta para intercambiar informaciones y opiniones, para deambular escuchando y entretenerse contravirtiendo.

German Rey (1998) ha explicitado y desarrollado entre nosotros esta articulación fundante de lo público entre el interés común, el espacio ciudadano y la interacción comunicativa: circulación de intereses y discursos que lo que tienen de común no niega en modo alguno lo que tienen de heterogéneos, ello es más bien lo que permite el reconocimiento de la diversidad al hacer posible su constatación y su contrastación. Pues propio de la ciudadanía hoy es el estar asociada al “reconocimiento recíproco”, esto es al derecho a informar y ser informado, a hablar y ser escuchado, imprescindible para poder participar en las decisiones que conciernen a la colectividad. Una de las formas hoy más flagrantes de exclusión ciudadana se sitúa justamente ahí, en la desposesión del derecho a ser visto y oído, ya que equivale al de existir/contar socialmente,





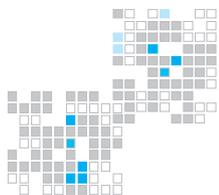
“Lo que estamos viviendo no es, como creen los más pesimistas de los profetas-fin-de-milenio -de Popper (1996) a Sartori (1997)- la disolución de la política sino la reconfiguración de las mediaciones que constituyen sus modos de interpelación de los sujetos y de representación de los vínculos que cohesionan la sociedad.”

tanto en el terreno individual como el colectivo, en el de las mayorías como de las minorías. Derecho que nada tiene que ver con el exhibicionismo vedetista de nuestros políticos en su perverso afán por sustituir su perdida capacidad de representar lo común por la cantidad de tiempo en pantalla.

Si la revolución tecnológica ha dejado de ser una cuestión de medios, para pasar a ser decididamente una cuestión de fines, es porque estamos ante la configuración de un ecosistema comunicativo conformado no sólo por nuevas máquinas o medios, sino por nuevos lenguajes, sensibilidades, saberes y escrituras, por la hegemonía de la experiencia audiovisual sobre la tipográfica, y por la reintegración de la imagen al campo de la producción del conocimiento. Todo lo cual está incidiendo tanto sobre lo que entendemos por comunicar como sobre las figuras del convivir y el sentido de lazo social.

Lo que estamos viviendo no es, como creen los más pesimistas de los profetas-fin-de-milenio -de Popper (1996) a Sartori (1997)- la disolución de la política sino la reconfiguración de las mediaciones que constituyen sus modos de interpelación de los sujetos y de representación de los vínculos que cohesionan la sociedad. Mediaciones que se están tornando cada día socialmente más productivas (en el sentido en que Heidegger entiende la producción) pero cuya producción permanece impensada, y en buena medida impensable, para la concepción instrumental de la comunicación que permea aun buena parte de las ciencias sociales. Se trata de

la reintroducción, en el ámbito de la racionalidad formal, de las mediaciones de la sensibilidad que el racionalismo del “contrato social” creyó poder (hegelianamente) superar. Pues como afirmó hace ya años Eliseo Verón, si la televisión le exige a la política negociar las formas de su mediación es porque al darle acceso al eje de la mirada la política puede no sólo entrar en el espacio doméstico sino que reintroduce en su discurso la corporeidad y la gestualidad, esto es la materialidad significativa de que está hecha la interacción social. De lo que estamos hablando entonces es de cultura política pues a donde esa categoría apunta es a las formas de intervención de los lenguajes y las culturas en la constitución de los actores y del propio sistema político (Landi, 1988), a los ingredientes simbólicos e imaginarios presentes en los procesos de formación del poder. Lo que deriva en la democratización de la sociedad hacia un trabajo en la propia trama cultural y comunicativa de la política. Pues ni la productividad social de la política es separable de las batallas que se libran en el terreno simbólico, ni el carácter participativo de la democracia es hoy real por fuera de la escena pública que construye el ecosistema comunicativo. Y entonces, más que objetos de políticas, la tecnología y la comunicación constituyen hoy un campo primordial de batalla política: el estratégico escenario que le exige a la política densificar su dimensión simbólica, su capacidad de convocar y construir ciudadanos, para enfrentar la erosión que sufre el orden colectivo.





BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO T. W. y HORKHEIMER, M.
Dialéctica del Iluminismo, Sur, Buenos Aires, 1971
- ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1992
- _____. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993
- AUGÉ, M. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- BAUDRILLARD, J. *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Barcelona, Kairos, 1978.
- BENJAMÍN, W. *Discursos interrumpidos I*, Traduc. Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1982
- CASTELLS, M. La sociedad red, Vol.1 de *La era de la Información*, Alianza, Madrid, 1997.
- CASTORIADIS, C. *El mundo fragmentado*, Altamira, Montevideo, 1993
- ENGELS, F. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Fundación F.E., Madrid, 1980
- GARCÍA, S. F.
La imaginación de lo nacional en tiempos de dolarización y crisis, Grupo Clasco, Buenos Aires, 2003
- HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1986
- _____. *Teoría de la acción comunicativa*, 2vol. Taurus, Madrid, 1987
- HEIDEGGER, M. *L'Être et le Temps*, traduct. R. Boehm et A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1964
- _____. La pregunta por la técnica In: *Filosofía, ciencia y técnica*. Traduc. De F. Soler y J. Acevedo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997
- HUSSERL, E. *La crise de sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, traduct. De E.Granell, Gallimard, Paris, 1976
- LANDI, O. *Reconstrucciones: las nuevas formas de la cultura política*, Punto Sur, Buenos Aires, 1988
- LECHNER, N. Un desencanto llamado postmoderno. *Punto de vista* N° 33, ps.25 y ss. Buenos Aires, 1988.
- _____. América Latina: la visión de los científicos sociales, N° 139 de *Nueva Sociedad*, p.124, Caracas, 1995.
- _____. Orden y memoria en G.Sanches y M.E.Wills (comp.). *Museo, memoria y nación*, p. 77, Pnud/Icanh, Bogotá, 2000
- _____. *Los patios interiores de la democracia*, Flacso, Santiago, 1990
- _____. *Sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Lom, Santiago de Chile, 2002
- LEROI-GOURHAN, A. *El medio y la técnica*, Taurus, Madrid, 1989
- MARRAMAIO, G. *Potere e secolarizzazione-Le categorie del tempo*, Editori Reuniti, Milano,1983; *Cielo e Terra: genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Turin, 1994
- MATA, M. Entre la plaza y la platea In: *Política y Comunicación*, ps. 61-77, Catálogos, Córdoba, Argentina, 1992
- POPPER, K. R. *Cattiva maestra Televisione*, Reser, Milano,1996; G.Satori, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Roma,1997
- REY, G. *Balsas y medusas. Visibilidad comunicativa y narrativas políticas*, Cerec/ Fundación social/Fescol, Bogotá, 1998
- RICHERI, G. Crisis de la sociedad y crisis de la televisión. *Contratexto* N° 4, Lima, 1989
- SANSOT, P. *Les formes sensibles de la vie sociale*, p. 31, P.U.F., Paris, 1986.
- SARLO, B. Ya nada será igual. *Punto de vista* 70, ps. 2-11, Buenos Aires, 2001
- SENNET, R. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza, Madrid, 1997.
- SORIANO, O. Vivir con la inflación. *Nueva Sociedad* 100, ps 38-43, Caracas, 1989
- SUNKEL, G. Imágenes de la política en televisión. In: *La política en pantalla*, Ilet, Santiago de Chile, 1989.
- VAZQUEZ MONTALBÁN, M. *Panfleto desde el planeta de los simios*, p.55,92, Crítica-Grijalbo, Barcelona,1995
- VERON E., La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política. In: *El discurso político*, Hachette, Buenos Aires, 1987.
- VIRILIO, P. *La máquina de visión*, Cátedra, Madrid, 1989
- _____. *Esthétique de la disparition*, Galilée, Paris, 1988
- _____. *L'art du moteur*, Galilée, Paris, 1993
- _____. *La vitesse de libération*, Galilée, Paris, 1997

