

Régis Debray Introducción a la mediología

Paidós

Comunicación 125

Régis Debray

Introducción a la mediología

Titulo original: *Introduction à la médiologie*

Publicado en francés, en 2000, por Presses Universitaires de France, París

Traducción de Núria Pujol i Valls

Cubierta de Mario Eskenazi

Obra publicada con ayuda del Ministerio Francés de Cultura -
Centre National du Livre

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2000 Presses Universitaires de France
© 2001 de la traducción, Núria Pujol i Valls
© 2001 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1026-1

Depósito legal: B. 6.063-2001

Impreso en Hurope, S.L.,
Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España – Printed in Spain

«No he creado nada nuevo,
sólo he transmitido la enseñanza de los antiguos»

Confucio, *Analectas*, VII,1

Sumario

Agradecimientos	11
1. El tiempo de la transmisión. El ángulo de ataque	13
Más que comunicar: transmitir	13
La extensión del campo de exploración	23
Lo propio del hombre	31
Prioridad al monumento	42
2. «El medio es el mensaje». El estándar del método	53
Radioscopia de un cliché	53
La mediaesferas, primera aproximación	65
Técnica y/o cultura: ¿cómo reconocerse en ellas? ..	77
La prueba por el arte	89

3. «Esto matará eso». El objeto: relaciones, no objetos	99
Entre esto y eso: las aberturas de compás (de la bicicleta a Dios)	99
La cuestión del determinismo: el medio y el entorno	119
Los precursores en perspectiva	135
4. La eficacia simbólica. El trayecto: del médium a la mediación	145
«La potencia de la palabra»: una caja negra aún cerrada	145
El código inaugural: la Encarnación	159
El doble cuerpo del médium	167
5. El consejo de las disciplinas. El proyecto: un servicio auxiliar	183
¿Qué centros de alojamiento?	183
¿Por qué no somos semiólogos?	184
¿Por qué no somos psicólogos?	191
¿Por qué no somos sociólogos?	196
¿Por qué no somos (o no únicamente) pragmatistas?	201
¿Por qué no somos (no todos o no totalmente o no todavía) historiadores?	203
El inconsciente técnico, resistencias y denegaciones	207
Un muro más que hay que derribar	222
6. ¿Para qué una mediología? Objetivo del juego: calmar el juego	237
Ni ciencia ni panacea	237
Técnicas versus etnias: la zona peligrosa	247
El profetismo <i>high-tech</i> o el exceso de lógica ...	253
El efecto <i>jogging</i>	259
Hacia una tecnoética	268
Bibliografía	281

Agradecimientos

Mis agradecimientos en especial a François Dagognet, por su apoyo constante y generoso; a Daniel Bournoux, François-Bernard Huyghe, Maurice Sachot, Monique Sicard y Dominique Païni por sus oportunas observaciones y sugerencias; a todos los miembros del consejo de redacción de *Cahiers de médiologie*, por sus constantes contribuciones.

Sin ellos, este ensayo de síntesis no habría visto la luz, y no podría haber sido de otro modo puesto que la mediología es un deporte de equipo.

1. El tiempo de la transmisión. El ángulo de ataque

Más que comunicar: transmitir

Los seres humanos constituyen el objeto de estudio de la biología, las líneas y superficies de la geometría, los fenómenos atmosféricos de la meteorología. A primera vista, una disciplina se define por su *objeto*, por lo que existe la tentación de afirmar: «La mediología es el estudio de los medios». Pero eso sería un error imperdonable, ya que, como recordaba no hace mucho el historiador de las técnicas André-Georges Haudricourt: «En realidad, lo que caracteriza una ciencia es el *punto de vista* y no el objeto. Por ejemplo, tomemos una mesa. La podemos estudiar desde el punto de vista físico, podemos estudiar su peso, su densidad, su resistencia a la presión; desde el punto de vista químico, sus posibilidades de combustión sometida al fue-

go o a la disolución de los ácidos; desde el punto de vista biológico, la edad y la especie del árbol del que procede la madera; por fin, desde el punto de vista de las ciencias humanas, el origen y la función de la mesa para los hombres.¹ Si observamos el amplio espectro de las «ciencias humanas», veremos que cada una de ellas entra en la masa según un ángulo de incidencia singular y por ello el individuo recibe, al cabo del tiempo, varias cartas de identidad, según se van superponiendo los planos de sección. Cada disciplina dibuja dentro y sobre el mismo fondo antropológico una figura distinta y privilegiada, nuevo perfil de referencia. Dicha «sección» de lo real objetivo (es el término empleado para las subdivisiones de nuestro Consejo Nacional de las Universidades o CNU) extrae un tema distinto de un hombre que, no obstante, es único, global e integrado a cada nuevo intento. Pues el trabajo teórico, por su uso, distingue lo que la práctica confunde. Tras dos siglos de esfuerzos, conocemos ya al hombre que habla (lingüística), desea (psicoanálisis), produce (economía), se agrupa (sociología), calcula (ciencias cognitivas), que es gobernado (ciencias políticas), que aprende o enseña (ciencias de la educación), etc. ¿Cuál es el «tema» de la mediología? Sin excluir lo que damos en llamar «comunicación», se interesa más concretamente por *el hombre que transmite*. Como a éste lo conocemos menos que a los demás, tenemos que realizar un esfuerzo conceptual un tanto original, o desplazado, con relación a las perspectivas precedentes.

Original no tiene por qué significar extraño ni exclusivo. El ángulo de visión que ofrece la transmisión sobre la realidad humana no es, evidentemente, *exhaustivo* (remite todos los otros comportamientos al estado de epifenómenos de una esencia originaria como, por otra parte, la pala-

1. André-Georges Haudricourt, *La technologie, science humaine*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 1987.

bra, el deseo, el trabajo, etc.). Ni *disyuntivo* (que exija de cada rasgo observable que forme parte ya sea de su plano, o de otro, sin encabalgamiento ni mixturas posibles). Una misma realidad se puede estudiar según planos a la vez distintos y compatibles. Dicha lengua natural, por ejemplo, se puede analizar como un *medio de comunicación* que permita que los locutores vivos se entiendan entre ellos. No obstante, esta lengua también tiene una *función de transmisión*, asumida principalmente por su grafía (alfabeto latino, cirílico, ideogramas chinos, *hangul* coreano, etc.), por lo que, condensando la memoria colectiva de un grupo histórico, perpetúa, a través de los años, una «personalidad de base» común a todos los usuarios de dicha lengua materna: sistema de significados que permiten que un grupo definido de seres vivos sienta una comunidad de pertenencia con sus muertos. En el primer caso se evidenciarán, de forma sincrónica, las interacciones entre individuos; en el segundo, según una perspectiva diacrónica, entre generaciones. Pero siempre se tratará de una única y misma lengua.

El término comunicación ha estado muy en boga en nuestra época (por razones que examinaremos más adelante). Para abordar el Continente del «transmitir», que no es visible al ojo y que, como todos los conceptos operativos, no se puede recibir como una experiencia inmediata, hay que trascender el horizonte del «comunicar». Pese a su familiaridad y sus títulos de nobleza, o más bien precisamente dados esos títulos, ése será nuestro primer «obstáculo epistemológico». Trascender no significará ni olvido ni negligencia. Adquirirá la forma de una integración dentro de un todo más complejo. Comunicar es el *momento* de un proceso que será más largo y el *fragmento* de un conjunto más vasto, que denominaremos, convencionalmente, transmisión. Todo corte en secciones disciplinar requiere que, para empezar, se tomen algunas decisiones terminológicas.

Agruparemos bajo el término de transmisión todo lo que tenga que ver con la dinámica de la memoria colectiva; y bajo el término de comunicación, la circulación de los mensajes en un momento dado. O mejor dicho, resaltando la oposición, diremos que *comunicar* consiste en «transportar una información dentro del espacio», en el interior de una misma esfera espaciotemporal, y *transmitir*, «transportar una información dentro del tiempo», entre esferas espaciotemporales distintas. La comunicación tiene un horizonte sociológico y parte del trampolín de una psicología interindividual (entre un emisor y un receptor, en la experiencia princeps que constituye el acto de interlocución). La transmisión tiene un horizonte histórico, y su base de partida es una prestación técnica (por medio de la utilización de un soporte). En un caso, relacionado un aquí con un allá se logra una conexión (y por lo tanto se hace sociedad); en el otro, relacionando un antaño con un ahora, lograremos continuidad (y por lo tanto cultura). Los psicoanalistas y los sociólogos no pueden menos que interesarse por el tema (y las ciencias) de la comunicación, por el funcionamiento de los medios y por los afectos que suscitan. Historiadores y antropólogos tampoco dejarán de sentirse afectados por lo que estrecha —o desata— la cadena de las generaciones (mediante una reorganización lógica de las nociones familiares, que se promocionan del estado de nebulosa al de constelación). De ahí que, a cada una de sus vertientes le correspondan entornos y afinidades distintas (coloquios y conferencias).

Dichos distingos pueden parecer artificiales o arbitrarios y justo será observar que, para transmitir, antes hay que comunicar. Si Jesús de Nazaret no se hubiera comunicado con su entorno, conversado con sus discípulos, y apostrofado a multitudes, la Iglesia cristiana no hubiera podido garantizar jamás la transmisión del mensaje evangélico a través de las épocas y los continentes. Obvio es decirlo, pero existe una continuidad entre los dos órdenes

de fenómenos que, aunque puede parecer que se suceden (y veremos por qué también se puede cuestionar esta evidencia), su comprensión requiere aparatos conceptuales que se pueden encabalar pero no confundir.

Asimismo, cabe sentirse tentado, aunque erróneamente, a remitir el binomio transmisión/comunicación al de la difusión pública/intercambio interpersonal (entre interlocutores, abonados telefónicos o epistolares). Pues no basta con alargar los hilos de la conexión (conectando el emisor al receptor), hacer más complejas las redes (uni-, bi-, multidireccionales), industrializar los canales (impresos, radio, televisión) para obtener un fenómeno de transmisión. Sería más bien todo lo contrario. El criterio no es la presencia o la ausencia de una *interface* institucional. Puede existir, y de hecho existen cada vez más lo que Pierre Schaeffer ha dado en llamar «máquinas de comunicar» (el telégrafo eléctrico, el televisor, el ordenador). No ha habido jamás, ni podrá existir nunca una máquina de transmitir. Una transmisión es una comunicación *optimizada por un cuerpo*, individual y colectivo, en el doble sentido de «éste es mi cuerpo» y de «los grandes cuerpos». Si bien existen comunicaciones inmediatas, directas, felizmente transitivas, una transmisión no es ni inmediata ni impersonal. Puede existir una relación interpersonal (entre padre e hijo, profesor y alumno, sacerdote y fiel, condiscípulo y profesor en prácticas) técnicamente emparejada, pero en la que la *interface* técnica no es condición suficiente. A continuación, si bien hay *actos* de comunicación, la transmisión es siempre un proceso, en forma de *procesión* (en griego *paradosis*, traducido por tradición). La tradición tiene que ver con la generación, con el hecho biológico que existe en las sociedades más pequeñas y más grandes; la transmisión comienza por la educación (padre-hijo, maestro-discípulo, profesor-alumno, compañero-aprendiz). Pero no se detiene ahí. De todos modos, se extiende en el tiempo, según obligaciones, jerarquías y protocolos determinados que progresan por

etapas o niveles, siguiendo una sucesión regulada, como podemos ver en las formas elevadas que constituyen los rituales de cooptación, aprendizaje, afiliación o adopción (sucesor, hijo espiritual, albacea testamentario, etc.).

El mayor triunfo del hombre (y de algunas otras especies) sobre las cosas es el de haber sabido transportar hasta el día siguiente los efectos y los frutos de la labor del día anterior. La humanidad sólo ha conseguido erigirse lentamente sobre los montones de lo que dura.

(PAUL VALÉRY, *Histoires brisées*)

«Mantenerse en el camino» o iniciar un período, conlleva sus renunciaciones y sus dolores. No hay línea espiritual sin un cuerpo de contrariedades; el hilo conductor y transgeneracional de una institución. Eso se debe entender como un *aparato genealógico*, en el doble sentido de *aparato psíquico* (que vincula mentalmente al individuo con su grupo de pertenencia, con todas las neurosis que se pueden derivar de ello) y el *aparato jurídico* (que fija la reglas del derecho que presiden todas las relaciones de filiación o adopción, con los abusos que pueden resultar de ello). La perennización de las ideas, creencias y saberes no puede prescindir de un vector social, cuyo rol no sólo consiste en ser garante de autenticidad sino también en la concordancia afectiva (Jean Guyotat). El vínculo de filiación comunitaria exige un vínculo de identificación imaginaria (la Iglesia, el partido, la familia, la compañía, etc.) y no se conoce genealogía personalmente asumida que no se nutra de un mito o de un relato histórico, el equivalente del relato familiar (grande o pequeño). Así se articulan la legitimidad de los valores, o la validez de los contenidos, y la lealtad de los hombres, o la fidelidad al transmisor.

La idea de que se pueda asegurar una transmisión (cultural) con medios (técnicos) de comunicación constituye una de las ilusiones más habituales de la «sociedad de la

comunicación», propia de una modernidad cada vez mejor armada para la conquista del espacio pero que cada vez lo está menos para el dominio del tiempo (queda por saber si es posible que una época domestique a la vez lo uno y lo otro, o si no será que las culturas están destinadas a preferir uno u otro). Dejando a un lado esta cuestión filosófica, nos contentaremos con observar las razones objetivas de la actual borrachera de comunicación, cuya resaca ocupará sin duda al siglo en que entramos. Ya sea que denuncie las mistificaciones o exalte las potencialidades, negativa o elogiosa, nuestra superstición acerca de lo comunicante se desprende de la explosión informativa. Nuestro parque tecnológico y nuestras máquinas nos fascinan, nuestra gama de instituciones nos aburre, principalmente porque lo primero se renueva constantemente y la segunda se reproduce aproximadamente de un modo idéntico. Basta con un artefacto para cruzar el espacio. Para cruzar el tiempo, hace falta un móvil *más* un motor, o más aún una máquina material o formal (como la escritura alfabética), *más* una institución social (la escuela, por ejemplo, vector de la cultura libresco, y muy pronto su último refugio). Las industrias de la comunicación, que se renuevan rápidamente, ganan en velocidad a las instituciones de ritmo lento de la transmisión, la nueva geografía de las redes centra la atención y relega a un segundo plano a los eslabones de la continuidad creativa, que cada vez son más tenues y más precarios. Los *mass media* de la ubicuidad (la mundialización) desplazan a los médiums más o menos sofocados de la historicidad. Los primeros han redistribuido las relaciones entre el *aquí* y el *allá* de un modo más sensible y ostensible que las relaciones entre el *antes* y el *después*. De ahí el privilegio que el espíritu público concede espontáneamente a los medios de *domesticación del espacio* en detrimento de los de *domesticación del tiempo*. Se ha subrayado repetidamente: nuestro territorio se amplía, nuestro calendario encoge; el horizonte óptico recula, la profundidad del tiempo se desdibuja,

y navegamos con mayor facilidad en la Web que en la cronología. En otros términos, en un momento en que la Tierra entera puede seguir simultáneamente el Mundial de fútbol por la tele (sincronía), *Racine* o *La Pasión de Cristo* se convierten en letra muerta para los escolares de Francia (diacronía). Compartir el pasado común se hace cada vez más incómodo, a medida que se facilita la puesta en común de la información. La ampliación de las zonas de movilidad y el encogimiento del campo de la conciencia histórica; el refuerzo de las conexiones técnicas y el debilitamiento del vínculo simbólico: el hiato cada vez más flagrante entre los medios consagrados (y el prestigio concedido) al archipiélago Comunicación y al Continente Transmisión reflejan el desequilibrio provocado por la aceleración tecnológica entre los dos aspectos, material e institucional, del dispositivo vehicular propio desde la noche de los tiempos al transporte de los bienes simbólicos, entre MT (materia trabajada) y OM (organización materializada). En la inversión del todo y de la parte, o incluso en la subordinación de lo duradero a lo efímero, podemos ver el indicio de una verdadera crisis de civilización, nombre oficial de las crisis de transmisión, de la que la actual desestabilización de los programas escolares debida a la influencia de los programas de la tele es a la vez síntoma y símbolo.

Tomemos un ejemplo tangible: la biblioteca. Por esa palabra («el armario de los libros») entendemos una provisión de signos escritos depositada para su conservación o consulta bajo forma de volúmenes y de impresos en un edificio especializado. Esa concentración física constituye una reserva de memoria, medio exterior de una transmisión interior. Ese receptáculo inerte no sólo tiene la vocación de conservar la herencia de siglos sino que, además, suscita, por su misma existencia, la inscripción de nuevas huellas, sirve de matriz a una comunidad letrada con sus rituales propios (exégesis, traducción, recopila-

ción, etc.). Una biblioteca engendra escritores igual que una filмотeca engendra cineastas. Este lugar instituyente ha sido instituido desde más arriba por una acto de soberanía, propiamente político. El mundo letrado no es auto-suficiente (*translatio imperii et studii*). Las grandes bibliotecas remiten a un nombre epónimo por medio de un lugar. La de Alejandría, a Alejandro el Conquistador. Detrás de Homero (la tardía recopilación de las huellas denominadas homéricas), está Pisístrato. Detrás de Confucio, los Hans. Detrás de la de Bagdad, Almanzor. Y la Biblioteca Francesa se llama «François Mitterrand». Ninguna de las bibliotecas que en el mundo han sido, fueron sino reales, califales, pontificias, principescas, del Senado, de la Asamblea o del presidente, del Instituto, de la Orden, o de la Universidad. Aunque la sociabilidad erudita esté inducida o producida por una biblioteca, no puede llamarnos a engaño respecto a la genealogía institucional del instrumento, como prolongación o complemento de una comunidad organizada (susceptible de sobrevivir a su fundador). Ya sea de una escuela de pensamiento, como el liceo de Aristóteles; una asociación de derecho privado (no existía ninguna biblioteca pública en la Grecia antigua); una Iglesia o una comunidad monástica; un colegio o una universidad; un medio académico o letrado (como en el Renacimiento), debidamente circunscrito y ordenado, se trata del *soporte del soporte*, el invisible operador de la transmisión, del que la biblioteca es el médium vidente pero no el motor. Más exactamente, esta comunidad instituida es la que *transforma el depósito en vector*, incluso de su propia perpetuación (Escuela, Iglesia, Orden, Nación, etc.). Su biblioteca será la prótesis indispensable para su reproducción, aunque el vehículo no es automóvil, antes de que se vea en sí misma movilizada por una demanda orgánica previa. Es decir que la despensa no asegura la alimentación. La memoria externa de los libros no adquiere su fuerza más que gracias a la memoria interna

de un grupo. La despensa es como los monumentos, puede servir para dejar la memoria a un lado, para solemnizarla costosamente, para librarse de su peso, para soltar su lastre sobre los anaqueles de una biblioteca o sobre el *software* (función perversa del monumento, que no se le escapó a Freud). Dicho de otro modo, si la memoria colectiva descansa sobre los «lugares» del mismo nombre, la colectividad se volverá pronto amnésica. No confundamos procedimiento y proceso, mnemotecnia y memorización. Los que toman las decisiones que programan y construyen las redes distribuidoras de la información, cada vez más complejos, sin preocuparse por las condiciones previas de aprendizaje y de enseñanza, son víctimas de una confusión parecida. Que no es otra que la de olvidar que el libro no hace al lector (sería más bien al contrario), y que un banco de datos en línea no induce *ipso facto* a las capacidades de apropiación correspondiente. Asistimos así, por un lado, a ver cómo las autoridades educativas desprograman los clásicos en la enseñanza secundaria, sustituyen la lectura de los textos por la del periódico, entronizan en la escuela la lectura de deducción y, por el otro, a ver cómo las autoridades culturales subvencionan la numerización de los autores clásicos para facilitar el acceso a ellos, a la vez que se sorprenden de que las salas de lectura de nuestros mausoleos electrónicos sigan estando vacías. ¿Incoherencia? Sí. Basada en una equivocación, que consiste en tomar un traslado físico de información por una transmisión social de conocimientos. Es decir, tomar el vehículo por la propulsión.

Nótese de paso que no se trata de lamentar la pérdida de las humanidades sino de recordar lo indispensable: el lugar del momento institucional dentro de todo el proceso de transmisión. O, más concretamente, para permanecer dentro del ámbito de la memoria escrita, la necesidad de un mediador entre los textos actuales y los lectores potenciales, como podría ser la institución editorial, con sus atri-

butos clásicos de etiquetación, elección y jerarquización de la información.²

Vamos a decir lo mismo de otro modo. En *infocom*, el acento recaerá espontáneamente en los mismos medios, las características de los canales o soportes. En *medio*, el acento tónico se coloca sobre la mediación (el sufijo *ion* de la acción). Un análisis mediológico ordena y subordena la escuela a la enseñanza, el museo a la exposición, la biblioteca a la lectura, el taller al aprendizaje, el laboratorio a la investigación, la iglesia al culto, etc. Exaltar los «lugares de la memoria» más allá e independientemente de las comunidades de los memorandos equivaldría a convertir en fetiche lo que se ha construido disociando, por así decirlo, el hábitat de habitarlo, o el cuerpo del alma. Ésta no es un soplo inmaterial sino una organización materializada (pongamos la Iglesia) capaz de sobrevivir a su medio de comunicación original (la predicación oral), de utilizar en su momento el códice, la imprenta, la radio y la pantalla, según los recursos disponibles, en definitiva, capaz de «seguir el aire de los tiempos» (el teleevangelismo).

La extensión del campo de exploración

De estos propósitos surge un terreno de exploración más extenso que el que se suele atribuir a las investigaciones de comunicación. Se entiende en seguida el por qué. El por qué se debe, prioritariamente, al hecho de que su vínculo matricial con los *mass media*, en el universo de los

2. La nueva generación del *editing* electrónico es prometedora porque asiste a la reaparición de la colección, el editor, el club, es decir, conjuntos de mediadores estructurados, operadores de síntesis o de selección. La reaparición de la figura del editor dentro del archivo numérico puede hacer que la biblioteca del futuro sea algo más que una deriva por un océano documental sin brújula ni marcas. Robert Darnton, «Le nouvel âge du livre», *Le Débat*, nº 105.

signos lingüísticos o emparentados (el «lenguaje musical», el «lenguaje fílmico»), mientras que la transmisión incluye, más allá o más acá de lo verbal, otros soportes de sentido: gestos y lugares en la misma medida que palabras e imágenes, ceremonias en la misma medida que textos, lo corporal y lo arquitectónico en la misma medida que lo «intelectual» o lo «moral». Por ejemplo, la fórmula cristiana, a partir de su fijación, nos ha sido transmitida de generación a generación, gracias a los cánticos y a las fiestas del santoral, las oraciones y los órganos de las iglesias, los vitrales y los retablos, las procesiones y los sacramentos, la hostia sobre la lengua, el incienso en las ventanas de la nariz y las piedras desnudas bajo los pies del penitente, tanto como a la lectura o la prédica. Asimismo, la referencia nacional se trasmite a través de la bandera y del toque a muertos, el mausoleo de mármol de los héroes y el estandarte del pueblo, la fachada del ayuntamiento y la vista al campo de batalla, tanto como a través de los textos escolares y de las homilias electorales. No existe creación de valores que no sea producción o reciclaje de objetos y de gestos; no hay movimiento de ideas sin movimientos de hombres y de bienes (peregrinos, comerciantes, colonos, soldados, embajadores); no hay nueva subjetividad sin un nuevo memorándum (libros o rollos, himnos y emblemas, insignias y movimientos). Dichas cadenas operan confusa y agitadamente moviéndose entre lo inmueble y lo mueble, de lo ideal y de lo imponderable. El mediólogo del movimiento cristiano se interesará por el *códice* tanto como por los evangelios, por los caminos seguidos por sus apóstoles igual que por sus epístolas. Como el del sentimiento nacional en Francia por los ferrocarriles o por la red telegráfica en no menor medida que por el bautismo de Clovis o por las memorias de De Gaulle, por los puentes y las calles tanto como por las conferencias de Renan, por el estado de las carreteras tanto como por los libros de texto de las escuelas, por las conducciones del agua y de la elec-

tricidad como por los ejércitos y las academias, en definitiva, por las *cosas* (triviales), tanto como por los *hombres* (ilustres) y los *textos* (fundacionales)

Un poema bello, una idea, un descubrimiento, no tiene un valor seguro. Si se destruyen antes de que se den a conocer, no ha ocurrido nada. Si actúan, si se aferran a un hombre, y luego a otro, su alcance se hace incalculable; participa de aquello en lo que se va a convertir el hombre. Si el hombre perece sin otro efecto, ellos perecerán también del mismo modo.

(PAUL VALÉRY, *Carnets*)

Además de ampliar los cimientos, el inventario de documentos puede poner a algunos al amparo de la política. La materia lo reclama. Lo tienen todos muy presente: cualquier difusión de tesis implica luchas de poder (ya sea en psiquiatría, en física teórica o en gestión de empresa). Eso es debido a una contrariedad de principio, según la cual *transmitir es organizar, y organizar, jerarquizar*, aunque sea a regañadientes. Para unir a los hombres entre ellos, a lo ancho, el drama es que sea preciso empezar por separarlos, a lo alto. Efectivamente, no conocemos organización que carezca de estructura de orden, con lugares para un primero, un segundo, un tercer eslabón, etc. El rechazo de las jerarquías se suele confundir con el de las mediaciones: es un instantaneísmo y un iluminismo. La postura anarquizante nunca está muy alejada de una nostalgia de la inmediatez perdida (como vemos en el caso del situacionismo). En la antigüedad cristiana, la tarea de enseñar recaía claramente en el obispo, en el jefe de la comunidad (la autoridad decide lo que hay que pensar), y la tradición judía hace del enseñante, el rabino, el Padre de sus alumnos. Por lo demás, los grandes transmisores del mensaje cristiano bruñeron cuidadosamente la jerarquía eclesiástica (PseudoDionisio el Areopagita calcó sobre esta última la jerar-

quía de los ángeles). Hemos visto que un proceso de telecomunicación temporal, que una ascendientes y descendientes, no se reduce a un mecanismo físico (ondas sonoras, o circuito eléctrico) ni a un dispositivo industrial (radio, televisión, ordenador). Para que el mensaje siga circulando tras la muerte de su emisor (y de sus primeros destinatarios), para que el muerto alcance al vivo, y el vivo triunfe sobre el muerto, la transmisión debe sumar a los vectores inertes de la memoria el esquema de un organigrama. De donde nace un drama que reaparece intermitentemente, con captaciones de herencia, escisiones, cismas y desviaciones. La menor comunicación tiene un coste, ya que ningún aparato puede, sin dispendio de energía, extraer una señal del ruido ambiental, neutralizando el parasitaje accidental de la señal. Sin embargo, el primer eslabón de una cadena de transmisiones (pongamos san Pablo o Lenin, Freud o Lacan), por encima del crujidos de su altavoz, también tendrá que afrontar los salivazos de los adversarios. El «ruido» no será entonces el fondo inevitable de una información, sino el efecto de una lucha por la supervivencia en un medio donde, como para las especies concurrentes en un mismo nicho, no hay un lugar (igual) para todos los candidatos a la perennidad. De ahí las maniobras de la alta política (aliarse, filtrar, excluir, confiscar, cooperar, fagocitar, etc.) conducidas bajo la presión de la selección, para resistirse a ser eliminado por el vecino. Y si fracasara, terminar por eliminarlo (Justiniano cierra la escuela de Atenas el año 529).

A la manera de todo lo que inmuniza un organismo colectivo contra el desorden y la agresión, la transmisión pone inevitablemente en juego una estrategia militante (y en ocasiones militar). Batalla interna, batalla externa (propagar su fe o sus ideas es combatir contra los rivales). Se puede comunicar a los cuatro vientos. Transmitimos en el momento oportuno lo que «tenemos de más precioso» y lo relativo a las obras vivas: los grandes secretos (de familia, de Estado,

de fabricación, de los corazones, de las longitudes, de los metales, del oficio, de partido, de los dioses, etc.); éstos cuya perpetuación permite que los miembros de un colectivo sigan todos a una proyectándose hacia un futuro común y ubicándose en el presente, distinguirse del vecino, ir con la cabeza muy alta. Esas cosas no son un trámite sino que precisan de una iniciación gradual, con palabras escogidas. Un periodista comunica, un profesor transmite (diferencia entre las informaciones y los conocimientos). Un notario regula las sucesiones, un sacerdote asegura una tradición (diferencia entre actos y rituales). Para comunicar basta con interesar. Para transmitir correctamente, hay que transformar, si no convertir. Guardianas de la integridad de un *nosotros*, y no sólo de la puesta en relación de dos o varios *yos*, la transmisión se solidariza con una construcción de identidad, que concierne al ser más que al tener de los individuos. Construcción tanto más crucial que frágil, ya que no ponen en relieve programas vitales de base —alimentarios o sexuales— sino un laborioso incremento de la corriente entrópica (que se encamina a la dispersión y a la desaparición). Impone que se trabaje a un público en el cuerpo y en *cuerpo* (de oficio, místico, o enseñante: brujos, bardos, antiguos, aedos, clérigos, pilotos, maestros y catequistas) para prorrogar, sin ninguna garantía genética, el *corpus* de conocimientos, valores y competencias que asienta, mediante múltiples idas y venidas entre el ayer y el hoy, la personalidad de un colectivo.

En definitiva, el mediólogo se sumirá obligatoriamente en los largos procesos de la antropología, en el límite de las sociedades sin escritura. Pasar de la comunicación a la transmisión es cambiar de escala cronológica, lo que modifica radicalmente el alcance de la primera palabra en el sentido del «transporte de información». En una comunicación en «concomitancia», la recepción cuenta tanto como la emisión (una misma emisión de tele puede cambiar de sentido según el público), pero la cadena mediática sigue siendo demasiado corta como para alterar el mensaje

en profundidad. Su transporte organizado en diferido es, en sí mismo, una auténtica conformación del contenido. *El transporte transforma* según la duración. Las ramificaciones y expansiones culturales conllevan circuitos largos. Religión, arte, ideología tienen en común que actúan en las prolongaciones para poder instalarse a largo plazo (aunque no siempre lo consigan). Por cierto, si las figuras que los indios navajo trazaban sobre la arena estaban hechas para borrarse, la capacidad reconducida del *medicine-man* para ejecutar una obra efímera supone la transmisión de un *savoir-faire*, es decir, un triunfo sobre lo efímero. Un mediático calcula por semanas, días, incluso minutos; un mediador en decenios o en siglos. Transmitimos *para* que lo que vivimos, creemos y pensamos no muera con *nosotros* (antes bien que *conmigo*). Para ello se nos permite recurrir a los mejores medios mnemotécnicos (poesía oral, con sus ritmos y estribillos, dibujos, caricaturas, cintas de casetes de audio, etc., según las audiencias previstas o el equipo técnico del que disponemos). A largo plazo, esos mensajes optimizan sus posibilidades de sobrevivir contrayéndose (el croquis es más pertinente que el dibujo), pero la abreviación o la condensación no hacen sino cavar su tumba, dejando huella. Los medios del impacto no son los de la influencia. Compatible con un acto de comunicación, la evanescencia del mensaje será contradictoria con una transmisión. Ninguna de las filiaciones doctrinales cuyo itinerario pueda reconstruir, aunque sea en pequeña medida, la mediología —como en el caso del cristianismo primitivo y del «socialismo proletario»— no es abordable dando un rodeo por la «comunicación». La fe en que Cristo estaba vivo, ese rumor, no se transmitió por la prensa, en la misma medida que la buena nueva marxista no la dieron por la radio. Los cuadros de pensamiento que han servido como matriz a los movimientos cristiano y comunista ponen de manifiesto la historia de las mentalidades, en bastante mayor medida que la de los medios. Todo

cuanto indica que los *mass media*, o los «medios de difusión de masa» (prensa, radio, televisión) son al mediólogo lo que las pequeñas madalenas fueron a Marcel Proust, no menos pero apenas algo más: la ocasión de reencontrar «la infancia de la humanidad», o el punto de partida de una recuperación (con principios ocultos de inteligibilidad).

Comunicación y transmisión no son registros que haya que yuxtaponer sino que hay que coordinar. Ambos se sostienen entre sí. La primera es condición necesaria, aunque no suficiente, de la segunda. Podemos pues considerar los estudios de comunicación como un país que se ha explorado ya exhaustivamente y que hay que reinsertar en un continente poco o mal localizado pero del que ya se adivinan las dimensiones (o las posturas).

El cuadro adjunto pretende ofrecer una dialéctica (y un diálogo), no propiciar antagonismos entre ámbitos de investigación.

	Comunicación	Transmisión
ESCALA TEMPORAL	Tiempo corto, <i>sincronía</i> . La actualidad, la velocidad.	Tiempo largo, <i>diacronía</i> . La huella, la perennidad.
CENTRO DE GRAVEDAD	<i>La información</i> . El «para uso».	<i>Valores y saberes</i> . El «para la memoria».
VECTOR DE DIFUSIÓN	<i>Dispositivo técnico MO</i> (materia organizada).	<i>Dispositivo + institución</i> . <i>MO + OM</i> (organización materializada).
NATURALEZA DEL TIEMPO	Receptor <i>contemporáneo</i> (en co- o tele-presencia). El ser-conjunto-a la vez.	Destinatario <i>posterior</i> (por copertenencia a un linaje). El ser-conjunto-sucesivamente.
AFINIDADES SOCIALES	Las <i>empresas</i> y los «poderes» (lógica del mercado).	Las <i>instituciones</i> y las «autoridades» (sin ánimo de lucro).
PROXIMIDADES CIENTÍFICAS	<i>Sociología y psicología social</i> .	<i>Historia y antropología</i> .
DIMENSIÓN SIMBÓLICA	<i>No es necesario</i> (vínculos pragmáticos entre individuos). Cuadro de las «necesidades».	<i>Indispensable</i> (vínculos que trascienden las generaciones). Cuadro de las «obligaciones».
LUGARES FAMOSOS	<i>Televisión, periódico, radio, Internet, self-medias, etc.</i> Las redes.	<i>Museo, biblioteca, escuela, iglesia, academia, etc.</i> Las señales.
TÉRMINOS ASOCIADOS	Opinión, consenso, audiencia, persuasión, impacto, publicidad, periodismo, interactividad, etc.	Monumento, herencia, archivos, religión, ideología, enseñanza, patrimonio, afiliación, etc.
PERÍODO DE PERTINENCIA	<i>La época contemporánea</i> (la variable <i>industrial</i>).	<i>Todas las épocas</i> (la invariable de lo acumulativo).
DESCRIPCIÓN	«Eso es arqueología, está archisabido.»	«Es lo último, pero no cuajará.»
ELOGIO TIPO	«¡Buenas cifras de au-	«Pues sí que aguanta.»

Lo propio del hombre

El estudio de los hechos de la transmisión — que se presentará como aval de estudios de casos de interés inmediato — es inseparable de una visión del devenir humano en la larga serie animal. La mediología postula, más allá de su discurso, una antropología.

Ampliando los cuadros de evolución temporales y espaciales de la evolución de los homínidos, los paleontólogos multiplicaron las pasarelas que trazan vínculos entre el animal y el hombre. Rupturas y fracturas que se auguran porosas. Se conserva, sin embargo, un rasgo que podemos considerar con justicia que discrimina entre los *sapiens sapiens* y el resto de los primates. Somos la única especie animal susceptible de transmitir, de una generación a otra, además de las conductas, nuevas creaciones. Las leyes de la generación pueden explicar esta acumulación de lo adquirido, ya que la biología molecular nos dice que «la estructura nucleica no es accesible a la experiencia adquirida y permanece invariable a través de las generaciones» (François Jacob). Por lo tanto, es una trivialidad que el hombre del siglo XXI tenga mayor capacidad para actuar sobre su entorno, para modificar su propia evolución, de la que tenía su predecesor del siglo XX, y de la que tenía el hombre del siglo XVI, y así sucesivamente hasta el Neolítico. Sin olvidar que los chimpancés se transmiten determinados comportamientos relacionados con la alimentación, y si bien esta discontinuidad se inscribe en el *continuum* de lo vivo, podemos, sin embargo, hallar la «diferencia antropológica» en la *sucesión acumulativa*. Existen *sociedades* animales de una gran complejidad; aunque, en contrapartida, no conocemos *cultura* animal que haga que, por ejemplo, la actual generación de leones, o de hormigas, sea más competente que las de hace uno o dos siglos. Sus medios de vida han podido variar, el entorno decide por ellas y su programación genética determina su vida individual. Por

más que puedan constituir progresivamente un hábitat ecológico, esas especies que carecen de genealogía no tienen historia. Ausentes de su pasado tanto como de su futuro, bloqueados en un presente sin principio ni fin, no dejan *huella*. No existe *tradición* animal que se sume al cabo del tiempo a la perennidad de los estereotipos vitales. La experiencia de un animal se pierde para los de su especie y cada vez que nace tiene que volver a empezar de nuevo. Además, dejando aparte las mutaciones genéticas que son de escala geológica, las sociedades animales más complejas son, en sí mismas, invariables. La colonia de abejas políandras cuya danza frenética alrededor de un panal contemplo yo hoy es la misma que la que observaba Virgilio en la campiña romana, pero el grupo de romanos que veo evolucionar sobre el Pincio tiene costumbres y pensamientos distintos que los que tenían los habitantes de las siete colinas en tiempos de Augusto. Ésa es la diferencia que existe entre la historia natural y la nuestra, en la que la duración se puede convertir en creación gracias a que cada uno dispone de sus reservas de años cumplidos. *Homo innova* porque almacena. Pese a que está sometido a las mismas leyes físicoquímicas y a la misma dependencia cosmológica que el resto de los primates, el humano se distingue por su capacidad de interiorizar comportamientos que no ha vivido y normas que no ha producido. Cada individuo se inserta, así, a su vez en un mundo transpersonal por artificial, que empezó y continuará sin él.

Precisamente porque posee esta facultad extrabiológica de sumar elementos inorgánicos aunque organizados (piedras talladas, instrumentos, etc.) a su programa orgánico (el ADN), el humano de paso ha podido edificar una cultura; por la que se entiende la suma de adquisiciones acumuladas y transmitidas por la especie desde su emergencia prehistórica («cultura» en el sentido descriptivo y no normativo, lo opuesto a «salvaje» y no a «inculto»). Un estudio de la transmisión nos coloca pues en pleno centro de la antropo-

logía cultural, lo que no cabría decir de la comunicación, noción menos discriminante y bastante más vaga. No es impropio decir que mi entorno natural me *comunica* informaciones —visuales, táctiles, olfativas, etc.— o que los animales emiten y reciben *mensajes* los unos a los otros (de lo que se ocupa la zoosemiótica). Pero nadie dirá de los animales, al igual que de mi medio natural, que aseguran la transmisión. Todo es mensaje, si se quiere —desde los estímulos naturales a los estímulos sociales, de las señales a los signos— pero no todo constituye una herencia. El sistema nervioso del individuo se altera y sus cualidades disminuyen al envejecer —dado que la neurona que se destruye no se reemplaza—, sin embargo, el sistema nervioso de la humanidad no deja de multiplicar sus conexiones y de hacer más complejas sus operaciones. Afortunadamente, lo que somos, no lo somos de una vez por todas porque cada día sumamos o le restamos algo al inventario hereditario capaz de retroactuar sobre sí mismo (ingeniería de lo vivo y «manipulaciones genéticas»). La vida propone una mnemoquimia, cultura, mnemotécnica, prolongación de la primera por otros medios. De entre esos suplementos de memoria, sin duda la escritura, que exterioriza y materializa el pensamiento, es la que ha tenido consecuencias más notables. No es que ello comporte que haya que considerar que las culturas sin escritura deban pasar por «incultas». Basándose en formas de transmisión oral, son altamente tradicionalistas pero no se les puede aplicar con propiedad el apelativo de «históricas».

Por poner una imagen: si los *Homo erectus* del Paleolítico inferior se hubieran contentado con comunicarse entre ellos charlando afablemente por las noches en torno al fuego, en una cálida comunión de corazones, no hubiera habido jamás humanidad. También ellos, para mayor gloria nuestra, fabricaron esquilas, cuchillas, puntas, azagayas, de una longevidad superior a la de sí mismos. Esta «memoria muerta», acumulable y móvil, ha sustituido y am-

pliado su memoria viva, necesariamente mortal y fugaz. La sabiduría consiste en buscar el objeto. Confiar una cualidad a un material estable es el modo menos incierto de hacerla perenne. Esta superación del tiempo biológico ha hecho de nuestra familia de primates un *work in progress*, en el que la mortalidad del individuo se ve compensada (si no consolada) por la inmortalidad colectiva de la especie.

No es que los materiales constitutivos de la tradición espiritual escapen a la acción del tiempo, es decir, al vandalismo de los congéneres. Los archivos también están sometidos a la corrosión general (la humedad acaba con el papiro, el fuego con el pergamino, el ácido con el papel, el calor con los discos de vinilo, la desimantación con las bandas magnéticas, etc.). Las grutas ornamentadas se alteran, los hierros forjados se oxidan, los mármoles se desmenuzan, las tapicerías se descoloran, el acetato de celulosa se autodestruye. Bacterias, champiñones, insectos y algas no respetan lo sólido (por lo que existe una dirección del patrimonio, laboratorios de investigación, conservadores de objetos artísticos, restauradores e inspectores de monumentos históricos). Y los terremotos destruyen los frescos de Cimabue en Asís. Aunque menos plásticas, dicho esto hay que afirmar que las materias sólidas siguen siendo más fiables que las orgánicas en cuanto a retrasar los efectos de la ley de la entropía. «La memoria más fuerte es más débil que la tinta más pálida» (proverbio chino). La paradoja la constituye, efectivamente, que es más lo que hay en lo que contribuye a la memoria que en la memoria en sí, más lo que hay en el recordatorio que en el pensador. El sílex pulimentado prolonga al hombre que lo pulimentó y hasta en el instrumento más rústico podemos ver al hombre cuya vida ha transcurrido en silencio, el más antiguo de nuestros antiguos testamentos, el único que estuvo al alcance de los intestados sin escritura. Se puede clasificar el utillaje prehistórico entre los patrimonios primordiales (igual que se habla de «artes primitivas»); un

banco de datos materializado, bloque de competencia técnica depositado al fondo de una gruta. La conservación generativa señala el punto de partida entre la instrumentalización ocasional (el hecho de que el chimpancé amontone las cajas para poder alcanzar el plátano) y la incesante superación de las «artes y oficios». El menor artefacto trasciende toda funcionalidad ocasional: incorpora una información informal, es decir, toda la serie de gestos que han conducido a su producción y de los que requiere cada nuevo uso («cadena operativa» que ya aporta lo intelectual a lo material y lo mental al gesto más ínfimo). A diferencia del *instrumento* que se puede agotar con su uso inmediato, el *utensilio* se ha confeccionado *antes* y se conserva *después* de su uso. Lo más rudimentario funciona como guardián de la memoria. Un bifaz tallado en forma almendrada es, en el sentido más estricto del término, un vector de cultura, portador de una competencia adquirida (la percusión) y mejorado de una generación de percusionistas a la siguiente.

Extraer un aprovisionamiento de un flujo constituye, puesto en paralelo con la colección, el procedimiento estándar de una buena aculturación, que remite al paso de lo insignificante por el dominio del sentido. Como se ve en la extensión contemporánea de los patrimonios de la memoria a los flujos audiovisuales (la institución del depósito legal de las imágenes y de los sonidos a la Inateca de Francia es lo que hace que la televisión se haya convertido en objeto de reflexión, sujeto a un estudio global y lo que ha posibilitado una pedagogía, una historia y saberes críticos especializados). La operación patrimonial, lejos de ser un suplemento del alma más o menos decorativo, marca la aparición de una nueva postura de la civilización (existe una cultura de la radiotelevisión desde que las emisiones se recopilan e indexan). Al aprovisionamiento, no le basta con representar el momento opaco, excesivamente negligente y aparentemente subalterno, de un proceso mnemo-

técnico, puesto que también, y tal vez en mayor medida, es el momento fundacional y decisivo, ya que garantiza el salto de lo inmemorial a lo memorable. La condición radica en el depósito. No transmitimos sino lo que hemos logrado conservar. No hay diferido sin lo que se ha retenido. No hay agricultura sin graneros. No hay civilización sin hangares, reservas, depósitos, almacenes, presas, reposiciones, etc. No hay circulación sin biblio-, pinaco-, glipto-, cinema-, vídeo-, *Ina-teca* (del griego *theké*, logia, receptáculo, armario). La forma *x-teca* es canónica, ortogonal a todo estado de sociedad.

El don de la prótesis que hace humano al hombre (Bernard Stiegler: «Desde el inicio, el hombre no es hombre sino porque acopla su memoria nerviosa y cerebral a sus soportes artificiales de memoria») da una base objetiva incontestable a las elaboraciones doctrinales de la perfectibilidad (XVIII) o del progreso (XIX). Evidentemente, es un rasgo específico: el *self-made man* no ha existido jamás, todos estamos hechos de los que nos han precedido. Al principio del *Discurso sobre los orígenes y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, con una intuición premonitoria, Jean-Jacques Rousseau consideró que bastaba con esta característica excepcional innata para zanjar las controversias acerca de las cualidades respectivas del hombre y del animal (fuerza, movilidad, sensibilidad, etc.). «Cuando las dificultades — escribe el primero de los antropólogos modernos — que rodean todas estas cuestiones dejan espacio para la disputa acerca de la diferencia entre el hombre y el animal, existe otra cualidad muy específica que les distingue y acerca de la cual no hay réplica posible: es la facultad de perfeccionarse, facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás, y reside entre nosotros tanto dentro de la especie como dentro del individuo, mientras que un animal, al cabo de unos meses es lo que será durante toda su vida, y su especie, al cabo de mil años, será la misma que

la del primero de esos mil años.» Esa «cualidad muy específica» ya le había inspirado su visión grandiosa de la criatura a Pascal: «Toda la serie de hombres que han vivido a lo largo de tantos siglos debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste aún y que aprende continuamente». El perspicaz Auguste Comte constatará a su vez que «la humanidad está hecha más de muertos que de vivos» y definirá la cultura como «el culto a los grandes muertos». Los himenópteros ignoran esa excentricidad y a nadie se le ocurre pensar en el orden de los carnívoros como en un mismo mamífero que no deja de crecer y que aprende sin discontinuidad. No nos preguntemos, a la manera de los grandes moralistas, si a esta singular capacidad de testar, archivar y de acumular cosas que no existían en el inicio de la aventura filogenética le corresponde una mejora o una degradación del *filum*; si conviene, como los espiritualistas, ver en ello una prueba de un principio divino de ascensión hacia un «punto omega» o, por el contrario, un alejamiento fatal respecto de nuestros orígenes santos; si es mejor ensalzar la cultura con Malraux como «la herencia de la nobleza del mundo» o si es mejor estigmatizarla con el resabio nietzscheano como la marca en nosotros del hombre enfermo («la decadencia del analfabetismo»). El propósito descriptivo del mediólogo se sitúa más allá de estas teologías especulativas. Tampoco tiene sentido meterse en honduras materializantes acerca de la tradición como responsabilidad personal, preguntarse, por ejemplo, si el sentimiento de deuda debe prevalecer por encima de la negativa refutación del vínculo de fidelidad, si la memoria es un recurso o un lastre. Sin duda es ambas cosas, pero eso no tiene, aquí, ninguna relevancia. Su única ambición consiste en hacer de la transmisión el objeto de un discurso positivo, no profético o polémico. Se limita a preguntarse de una forma «crítica»: ¿en qué condiciones sociales y materiales es posible una herencia? Curiosidad igual de trivial que de insólita, como lo son los

interrogantes fecundos que, a cada uno de los estadios del pensamiento, comenzaron por transformar una trivialidad en enigma.

El escenario llamado «humanista»

El humanismo designado, en el sentido *teórico* de la palabra, es diverso en sus peripecias pero constante en sus reglas. La intriga enfrenta dos polos antagonistas: el objeto y el sujeto. El primero es el negativo del segundo, su inverso maléfico y su enemigo eternamente emboscado. La antinomia es radical. El mundo de las cosas obedece al reino de la *necesidad*, el del espíritu es la sede de la *libertad*. El *afuera* es siervo, el ámbito de todos los determinismos (contrariedades técnicas, estructuras sociales, fuerzas naturales). El *adentro* es autónomo, es la sede de la emancipación (juicio intelectual y decisión moral). Cada vez que el afuera prevalece sobre el adentro, el hombre se «reifica» (= se convierte en cosa), más aún, se «aliena» (= se hace extraño de sí mismo). Pierde entonces su independencia espiritual y su maestría. Para recuperar su soberanía incondicionada, tiene que separarse de la fascinación, del atractivo de los pedazos de cera (Descartes) y volver a convertirse en *bei sich*, cerca de sí, en sí mismo («Vuelve a ti mismo, Octavio, y deja ya de lamentarte...»). Sobre la base de esta dramaturgia inmemorial, podemos declinar una amplia gama de antítesis: el hombre contra la máquina (o «Francia contra los robots»). La exterioridad contra la interioridad. El artefacto contra la naturaleza. Lo superfluo redundante contra lo necesario primordial. Lo facticio contra lo auténtico. El en sí contra el por sí. El tener contra el ser. Lo pasivo contra lo activo. Lo bruto muerto contra lo vivo móvil, etc. Dichas innumerables variantes, más o menos patéticas, dan por sentado que el sujeto se construye a pesar y en contra del objeto (como la cultura, como la industria).

En la infinitud de los descubrimientos y los logros de la paleontología humana (Leroi-Gourhan), nos inscribimos aquí deliberadamente en falso contra este escenario filosófico heredado del idealismo originario. Para nosotros, el sujeto humano se construye con y para el objeto, en una ida y vuelta incesante. Puesto que, afortunadamente, su objetivación le supera. Sólo convirtiéndose en materia sensible, en la inscripción, por ejemplo, podrá nuestro pensamiento ponerse en conocimiento de todos, y hacerse oponible a sí mismo y a todos los demás. El espíritu sólo se marchita y muere; se vivifica con la letra que, a su vez, sembrará otros espíritus, distantes o venideros. el objeto es la condición de emergencia del sujeto, el «trascendental objetivo» de la hominidad (Michel Serres). El drama del animal, o mejor dicho su ausencia de historia y de drama, radica en el hecho de que no puede salir de sí mismo. Sus «artefactos» —el nido, la termiteira, la pocilga— siguen siendo parte integrante, inseparable, de su nicho ecológico. Sólo el hombre puede poner un objeto fabricado fuera de sí, sustrayéndole a su esfera inmediata de existencia: objeto independiente, mueble e intercambiable con otros (François Dagognet).

El *objeto* se distingue de la *cosa*, que es lo que el hombre no ha concebido ni producido. Para no ceder al rechazo racista de los tratos («todos los amarillos se parecen»), intentaremos distinguir, en la vasta y familiar población que nos rodea, entre las *sustancias* naturales (la madera, el barro, el cuero), los *materiales* elaborados (vidrio, acero, cemento), el *producto* hecho a mano (la piedra esculpida, el plato o la silla del caballo), el *producto manufacturado* (de serie) y la *mercancía* (el objeto producido en serie para su venta).

A continuación, nos esmeraremos en prestar atención a las cosas consideradas ordinarias o triviales (a los objetos artísticos o de culto les hablamos de usted, a los utilitarios de tú) que solemos relegar al inframundo de la banalidad bajo el nombre de trasto, cachivache, enredo, chuchería, chisme. Sin contar, hoy en día, con los objetos inteligentes (la etiqueta electrónica, el captador de presión, etc.).

En este sentido, la observación mediológica exige no sólo una inversión óptica de las relaciones fondo-forma de la aprehensión del medio entorno sino también una especie de conversión moral en el caso del observador. Tendrá que abandonar las zonas nobles y ennoblecedoras, las lisas y las mayores, del «Ser», para abordar (con minuciosidad analítica, si es posible) las zonas menores y rugosas, es decir turbias y francamente desagradables, del «siendo» en todos sus estados.

Una lectura recomendada, para ir ejercitándose: *Le Parti pris des choses*, del poeta Francis Ponge. «Lo que pretendo, escribe este último, es salir de este insípido teiovivo en el que gira el hombre bajo pretexto de seguir siendo fiel al hombre, al humano y en el que el espíritu (al menos mi espíritu) se aburre mortalmente. Y no importa cuál sea el objeto que me lo procure».

Acumulativo no significa continuo. La herencia no se identifica con un mecanismo de hacinamiento patrimonial. Naturalmente, la constituyen rupturas y rechazos explícitos (de la Antigüedad pagana al cristianismo, de la Edad Media al Renacimiento, del antiguo régimen a la revolución, etc.). Asimismo, la andadura la constituyen un encadenamiento de caídas a las que nos resistimos *in extremis* y los logros una suma de contrasentidos —toda línea colectiva es una espiral de invenciones, desvíos, reinterpretaciones, reafectaciones, en ocasiones de destrucciones violentas—, lo contrario de un río tranquilo. Sin embargo, si la herencia es una construcción de cada día, el de hoy presupone al menos que el anterior no sea abolido, que «un ha sido» pueda persistir como «un todavía es». *Ante todo*, la persistencia de las huellas, vestigios o antigüedades, reactivables muy de vez en cuando, es lo que posibilita la evolución. «Meditar sin dejar huella acaba siendo evanescente», decía Mallarmé. ¿Geometría? Inscripción de las figuras de Euclides. ¿Cristianismo? Inscripción de las palabras del evangelio. ¿Pintura? Subsistencia de los

rasgos y pigmentos. Por su insistencia, la huella socializa, transindividualiza el recuerdo individual, al objetivarlo. La memoria estable de las tramas y los rasgos permite reconstruir, a distancia o en retrospectiva, el conjunto evasivo de las experiencias de los individuos. Lo que es válido para la memoria lo es también para todas las funciones humanas: desbaratando la simple repetición biológica, el hombre ha exteriorizado sucesivamente la fuerza de percusión de su brazo con el bifaz, el movimiento de sus piernas en la rueda, sus músculos motores en el molino de agua y de viento, sus sueños en las pantallas, su córtex en los chips. Y el canalizador de esta fuerza el objeto técnico, ha superado las capacidades originarias del órgano natural. Hay más información almacenada en una biblioteca que en el cráneo más crudito, más capacidad de cálculo en un chip de silicio que en el cerebro de Einstein, y más velocidad en un carburador que en un corredor olímpico. El cuerpo se prolonga al principio en las herramientas, que se convierten en máquinas (con una fuente motriz incorporada), las que, a su vez, componen sistemas técnicos, que se entrecruzan en «macrosistemas técnicos» como la red de navegación aérea, la red electronuclear, etc.³ Asistimos pues a una separación de las funciones respecto a los órganos humanos correspondientes. El estancamiento de nuestro equipamiento orgánico desde los primeros *sapiens* —de quienes conservamos la bóveda craneal y el armazón osteomuscular— tiene como contrapartida una extensión explosiva de los artefactos de refuerzo en el exterior; y si nuestra facultad de memoria individual ha descendido debido a la aparición de memorandos gráficos (como ya había pronosticado Platón detallando en su *Fedro* los efectos y los perjuicios de la invención del dios Thot), dicha pérdida localizada queda más que compensada por la formi-

3. Alain Gras, *Les macro-systèmes techniques*, París, PUF, «Que sais-je?», 1997.

dable acumulación de «memoria extracerebral» que constituye el utillaje colectivo de la humanidad. La evolución técnica prosigue así a la de lo vivo, una vez que éste se ha detenido (para nosotros, hace unos cien mil años). Este desbloqueo abre un futuro sin fin a las sociedades (el «fin de la historia» suponiendo, como condición de posibilidad, el imposible freno del desarrollo científico y técnico).

Prioridad al monumento

Al principio fue el hueso, no el *logos*.

¿Verdad evangélica? No. Dato histórico. Anterioridad cronológica, primacía teórica.

El hueso, el archivo primordial. Se sitúan los primeros ritos funerarios alrededor de unos cien mil años a.C. El estado actual de nuestros descubrimientos data los restos óseos más antiguos, ordenados y yuxtapuestos en una fosa protegida (que no esparcidos y abandonados en superficies, entre otros desechos) en el Paleolítico medio. Las sepulturas, nuestra primera memoria mnemotécnica, son las que conectan el presente con el pasado, y con el futuro (los cuerpos inhumados parten con su viático). Signo de que el hombre ya no se reduce a su duración física, que se intercala entre un tiempo acontecido (el de los antepasados y los mitos) y un tiempo venidero («Hermanos humanos, que viviréis después de nosotros...»). Remitir una presencia sensible a una ausencia inteligible: definición minimal de la operación simbólica. ¿Nuestros símbolos inaugurales? Cráneos de bordes pulidos, trabajados por la cal viva, salpimentados de oro, con las órbitas cernidas de ocre. El bípedo que entierra a sus muertos, señalando con una piedra el lugar de la inhumación, testimonio de que la vida animal ya no es su ley última. Esos aquí-yace permanecen, yacentes que se yerguen, visibles o no: fosas-casernas chinas, pirámides egipcias, teatro ja-

ponés, mastabas mesopotámicas, necrópolis de ladrillo del alto Perú.

La operación simbólica se ejerció al inicio directamente sobre el cadáver del antepasado, técnicamente transformado en momia o esqueleto ornamentado e inhumado (al que posteriormente acallaron del todo cubriéndolo con una lápida de mármol). La momificación o cómo extraer un aprovisionamiento de un flujo, un cuerpo duro de un cuerpo blando, una forma sólida y estable a partir de un saco de vísceras en proceso de licuefacción. El cuerpo recuperado, purificado, empapado, ascado con natrón, envuelto, uncido, ya no despojado sino convertido en obra de arte. En su defecto, la separación osamenta/entrañas, sólido/corruptible puede confiarse, por reducción natural, a las intemperies o a las aves carroñeras. En el caso de los fieles de Zoroastro, la tarea de separar lo perenne de lo efímero, el esqueleto de la carne, recae en los cuervos que habitan las cimas de las torres del silencio. Sólo se conservan y se veneran los huesos que han sido purificados de este modo. Estas diversas prácticas son testimonio, en el caso del bipedo carnívoro —mucho antes de las máscaras de pan de oro de Tutankamon o de Agamenón— de un específico y «tenaz deseo de durar».

Los huesos, nuestro punto fijo. Toda civilización debutta por sus restos. «Tú eres Pedro y sobre esta piedra...» Mártir, quedarás reducido a tus huesos; otros irán a la zaga de esos huesos; el relicario atraerá a los peregrinos, que pronto edificarán una iglesia sobre ellos; y toda una ciudad que crecerá alrededor de ésta. Ya sea la ciudad del Vaticano, Tours o Bonn, las primeras aglomeraciones de la cristiandad se edificaron en torno a un esqueleto. Del cuerpo a la ornamentación, del cráneo a la tumba y de las tumbas a las metrópolis, la consecuencia será buena.

El hueso, que se prolonga en la piedra y se erige ante nuestra vista: estela, cipo u obelisco. El megalito, el túmulo céltico, los *moai* de la isla de Pascua, antepasados hin-

cados de pie en la tierra, huesos edificados. La búsqueda de la garantía de perennidad pasará a continuación al granito, a la piedra dura o seca: bloque, losa, dolmen, menhir. Para las sepulturas individuales o colectivas se descarta la madera, corruptible, o el adobe, friable. Del mismo modo, se deseca el cuerpo del faraón para endurecerlo, con el fin de que pueda renacer, bajo la protección y el empotramiento, victorioso del tiempo, en Horus o el sol, para la eternidad cósmica. Y la roca calcárea de la Esfinge se alza todavía ante Gizé. La primera memoria fue arquitectónica, y la primera arquitectura memorial.

*En los inicios de la aventura simbólica, pues, estaba el megalito, no el símbolo de la escritura. La arquitectura precede a la literatura; como las piedras, las palabras. Y la huella, y el signo. Para los fines de la transmisión, el más seguro no es el acto de la palabra, por más que las primeras formas plásticas y gráficas dejen suponer un acompañamiento del lenguaje. No hay que oponerlos pero, en «la escritura del pensamiento», que sería la pictografía más arcaica, el grabado como tal, en mayor medida que el código utilizado, dará el sentido al mediólogo (dado que, sin materialización no hay perpetuación posible). El semiólogo se circunscribe prioritariamente al significado gráfico, o al juego de los significantes; un mediólogo, al procedimiento de inscripción, así como al utensilio o al material utilizados. *Churingas* australianos (o madera grabada con motivos abstractos), rollos de corteza de abedul en el caso de los *ojibways*, *queipus* textiles de los incas, arcilla mojada de los mesopotámicos: el soporte físico y el tipo de inscripción que éste permite, al autorizar el paso de lo audiotemporal a lo visioespacial, transmutan el mensaje en archivo. Un garabato, un simple grafito serían entonces más cruciales para la hominización que el culto solar o una danza ritual.*

La lingüística (Saussure), privilegió la lengua hablada (en su opinión, lo escrito no era sino un derivado de ésta).

Quien se centre en la huella, procederá a contrapelo. Por fidelidad al *Homo no cogitans, ludens o loquens* sino *monens* (del verbo latín *monere*). El hombre del *cogito* se sabe *cogitans*. El *Homo monens* lo hace aún mejor: da que pensar por el simple hecho de que exterioriza su interioridad. Monumentaliza. *Monere* se remonta a la raíz indoeuropea *men* (presente también en *mental*, *mención*, y *comentario*). El término tiene más de un sentido, que se encadenan: 1) hacer que uno evoque lo que fue, estimularlo al recuerdo; 2) advertir o comprometer a alguien a hacer algo, en el presente; y 3) predecir o anunciar una eventualidad, en el futuro. El monumento sería entonces al pensamiento de un colectivo lo que la palabra, enunciación físicamente sensible, es a la lengua, totalidad inteligible aunque abstracta.

La arquitectura ha sido el principal registro de la humanidad y no ha aparecido en el mundo un pensamiento un tanto complicado que no se haya convertido en edificio, toda idea popular, igual que toda ley religiosa, ha tenido sus monumentos; en definitiva, el género humano no ha pensado nada de importancia que no haya escrito en piedra. ¿Y por qué? Pues porque todo pensamiento tiene interés en perpetuarse, porque la idea que ha conmovido a una generación quiere conmovir a otras y dejar huella.

(VICTOR HUGO, *Notre-Dame de Paris*)

Discernir lo simbólico del «símbolo» (literal, numérico, representativo, etc.), desglosar el sentido de la órbita semiótica, sistema que tiene el lenguaje por sol, equivale a recuperar los sustratos más sólidos de nuestra humanidad. La simplicidad desborda y precede a los juegos de sombras del significante y el significado (se puede simbolizar la experiencia de otros modos que no pasan por la palabra, y el discurso no es más que un medio de expresión, entre otros, del

pensamiento). La palabra comunica, la piedra transmite. Por lo que la logística del sentido excede a la lógica del código. La historia sin palabras que nos cuentan osarios y menhires reconduce lo que podría parecer académico en nuestra propuesta de la génesis de las religiones, a la larga duración de las civilizaciones, a la fundación de las ciudades y los reinos, a los gestos legendarios del origen. Materializar lo simbólico, como solemos hacer, no es pues degradarlo a la trivialidad. Es lo contrario de recargar de sacralidad el universo lábil y familiar de los mensajes, nuestro pan de cada día, demasiado cotidiano, es ir al encuentro de las largas filas de hombres que nos han precedido. No consiste en emigrar a los extrarradios de la cultura, sino en desenterrar «las raíces del mundo» (Leroi-Gourhan) en todos los umbrales del gran polvorín (-100.000 años). El mediólogo tiene mucho que aprender del prehistoriador, especialmente del modo en que éste (haciendo de la necesidad virtud) reconstituye y clasifica según períodos a las culturas humanas sobre la base de los vestigios más humildes y al tipo de materiales utilizados (cuarzo, sílex, cobre, bronce, acero, etc.).

Si la simbolización, históricamente, empieza *con* el menhir tridimensional —la piedra apuntalada con rostro de hombre, hace siete mil años—, lo simbólico ya se puede leer en ella: a saber, la materialidad de la huella, la demarcación de un espacio, la petición de posterioridad y el adosamiento comunitario. El griego *sema*, del que procede nuestro «signo» (semáforo, semiología, polisemia, etc.) significaba originalmente «tumba», la columna que señala al muerto. A continuación, el signo figurativo (sobre un sello, un escudo, una proa). Por fin, tardíamente, el signo de la escritura. El arcaísmo funerario produce en nosotros un efecto de lupa. Materializar o monumentalizar es siempre, en mayor o menor medida, hacer grupo, hacer lugar, hacer durar.

Hacer lugar: signo de reconocimiento, cima de una perspectiva o centro giratorio, el monumento público (ya sea votivo, cívico o conmemorativo) cumple aún en nuestro espacio urbano su función centrípeta de orientación. Veamos en ello, más allá de las variables culturales (el cuaderno de notas japonés, por ejemplo, evita el fetichismo de lo material), una invariable probable de nuestra condición. La tumba-insignia fija el alma errante (y, como tal, peligrosa) de los muertos; tal era la utilidad de los cenotafios (tumbas vacías), detener la fuga inconmensurable y hostigadora de las sombras. Y, al hacerlo, demarcar el terreno (túmulo, fosa, o protuberancia) contribuyendo a territorializar a los individuos, que la tumba-insignia ayudaba así a que no se perdieran en lo infinito e ilimitado del vasto solar. El aquí-yace —piedra, mojón o estela— suscita el aquí, y esta manera de señalar sobre el suelo, de delimitar lo infinito (el mal infinito de los muertos que ya no emitirán signo alguno) fue nuestra primera insurrección contra la entropía; un grito de esperanza y de vitalidad. El lugar del muerto, sepultura o necrópolis, contribuye a reunir lo que estaba esparcido, que se cierra como un círculo en torno a él, en actitud de recogimiento. Paraje de por sí religioso, cuya función es neguentrópica.

Hacer durar: una piedra alzada, una estatua, un lugar visible, es tiempo fijado en el espacio, es decir, un punto dos veces cardinal. Es lo efímero cristalizado en algo fijo, lo fluido aprisionado en lo sólido. Estratagema de supervivencia. Y esta ostentación de autoctonía estrecha los vínculos entre generaciones, la localización propicia, la afiliación, la pertenencia (de los descendientes) y la domiciliación (de los ascendientes) se ayudan la una a la otra. Cuando ya no existe «mundo común» entre los muertos y los vivos, uno puede apostar a que tampoco hay gran cosa entre los mismos vivos. El monumento conmemorativo niega la muerte, la misma que, por lo demás, afirma (esta paradoja le es consustancial). Materializa la ausencia

para hacerla presente. La erección a lo que hay que conocer, a dar un paso más, a reconocerse a sí mismo en esta ausencia (del *monumentum* como instrucción cívica *avant la lettre*).

Hacer grupo: el surgimiento mineral —estela, busto, sarcófago— contra lo biodegradable también es, y es ante todo, un medio de reparto. Lo memorial teje de nuevo la trama de los lugares de pertenencia, por medio del «diálogo entre generaciones». Un monumento tiene un poder federador. Del mismo modo que no existe lengua privada (un idiolecto no es un dialecto), tampoco existe, salvo por la metáfora, monumento privativo. Una puesta en escena funeraria arcaica, e incluso prehistórica (ofrendas, ornatos, posturas, etc.) no es ni espontánea ni improvisada. Es un hecho de cultura, que parte del grupo, sujeto a un sistema reglado de inclusión y exclusión, inherente a todo establecimiento humano. La prueba *a contrario* de esta limitación es que una *materia organizada* (un edificio) no puede durar (y por lo tanto cumplir con su misión) si, a su vez, no está respaldada por una *organización materializada* (que puede delegar en otra, como vemos en el caso del Estado-nación que delega el mantenimiento de los lugares de culto en la Iglesia católica). Un símbolo se autodestruye si carece de un portador colectivo (las abadías cistercenses no sobrevivieron materialmente al declive de la orden del Císter).

Esas vueltas atrás nos recuerdan lo esencial: no hay trascendencia simbólica sin reparto, ni hay reparto entre humanos sin desplome simbólico (el pleonasma está en la etimología del griego *sumballein*, que significa: juntar lo disyunto). No existe objeto simbólico de por sí si no se pone en paralelo a otro, si no es por la relación con otro. Podría pues decirse que «simbólico» es todo objeto que sirve de nexo de unión entre: 1) un individuo y otro (o varios), y 2) una realidad visible y otra invisible (pasada o futura). Dicho objeto —como es el caso de la sepultura o del edifi-

cio funerario--- se convierte entonces en el mediador de sentido y de reunión, el uno por el otro, de un mismo movimiento.

Para pasar de la arqueología a la mediología, o del vestigio neolítico a los modernos medios de la memoria, diremos que lo que ha aglutinado o aglutina tal comunidad, queda como responsable de la misma. Remitámonos a nuestras presentes legislaciones. El archivo es de interés público, y el *patrimonio* de interés general. Si bien el término en francés es bastante reciente (data de la Revolución), igual que lo es *a fortiori* el organismo de tutelaje (la dirección del patrimonio y de la arquitectura del Ministerio de Cultura), la idea de que los soportes de lo perenne resaltan lo colectivo y no a los individuos que lo componen ya estaba presente en los *lares* familiares, el *palladium* de la ciudad o la *regalia* de una iglesia (los objetos de culto, propiedad colectiva), de los que nadie se puede apropiar personalmente. Siendo así, es más comprensible la obligación jurídica del «depósito legal» (en Francia, hasta las cadenas privadas de televisión tienen que depositar una copia de sus emisiones en la INA, entidad pública). Asegurando la perennidad de los fondos que están al servicio de la continuidad imaginaria de un pueblo, las misiones son inalienables y quedan circunscritas, en una sociedad liberal consagrada por lo demás a las «carpetas de clientes», al número de las últimas prerrogativas de regalía de los poderes públicos. Así, a las entidades públicas encargadas del depósito legal se las llama «nacionales» (BNF para los libros, CNC para las películas, MNA para lo audiovisual). El archivo —colecta, conservación, salvaguarda y comunicación— sigue siendo cuestión de Estado.

Un corte transversal a la actual «crisis de la transmisión» debería correlacionar el «desencanto del mundo», nuestra desinversión de la muerte, y nuestras desafiliaciones personales (familiares, partidistas, clericales, naciona-

les, etc.). De esos recortes surgirá una refundición sin precedentes de nuestros usos funerarios. Crisis del sentido, crisis del vínculo de filiación, crisis de la muerte (rebautizada como «fin de la vida»). En el Occidente post-industrial, cada vez hay menos tiempo y lugar para la muerte en nuestras vidas, para los muertos en nuestras ciudades, y para los monumentos a los muertos en nuestros túmulos. La evanescencia política de la guerra en la vida de las sociedades y la del arte funerario van a par. A la guerra de cero-muertos le corresponde la aglomeración de cero-estatuas. Si «todos son víctimas», ya no quedan héroes. La cremación democratiza a los muertos. Simples residuos que hay que tratar. Nuestra tecnocultura del traspaso, en nombre de las consideraciones higienistas de salubridad (evitar la contaminación) y demográficas de acumulación (falta de espacio) promueve la *incineración*, que le está ganando la partida a la inhumación, incluso en el mundo cristiano en el que se cree en el principio de la resurrección de los muertos. Asistimos, pues, de un modo coherente, a la *desmaterialización* del cadáver (retirada inmediata de lo biodegradable, sin exposición), a la *desritualización* del evento (borrado de las marcas del luto, de los preparativos, velatorios y liturgias de acompañamiento) y a la *privatización* de las obsequias (escamoteo de lo funerario). Nuestros cementerios son menos visitados, las concesiones están abandonadas, los epitafios merman, el ornato funerario se trivializa: todo indica una *disminutio capitis* de los difuntos, disminución lógica en una época en que «se derriban más estatuas de las que se levantan» (Michel Vovelle). Una mediología de la muerte contemporánea podría describir la pérdida del más allá (la muerte ya no es un traspaso sino un instante), la del «aquí descansa» (el columbario volatiliza lo que la tumba materializaba), y la desvalorización del morir (del que ahora se ocupa el Ministerio de Sanidad, y que transforma el «respeto debido a los muertos» en una simple cuestión jurídi-

ca). La desaparición de la señal de localización de la tumba en el espacio, desorienta a los vivos, en su historia. A lo que vienen a sumarse otros factores de desafiliación como son nuestros medios de locomoción, que desritualizan el espacio; y nuestros instrumentos audiovisuales, que invierten la antigua autoridad de los *nosotros* de la escritura (dichas entidades inmateriales e invisibles que eran la Humanidad, la Patria, la Iglesia, el Partido, etc.) con relación a los *mís* visibles y tangibles, y el ascenso de los egos le saca partido al declive de los linajes. Cuantos menos «aquí yace», más jactancia.

Este cuadro esbozado a toda prisa, en el que las modestas modificaciones técnicas se trascienden en *ismos* más o menos valorizados o desvalorizantes (individualismo, juventudismo, nomadismo, vitalismo, hedonismo, etc.), cobra lugar y sentido en una *mediaesfera* determinada, término genérico que designa un medio tecnosocial de transmisión y de transporte dotado de un espacio-tiempo propio. La *videoesfera*, que sucedió a la *grafoesfera*, es, desde este punto de vista, friable, tanatófoba y precarizante: tiende a reemplazar, como sugirió por otra parte Roland Barthes, el *souvenir* de piedra por la foto de papel, lo pesado, que ancla y sacraliza, por lo ligero, que desterritorializa y desmitifica. La semiología veía en el triunfo de lo fotográfico, no sin pesimismo, una «renuncia» de nuestra cultura al monumento. Por lo imposible, sería algo así como la muerte de la muerte, de lo que en realidad se nutre toda cultura viva, por metabolismo, así como el humus se nutre de los cadáveres en descomposición. Si renaciera mañana, en una nueva gloria, la muerte significativa se acompañaría sin duda de un regreso deliberado a lo mineral, con un regreso de la ceniza a la piedra, de la urna a la estela, o del nicho a la losa, hasta tal punto comparten e intercambian soportes y valores. Existe una moral de los materiales, y en nuestras prácticas de memoria más que en ninguna otra parte.

Los falsos amigos de los mediólogos

Son las lamentablemente famosas «palabras clave», que cierran las puertas de la comprensión. Apelan al reflejo condicionado que se hace pasar por la reflexión (y la bloquea). «¿Quién ignora, decía Erasmo, que hay que desaprender antes de aprender y que la primera tarea es la más difícil de las dos?»

Desaprender es una labor larga y costosa. La nuestra comienza con el vocabulario. A partir de ahora, nos guardaremos bien de confundir:

El *médium* (la noción construida, y por lo tanto no evidente, del *dispositivo vehicular*) de los *medias* (contracción del anglolatín *mass media* que significa «los grandes medios de comunicación»). Véase cuadro pág. 25.

El *médium* del *medio* (en sentido siguiente: «medio de expresión» o «el fin de los medios»). Un médium es más que un *vector* o *canal*. Una lengua, por ejemplo, es una matriz de sentido (cuando el griego tradujo el mensaje hebraico a su lengua, transformó también su contenido). Es más, la imprenta como médium no difundió una idea nacional preexistente, configuró su advenimiento.

La *comunicación* (quién dice qué, a quién, por qué medios y con qué efectos) de la *transmisión* (qué es lo que va a surgir de lo que se pone en circulación, cómo, por dónde, y con qué cambios). Véase cuadro pág. 25.

La *cultura* (en el sentido etnológico) de la *cultura* (en el sentido del Ministerio de Cultura). Nuestros usos y costumbres no excluyen las bellas letras ni las bellas artes, pero no se reducen a ellas.

La *técnica* (el conjunto de lo adquirido por oposición a lo innato) de lo *mecánico* (el objeto fabricado complejo). No todo dispositivo técnico es un sistema de cuerpos o un mecanismo. La escritura no es un objeto material sino, en tanto que máquina formal, es ni más ni menos que una técnica.

2. «El medio es el mensaje». **El estárter del método**

Radioscopia de un cliché

Un individuo normalmente constituido y medianamente educado verá en esta fórmula célebre una inepticia a medio camino entre la aproximación y la obviedad. Máxime cuando su autor olvidó definir qué es un medio, un mensaje, y este «es» que les confunde.

¿Cómo negarle la razón? El título de McLuhan no sólo se presta a confusión (¿acaso no confunde, bajo el emblema de medio, al canal, al código y al soporte?) sino que está en los límites de lo irracional. Ya sea sobre una hoja de palmera o en papel biblia, en inglés o en turco, oralmente o por escrito, « $2 + 3 = 5$ » sigue siendo verdad. Medio indiferente. El medio y el mensaje sólo guardan una relación de simbiosis en el universo mágico-religioso. Una tablilla

coránica, un evangeliario, un talismán representan ese objeto sacramental total en el que el soporte material está contaminado por las virulencias del escrito que alberga hasta el punto de convertirse en sí mismo en algo nocivo o salvador (un talismán no puede ser destruido, y una hoja de papel que ha «recibido» el nombre de Dios no se puede tirar ni reutilizarse, pues ha cambiado de naturaleza). Un judío piadoso no toca la *Torah* con las manos sino con el *Yad*, el indicador de lectura, una varilla terminada en una mano de metal. En el África Occidental islamizada, los marabús soniké recomiendan incluso a los enfermos que beban, diluida en agua, la tinta con la que les han escrito el mensaje de Alá sobre una lámina de madera. Al absorber el líquido, se incorpora la palabra divina. La secularización del Logos se efectuó a contrapelo de las supersticiones cuando el conocimiento se había independizado de sus receptáculos de origen, y el saber se había transferido de una lengua a otra, del original latino al francés, por ejemplo. La palabra *comunicación* nació el siglo XIV, en Francia, de la pluma de un traductor de Aristóteles, físico y filósofo, Nicolás Oresme (consejero del rey Carlos V) para celebrar la independencia por fin conquistada del mensaje respecto al medio, que permitía que la información circulara a distancia y libremente (la *translatio studii*). Si McLuhan tuviese razón, los doctos de la Sorbona todavía redactarían sus tesis en latín, y el afrancesamiento del saber hubiera sido vergonzoso, es decir imposible. Una cosa, trivial, es tener presente que no existe mensaje sin medio (sin ondas sonoras, su palabra sería inaudible), otra cosa, sofisma, concluir que no son sino la misma.

Siempre es importante asegurar el punto de partida de uno. ¿Vamos a construir sobre la arena una gran patraña?

Volvamos a los inicios. Primera observación: el simplismo resulta productivo. Si hubo metedura de pata, dio en pleno blanco. Todo el mundo lo recuerda. Diez autores antes que el poeta-profeta canadiense avanzaron (que no ases-

taron) ideas de la misma índole, más matizadas y sutiles, mejor explicitadas, sin necesidad de ir tan lejos como él. Sus enunciados no se convirtieron en mensajes. En este caso, la forma abreviada de *jingle*, con sus aliteraciones y su escansión —según el viejo procedimiento mnemónico del verso bien machacado—, se abrió paso a través del bullicio. Reposición fácil. En todas las lenguas, está claro que la acuñación vehicular le dio fuerza al refrán planetario, la divisa o el proverbio, a lo que habría podido, o debido, perderse en la arena. Paradoja de lo paradójico autoconfirmativo. ¿Hay mejor prueba de que el medio importa?

Segunda observación: McLuhan habló de mensaje. Sin embargo, nuestro contrajemplo $2 + 3 = 5$ no es exactamente un mensaje. Hay que distinguir a éste último del enunciado científico. Éste es impersonal, el sobre no lleva escrita la dirección. Le basta con la adecuación de la inteligencia a la cosa (*intellectus et rei*). No pretende aferrarse a un destinatario. No es indexable en el emisor. Un mensaje, en contrapartida, es *vocativo*, implícitamente o no (vosotros, los paganos del Imperio, los proletarios del mundo, los neuróticos de Viena, los electores de Europa, etc.). Es más *prescriptivo* que descriptivo (tenéis que obedecer a Dios, someteros a las directrices del Partido, escuchar vuestro inconsciente, votar al candidato correcto, etc.); hay un valor esencialmente *pragmático* (lo importante es obrar, no saber, hay que saber esto o lo de más allá, con el fin de obrar bien, o mejor). La zona de los mensajes sería la del *certum* (el ámbito de las creencias y certidumbres subjetivas); la de los enunciados, del *verum* (las verdades demostrables o falsables). Así, lo que puede ser válido para el mensaje (ideológico, religioso o moral) —la coproducción por el medio— no lo será tanto, o no al mismo título, o de un modo mucho más complejo o tangencial, para el enunciado abstracto e intemporal.

Tercera observación: McLuhan, espíritu perspicaz, intuitivo, aunque muy poco riguroso, utiliza «medio» cuando

y como se le antoja, es cierto, aunque un pensamiento simplista no tiene por qué ser idiota, puede poner sobre la pista de una verdadera complejidad. ¿Acaso, igual que existen falsas ideas buenas (que incluso son mayoritarias), no pueden existir, en ocasiones, malas ideas justas? En ese caso, la cantilena *el medio es el mensaje* se contaría entre ellas.

Digámoslo de una vez: «The» *medio* no existe *por sí*, como único y visible *en sí*. Es una palabra emboscada. Designa, efectivamente, varias realidades de distinta naturaleza. No se contradicen, se superponen a menudo, pero no hay que confundirlas en ningún caso. Un medio puede designar: 1) un *procedimiento general de simbolización* (palabra articulada, signo gráfico, imagen analógica), 2) un *código social de comunicación* (la lengua utilizada por el locutor o el escritor); 3) un *soporte físico* de inscripción y almacenaje (piedra, papiro, soporte magnético, microfilmes, CD-ROM), y 4) un *dispositivo de difusión* con el modo de circulación correspondiente (manuscrito, impreso, numérico).

Veamos el ejemplo más cercano. Tienen ustedes ante sí esta *Introducción a la mediología*. Digamos, por convención, que éste es un mensaje. ¿O será el medio? Hay varios, y de distinta índole. Enumeremos los estratos de intermediarios superpuestos, gracias a los cuales un objeto inmaterial que un individuo que damos en llamar autor tiene en la cabeza puede convertirse en un objeto mueble, cesible y accesible que tienen ustedes entre las manos. Esas diversas clases de «medio», incorporadas a ese banal utensilio, y que le han permitido viajar entre mi cerebro y el suyo (y luego del suyo a tal o cual otro), no les son visibles (la fuerza de la costumbre) por la buena razón de que las tienen ante sus narices y «el lugar más oscuro es siempre debajo de la lámpara». Lo que me permite encaminar un contenido lógico a través del éter nos resulta (a ustedes y a mí), tan natural, tan familiar, tan anodino que

olvidamos que nuestros antepasados necesitaron milenios para forjar los instrumentos que han hecho posible ese milagro.

1. Adviértase, de entrada, que no están descifrando un mosaico de símbolos figurativos (esos motivos gráficos más o menos abstractos que son los pictogramas y los mitogramas), dispuestos en forma de estrella o yuxtapuestos sobre una superficie cualquiera, sino renglones seguidos de caracteres alfabéticos. Efectivamente, he preferido el «modo texto» al «modo imagen», el canal lingüístico al visual. Hace cinco mil años (es decir, ayer por la mañana en la escala del *sapiens sapiens*), no hubiera tenido elección, hace tres mil años, hubiera podido utilizar una escritura fonética (que anotara las sílabas como el sumerio o el cadio), consonántica (como el arameo, que fue la lengua de Cristo, de quien es cierto que no escribió jamás nada, salvo en una ocasión sobre la arena con la mano), pero sin anotar las vocales (lo que hace más difícil la lectura). El alfabeto vocálico siriofenicio, del que procede el nuestro (por medio del griego y posteriormente del latín), es un logro muy reciente, por más que nosotros, los alfabetizados, adquiramos un dominio inmediato del mismo. Primer medio entonces: *la escritura*. Y no por casualidad. Si hubiera utilizado la tira de cómic, o los jeroglíficos o los diagramas (modo imagen), sin duda no les habría comunicado las mismas «ideas», ni obtenido el mismo efecto de sentido: cuantas más emociones sugestivas, menos distingos y estructuras lógicas. Anteriormente, en tiempos de la oralidad primaria (la transmisión boca-oreja), ni siquiera hubiéramos hablado de «mediología», ni de introducción ni de «logía» alguna.

2. He escrito el texto en francés porque ustedes y yo somos francófonos. Nosotros no lo tenemos en cuenta, pero un brasileño o un japonés consideraran, de entrada, que ése es un medio singular para ellos. Nuestra lengua mater-

na nos es transparente y natural porque hemos nacido en ella, pero no existiría sin otra cosa que no tiene nada de natural (ni de transparente), y que es una nación (de la misma raíz *naciscor*, nacer). La naturalidad de una lengua es natural para nosotros, pero no lo es en sí: es el resultado de un proceso político e incluso militar (una lengua: un dialecto que otrora tuvo cañones). Ese código remite a un grupo social históricamente constituido. El francés, por ejemplo, es un bien colectivo «defendido» por la colectividad del mismo nombre, y nuestras autoridades deciden en particular acerca de la ortografía (cuyas reformas dan lugar a asuntos de Estado), los neologismos que hay que incorporar, el diccionario (por medio del instituto de Francia), la enseñanza o la proyección en el extranjero del «francés, lengua oficial de la República», art. 2 de la Constitución. Hace unos mil años, lo más probable es que yo hubiera utilizado el latín. Segundo medio pues, un *lenguaje natural*. Dado que no decimos exactamente las mismas cosas ni de la misma manera, cuando nos expresamos en francés, en inglés o en chino. Cada lengua tiene su idiosincrasia. Hace que veamos el mundo a través de un prisma. Las *categorías* a partir de las cuales fundamenta Aristóteles el pensamiento son un calco de las características de la gramática griega, hasta el punto de que podríamos decir que él no hizo más que «explicar una cierta metafísica de la lengua griega»,¹ y las disputas teológicas acerca de la doble naturaleza de Cristo, hombre o dios, parecido o consustancial al Verbo, que ensangrentaron la cristiandad oriental durante varios siglos, se basan en una diferencia de un diptongo (*omoios/omoiousios*) y son, para alguien que no sea griego, opacas. Cuando Descartes se desquita publicando el *Discurso del método* en francés (y no en latín como los *Principia* o las *Regulae*), la elección de ese

1. Émile Benveniste, «Catégories de pensée et catégories de langage», *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1996.

medio marca una distancia ostensible con relación a la tradición de obscuridad escolástica, y esa toma de partido a favor de la transparencia «popular» adquiere el valor de un manifiesto

3. Este texto en francés lo he garabateado, tachado, reescrito y ustedes lo leen, sobre el *papel*. Este frágil soporte esencial nos llegó de la China, por medio de los árabes, en el siglo XIII. Si la mediología hubiera sido concebida en 1348 (primera fábrica de papel francesa, en Troyes), tendrían entre las manos un pergamino (piel de cordero o de buey que se empapa en cal, se raspa, alisa, seca y pule con una piedra pómez). Más tarde, un rollo de papiro, antes, una tablilla de arcilla. Las hojas de papel que usted vuelve han sido dobladas tres veces (lo que ocasiona un *in-octavo*), reunidas en cuadernos y encuadernadas. Es la genial invención de *códice*, que se remonta al siglo II d.C., y se ha mantenido más o menos intacta hasta hoy. La victoria definitiva del *códice* sobre el *volumen* es concomitante a la del cristianismo sobre el paganismo. La Biblia y las Escrituras hallaron en este calepino de cera romano el vehículo idóneo: compacto (se pueden utilizar ambos lados), manejable (se presta al recitado público, se lo puede colocar uno delante y salmodiar manteniendo libres ambas manos), propicio a las anotaciones. La forma material de la página indujo una cierta organización del texto desconocida para los primeros «autores» (puntuación, paginación, división en capítulos, luego en párrafos, tablas de materias, índice). El único retorno a la línea —una línea por punto y aparte— es ya de por sí un motor intelectual. Ese paratexto organiza el sentido, ese «continente» reclama un contenido determinado.

4. Este libro, en definitiva, no habría existido si no me lo hubiera encargado un *editor*, quien escogió el título, la tipografía, la foto de la tapa, el lugar dentro de una colección. «Primer ciclo», destinada a los estudiantes. Pues bien, el libro debe buena parte de sentido a este modo de pre-

sentación. La PUF es una empresa comercial, que ha crecido dentro de la órbita de una institución nacional, la Universidad. Sin esa mediación a la vez económica y social, este texto no estaría hoy en los escaparates. El libro, un bien comercial y reproducible, pertenece al editor al que le he confiado la explotación por contrato, mediante una serie de cuotas. No soy propietario más que del texto (la lengua pertenece a todo el mundo, nadie es propietario del alfabeto). El valor de un texto, bien inmaterial, no depende del soporte, aunque ha habido que multiplicar los soportes materiales para producir la noción de ello, igual que hubo que llegar a la imprenta para engendrar la noción de autor (el derecho del autor nació del derecho a reproducir mecánicamente un texto original que, en la época del manuscrito, no existía más que bajo la forma de un ejemplar único, o raro, con lo que se fundó un solo todo, «la obra del espíritu» y el objeto material). Tenemos cosas escritas de hace unos tres mil años, pero sólo hay autores desde hace cuatrocientos años.

Lo que aquí nos parecía ultrasimple se revela como un asunto complicado: una coalición excepcional de «medios» se oculta bajo ese «objeto investido de espíritu» (Husserl). La memoria intelectual de la humanidad se anuncia como una inmensa acumulación de escritos. El libro, forma a nuestros ojos elemental de esta memoria, no es un punto de partida, ni un punto de llegada. Es una etapa ya que lo más probable es que mude, bajo la forma de libro electrónico. El objeto rectangular y voluminoso puede parecer a bote pronto algo trivial y que se comprende en sí mismo. En realidad es un objeto vertiginoso, emboscado, mágico, contradictorio, «lleno de sutilezas metafísicas» (como diría Marx de la mercancía). Algunas de sus propiedades se ordenan en un *polo material* (el papel, la imprenta, la forma) y otras en un *polo social* (lengua, nación, editor). Por una parte, la materia organizada; por la otra, organizaciones materializadas. Hallaremos este doble

carácter en todos los vehículos de transmisión (véase «El doble cuerpo del medio», pág. 141).

Cuando un habitante de la tierra mira el cielo, su primer movimiento es creer que el sol gira alrededor de la tierra; tiene todo el aspecto de que así es. Cuando un lector contempla el anaquel de una biblioteca, su primer movimiento es creer que los autores han engendrado esos libros, a los que a su vez han preexistido. Lo mismo piensa el autor, de natural preocupado por su «autoridad» (es la misma palabra). Le gusta pensar que su obra ha surgido directamente de su espíritu. ¿Acaso no es él quien ha transcrito esas ideas en palabras, alineado las palabras en páginas y esas páginas en cuadernos? Imagina encantado que su trabajo es una operación descendiente, de lo sublime a lo serial, de lo imperioso a lo accesorio, y poco importa cómo se ha pasado de la obra concebida por él solo al objeto fabricado. Procedemos todos del mismo modo, inconscientemente, de arriba abajo, el itinerario de plasmación de una idea va del espíritu en picado hacia la materia que hay debajo. Lejos de nosotros la sospecha de que el espíritu pueda *subir* (de más abajo); que el libro (el objeto) inventara al autor (el sujeto); lo que hacemos nos configura. Ni que la notación, a título retrospectivo, hubiera podido generar la mar de bien esta segunda naturaleza que es nuestra cultura.

La máquina lógica que es la escritura ha cambiado al ser humano; más que su deber y su obrar, sus competencias y sus sueños. Revolucionó su *espacio* con una primera forma de telepresencia que permite conocer o dar a conocer mensajes producidos por personas situadas a miles de kilómetros. Revolucionó su *tiempo*: que pasó del montaje en bucle propio de las civilizaciones orales a una progresión lineal. Y ello porque se contaba con la posibilidad de determinar un punto fijo de referencia en la duración, extraer un rasgo a partir del cual se pudieran numerar los

años, los soberanos, las cras; en definitiva, establecer una cronología. El paso de las culturas orales a las culturas escritas se examinó *in vivo* en la época contemporánea, principalmente en África, en los trabajos de campo de antropología (Jack Goody). E *in vitro*, retrospectivamente, lo analizaron los historiadores del mundo antiguo (Pierre Vidal-Naquet, Marcel D  tienne, Walter Ong). Estos estudios del impacto y de las implicaciones han establecido firmemente lo que le debemos a la inscripci3n lineal de la palabra: la *abstracci3n* (principalmente porque lo escrito separa el mensaje de las circunstancias de su emisi3n, de la situaci3n vivida por el emisor, «descontextualiza» el discurso); la idea de *universal* (ya sea en la religi3n o en la verdad científica, en el budismo o en la geometría), mientras que lo oral es, por fuerza, local, contextual y etnocéntrico; el *razonamiento* l3gico, clasificaci3n y deducci3n (el principio de no contradicci3n, por ejemplo, no se desprende hasta tal punto que no dispongamos de superficies de inscripci3n que permitan yuxtaponer u oponer términos u operaciones); la *historia* (que empieza por el establecimiento de las listas, dinastías y genealogías), la *geografía* (que supone un trazado de itinerarios, el esbozo de lo contornos y los mapas), el *espíritu crítico* (como capacidad de regresar a un saber anterior visualizable y objetivable). Sin olvidar, *last but not least*, la *democracia*: la igualdad ante la ley supone que todos puedan leerla, que est   expuesta a su vista en el   gora, y en Esparta, oligarquía militarizada, donde el voto se efectuaba por aclamaci3n, y no por votos, había cien veces menos de estelas grabadas (nueve inscripciones en seis siglos) que en Atenas (donde el número de inscripciones disminuye en periodos de restauraci3n oligárquica, 480-457, por ejemplo). Son ampliamente conocidos los efectos relacionados con la escritura, que esta nota en cursiva no hace sino evocar.

Más discreta es la *dependencia del símbolo al soporte*. La simbolizaci3n gráfica fue una aventura mediodepen-

diente, en la que los códigos lentamente decantados a lo largo de milenios fueron «seleccionados» por el azar de los recursos del medio natural (la humedad no ha sido exactamente un factor favorable). Los historiadores del arte saben que no se puede hacer una historia de las formas que no sea una historia de los materiales; y ello, no sólo en pintura y escultura (en cuyo caso es obvio) sino también en la arquitectura de las «formas eternas»: la piedra aparejada permite el arco esférico en la cúpula romana, y el añadido del cemento permitió la ojiva gótica (primera conquista de la verticalidad). La fundición del hierro y el cristal lanzan de nuevo el urbanismo hacia las alturas (rascacielos y torres), y los materiales de síntesis remodelan en el presente los espacios habitados (sin mencionar el mobiliario). Los historiadores de lo escrito son los primeros en saber que la historia de los signos empieza por la de los materiales. Efectivamente, la materia *condiciona la grafía abordándola desde el instrumento* (que traza, incide, graba, etc.) después del *hueso*, o el *bronce*, que imponen el *estilete*, y la *piedra* que fuerza el *cincel* (y por lo tanto a lo conciso, a un estilo «lapidario»), la *arcilla* cruda, única riqueza de los imperios mesopotámicos, no permite más que el *cálamo*, una caña cortada con la punta triangular, de donde procede lo cuneiforme de ángulos rectos. Cuando el *papiro* de las laderas del Nilo sustituye a las tablillas de arcilla cocida (material abundante, barato, pero quebradizo y bastante molesto), éxito de lo *cuneiforme*, llega el pincel de junco fibroso que, junto con la tinta roja y negra (carbono y cinabrio), simplifica y acelera los trazos. Nacimiento de lo demótico egipcio (siglo VII a.C.) y los alfabetos vocálicos en el mediterráneo oriental. El *pergamino* o «piel de Pérgamo», que inventaron las gentes de esa ciudad en el siglo II (para compensar una penuria o un bloqueo del papiro) permitió el uso de la *pluma de oca* y facilitó el *códice* (el papiro se enrolla pero es difícil de doblar). La pluma modifica el *ductus* (a partir del siglo XI) de

lo que se seguirán grafías más cursivas, desligadas, menos tíasas, que facilitarán el dictado y la lectura (tras la uncial y la semiuncial, la minúscula carolingia). En Rusia, en contrapartida, la *corteza de abedul* congeló durante mucho tiempo la evolución del cirílico, que quedó estancado en una grafía bastante fría y angulosa. En cuanto al papel, ligero y resistente, es una liberación desde todos los puntos de vista. Todo queda permitido: forma, formato y caracteres. Salvo que la introducción de la *madera* en lugar de la *tela* acortará dramáticamente el tiempo de vida del soporte (papel ácido). La pasta de madera reduce el volumen de producción pero inicia la edad de la información (caducidad rápida), para peligro de la memoria. No existe soporte inocente, cada material comporta sus riesgos. Podemos verlo perfectamente en la actualidad en el caso de los soportes de información binaria. Por una parte, ofrecen la mejor relación estorbo/grabación, pero por otra tienen una esperanza de vida estimada en cincuenta años en el caso del soporte magnético (un poco más para el CD numérico). Duplicación garantizada (sin relación con el adobe o el pergamino) y también obsolescencia.

Sócrates: «Lo que me han contado es que en la región de Naucratis, en Egipto, vivió uno de los antiguos Dioses de ese país, aquel cuyo emblema consagrado es el pájaro que llaman Ibis, y que Teuth es el nombre de ese Dios; él es, según me dijeron, el que primero inventó el número y el cálculo, la geometría y la astronomía, sin mencionar las tablas reales y los dados, y por fin, precisamente, las letras de la escritura. Pues bien, por aquel entonces todo Egipto tenía por rey a Thamous, que residía en la región de esa gran ciudad del Alto Egipto que los griegos llaman la Tebas de Egipto, de igual modo que Thamous era para ellos el Dios Amón. Teuth, que había acudido en presencia del rey, le presentó sus inventos, y le dijo que el resto de los egipcios deberían beneficiarse de ellos. En cuanto al rey, le preguntó qué uti-

lidad podían tener cada una de esas cosas (...). Cuando llegaron a las letras de la escritura: “Aquí tenéis, dijo Teuth, el descubrimiento, oh rey, que les procurará más ciencia y más recuerdos a los egipcios ya que el defecto de memoria y la falta de ciencia han hallado su remedio”. A lo que el rey respondió: “Oh, Tauth, descubridor de artes sin rival, no está dicho que el que es capaz de poner al día los procedimientos de un arte, lo sea también de apreciar cuál es el perjuicio o la utilidad que puede reportarles a los hombres llamados a servirse de ello! Y hete aquí que ahora tú, en tu calidad de padre de las letras de la escritura, te complaces con dotar a tu criatura de un poder contrario al que posee. Ya que este invento, al dispensar a los hombres de ejercer su memoria, producirá el olvido en el alma de quienes habrán adquirido el conocimiento en tanto que, confiados en la escritura, buscarán más allá de ella, gracias a unos caracteres extranjeros, ya no en su interior y gracias a sí mismos, el medio de recordarlo; en consecuencia, lo que tú has hallado no es tanto un remedio para la memoria como para el procedimiento de recordar. En cuanto a la ciencia, es ilusión, y no realidad, lo que tú procuras a tus alumnos: cuando, efectivamente, se hayan proveído contigo de una información abundante, sin enseñanzas, se creerán competentes en una cantidad de cosas en las que son, en buena medida, incompetentes; insoportables además en su trato ya que, en lugar de convertirse en sabios, se habrán convertidos en sabios de ilusión!”».

(PLATÓN, *Fedro*, 274 d-277 a)

Las mediaesferas, primera aproximación

El mediólogo libará de la paleografía, aunque su panal esté en otra parte. La tendencia a largo plazo de los soportes de lo escrito (que refleja la del objeto técnico en general) está en lo compacto, en lo manejable, en lo ligero (el disquete). Por contraposición, el margen de maniobra de

las grafías con relación a los materiales va en creciente aumento, como el de los textos con relación al soporte. Cuanto más mengua este último, más se moviliza y autonomiza el texto. Hoy en día, vuela como otrora hiciera la palabra. *Scripta volant et manent*. Proeza tecnológica, por lo tanto, simbólica (ambas se condicionan entre sí, principalmente en el caso de lo «inmaterial» numérico). Justamente esa correspondencia regulada es lo que le interesa al mediólogo. Sugiere que se pueda buscar una lógica de los mensajes (= lo simbólico) en una lógica del medio (= la técnica). En cuanto a la dependencia de lo espiritual a lo material, la historia de la escritura traza una parábola. Se infiere de ella una especie de hilo conductor en la duración que clarifica la progresión de nuestras tecnologías imaginarias y cognitivas, y autoriza una historia a la vez pragmática y racional de las culturas. Una mentalidad colectiva se equilibra y se estabiliza alrededor de una tecnología de memoria dominante, hogar de competencias socialmente decisivas y centro reorganizador de los medios (y de las personas) dominados. Dominante es el procedimiento capital de puesta en memoria y circulación de los rasgos (la escritura, la tipografía, la electrónica, lo numérico). A dicho procedimiento hegemónico le corresponde un determinado medio de transmisión de los mensajes (y, como veremos, de transporte de los hombres), macromedio que vamos a llamar «mediaesfera». Ésta condiciona un cierto tipo de creencias reguladoras, una temporalidad particular (o una relación propia con el tiempo astronómico), y una determinada manera en que las comunidades toman forma (más que un simple cuadro de reagrupamiento territorial). Su reunión caracteriza la *personalidad colectiva* o *unidad de estilo* de una época, o lo que tienen en común con sus instrumentos, sus formas y sus ideas. Así, nuestra mentalidad se puede pensar como lo «Mental» del instrumento (el alma, decía Spinoza, es la idea de un cuerpo que por sí mismo, eso es cierto, no es una potencia de ser). Y llama-

riamos Cultura al *juego de los códigos en la amnesia de los vectores*. La periodización por mediaesfera no puede ser transversal a todas las sociedades humanas ya que no todos los países, no todos los continentes viven al mismo momento y del mismo modo las grandes escansiones de la evolución técnica (como muestra en el presente la irritación del islam ante «la invasión de imágenes» impulsada por la electrónica).

Tengamos presente que la mediaesfera no es cosa de nuestros días, ya que siempre ha habido «medios» (desde que existe una información que hay que hacer circular). No tenemos ninguna práctica, *cum grano salis*, en honor de la tradición en desuso (tecnológico-escolar) de los tres años, en identificar tres federadores cronológicos, tres ecosistemas del espíritu occidental que se sucedieron y se encabalgaron.² La cita de las páginas 64-65 cubre el período posterior al fin de la *mnemosfera* primitiva (período de las artes no escritas de la memoria) y anterior a la codificación uniformemente numérica, de los sonidos, imágenes y textos. Se ha convenido llamar *logoesfera* al medio tecnocultural suscitado por la invención de la escritura, pero en el cual la palabra sigue siendo el principal medio de comunicación y transmisión (buena parte de la población era analfabeta). Los grandes hombres, incluidos los escritores, son oradores, la retórica es una ciencia mayor y el arte de la oratoria es el primero de todos. Es el perio-

2. Entre las numerosas divisiones en tres edades (Hegel, Comte) que nos lega la tradición de las tablas cronofilosóficas, recordemos las de Vico. Distinguía tres tipos de lenguajes (el divino, el militar, el profano) y tres especies de caracteres: los jeroglíficos de los inicios, los heroicos y los vulgares (alfabéticos). Para saltar de lo simbólico a lo técnico, recordemos que Lewis Mumford divide en tres edades la evolución de los sistemas de potencia (extracción y producción de energía): la fase cotécnica —complejo del agua y de la madera—; la fase paleotécnica —complejo del carbón y del hierro—; y la fase neotécnica —complejo de la electricidad y de las aleaciones.

do de las homilias, de las arengas, prédicas y sermones, pero también de las epopeyas, del teatro y de la poesía (de la corte y galante). El discurso consignado calca el discurso hablado. Escribir, en ese caso, es hablar (en Roma, el escriba es un esclavo) y el escrito cumple principalmente las funciones de depositario de la palabra divina (las Santas Escrituras) o consagrada (los hechos y dichos de los ancestros), o las de sustituto de esa consignación (glosas y comentarios). Tal es la aceptación fusional del *logos* helénico, a la vez *pneuma*, soplo vital, y *dynamis*, potencia creadora. La palabra regenera. Las religiones llamadas (erróneamente) del libro han surgido de esa logoesfera en que el memorándum escrito se cumple al transcribir una Revelación oral, universal y totalizante (la Biblia, el Evangelio y el Corán se pueden leer como libros que lo dicen todo acerca de todo). La lectura del texto es una recitación de la vida (colectiva, en voz alta o salmodiada). La India de los brahmanes o el pueblo africano con su escuela coránica ofrecen un ejemplo siempre vivo de la «logoesfera».

Se denomina *grafoesfera* al período iniciado por la imprenta, mientras que *los* libros, poco a poco, sustituyen *al* Libro, y la transmisión libresca tiene en consideración no sólo los saberes sino también los mitos. Dicha *medioesfera* asiste al triunfo de las artes y las instituciones fundadas sobre la imprenta, empezando por la escuela. La fascinación del futuro acompaña al reino de lo diferido. El mundo «socialista», con su culto al libro y a lo pedagógico, habrá sido el último florecimiento civilizacional de la grafoesfera. Propicio a los entusiasmos políticos y a los mesianismos seculares, ese sistema de transmisión acelera el ritmo de la historia (revolución, modos, gustos, generaciones) y contrata el espacio geográfico, gracias al vapor y luego a la electricidad. Ese medio se desequilibró violentamente con la irrupción audiovisual, anunciada por la ruptura «inicial» de la fotografía (1839).

Por fin, bautizamos como *videoesfera* al medio de la imagen-sonido dominante, el período del espíritu inaugurado con el electrón y quizás subvertido ya por el bite. Regreso brusco de la línea Carne, que pone en un brete a la línea Verbo. Ascensión de las culturas de flujo. Archivos abarrotados. La conquista de la ubicuidad ha tocado a su fin, la instantaneidad culmina en *live*. En la ciudad, se asiste a la desintegración/recomposición de las instituciones fundadas sobre lo diferido de las tecnologías literales (Estado-nación, partidos, sistemas educativos). Louise Merzeau, con razón, se preguntó, recientemente, si este período no habría servido de preámbulo a una esfera más englobante, y más estable, surgida de lo numérico y que ella denomina la *hiperesfera*.³

Determinadas precisiones contribuirán a que descifremos el cuadro que hemos tomado prestado del *Cours de médiologie générale*, 1985, págs. 64-65.

1. Una *mediosfera* no es ni más ni menos totalitaria que una biosfera dentro del reino de los seres vivos. Puede albergar multitud de ecosistemas o de micromedios culturales (como la biósfera puede albergar una multitud de biotopos), relativamente autónomos. Vivimos todos en la videosfera, pero no todos creemos en (o vemos, retenemos, sentimos y queremos) lo mismo. Podemos ser militares, albañiles, cristianos practicantes, comunistas militantes, latinistas o físicos, lo que supone que cada uno tiene un mundo propio; y cada habitante de estas «bolsas» sirve de filtro a su ritmo, sus referencias, su cableado nervioso, sus criterios de percepción y de evaluación. Nuestra exposición en el macromedio informático variará consecuentemente, aunque todos esos «nichos» profesionales o familiares, más o menos activos o desvitalizados, son *volens*

3. Louise Merzeau, «Ceci ne tuera pas cela», *Cahiers de médiologie*, nº 6, París, Gallimard.

volens prolongados en el espacio-tiempo definido por la circulación de la imagen-sonido a la velocidad de la luz.

2. Del mismo modo que un nuevo soporte no suprime al precedente (aunque puede sumarle nuevas posibilidades), una *medioesfera* nueva no ahuyenta a la precedente. Reestructura de acuerdo con sus propias condiciones, al cabo de largas negociaciones de lugar y de función de modo que, finalmente, todas se imbrican la una en la otra, aunque no en cualquier sentido. En tanto que postura de potencia social o fuente de gratificaciones individuales más elevadas (simbólicas y monetarias), el medio más eficiente dinamiza y engloba a los que lo son menos. La eficacia se puede estimar en *minimax*: el medio que vehicula el máximo de informaciones a un máximo de destinatarios por un coste mínimo y con una molestia mínima (volumen, superficie o duración). Así, la escritura alfabética desclasifica (y desplaza) la silábica (y esta última al ideograma), el *volumen* a la tablilla, el código al *volumen*, lo impreso a lo manuscrito, lo audiovisual a lo impreso, y el medio numérico a lo analógico. Sin olvidar que la esfera del medio dominante concentra para cada período un máximo de *furia* política. Vigilancia para los poderes de los escritorios, de las imprentas, de los estudios; en los que tienen lugar combates feroces por el dominio. Véase, sin más, las presentes tensiones entre personalidades, *lobbies* y grupos económicos dentro y en torno a la industria audiovisual.

3. ¿Cómo se pasa de una mediaesfera a otra? Mediante una «revolución» de la maquinaria que afecta, de entrada, a los aspectos técnicos de la transmisión (MO) y, por carambola, a sus aspectos sociológicos (OM). Evidentemente, dicha revolución técnica requiere un medio cultural propicio. No irrumpe *ex nihilo*. Se inserta en una continuidad gradual (*revolution as usual*). En el interior de la logoesfera (cuya duración prolongada y acaso un tanto elástica no debe desorientar), se interviene sobre algunos

virajes decisivos y mayores, como la sustitución del *volumen* por el *códice* (entre los siglos II y IV), la intervención de la *minúscula* (entre los siglos VIII y IX), en el origen de la lectura silenciosa; la llegada del *papel* (que ayudará a que el libro ya no sea un objeto de lujo sino de comercio y de consumo fácil); la formación de las pasantías administrativas ávidas de escritos (archivos, contabilidad, minutas); la expansión de las universidades; el sistema de la *pécia* (el manuscrito manufacturado en un taller) inducido por dicha expansión; el desarrollo del grabado sobre madera, etc. Sobre este terreno removido, el carácter móvil en plomo pudo precipitar lenta y profundamente una revolución política, moral y espiritual como el protestantismo y los nacionalismos nacientes (con su séquito de guerras religiosas). La prensa de brazo no cambió el código del medio lingüístico (así como tampoco modifica ni el vocabulario ni la sintaxis del francés), no abolió de un plumazo los otros modos de transmisión (en el siglo XVI se siguieron haciendo sermones y escribiendo a mano). No inventó, ya lo hemos visto, su soporte material: el papel de tela ya existía; el «códice» también; y las formas del incunable tipográfico, como lo llamó Roger Chartier, se forjan en las del manuscrito (la Biblia de 42 líneas). Sin embargo, y más allá de las inercias institucionales, y teniendo en cuenta el tiempo de latencia (para la imprenta, dos generaciones, 1440-1530), está claro que la invención de Gutenberg, ese mismo día, en ese mismo lugar, es lo que inaugura una nueva era, y hace añicos la unidad de la cristiandad. ¿Qué nuevas rupturas anunciará el eventual destronamiento del electrón por el fotón (la luz va mucho más deprisa que la electricidad y puede transportar mayor cantidad de información); es todavía muy temprano para decirlo (aún no tenemos memoria fotónica), pero un desplazamiento de soporte, como se sabe, es una subversión del poder.

4. Un cambio técnico de *mediosfera* lo es también en el estatus social de los administradores del sentido. Es una

subversión causada por un cortocircuito que no se revela de golpe. En pleno siglo xv, la corporación clerical se congratuló de la invención de la imprenta, al tomarla por un simple soporte complementario (técnico). No se dio cuenta de que planteaba una nueva correlación (social). En los años cincuenta de nuestro siglo, la corporación editorial y profesoral consideró que la tele era un simple altavoz visual, mientras que la clase política sólo veía un amplificador óptico de tribuna en ella (una portavoz más eficaz, que se sumaba a los micros de los que ya disponían). En realidad, la imprenta cortocircuitaba la jerarquía eclesiástica con tanta certeza como la tele intervenía en las viejas jerarquías partidistas (hasta el punto de que todos se apresuraron a conectarse rápidamente a la nueva red). Y al principio, y teniendo en cuenta que el desfase causa/efecto enmascaraba el efecto de ruptura, todo parecía darles la razón (como siempre, el orden antiguo empieza por aprovecharse del nuevo medio). La transición, ayer, de la memoria *literal* —la de los libros y la imprenta, base de la grafoesfera— a las memorias *analógicas* (fotografía, fonografía, cine, radio, tele) de la videosfera era una copia de la báscula social. Por el mero hecho de que las memorias analógicas no requieren mayor cualificación específica para acceder al archivo, delegan la codificación y la descodificación en las máquinas (lector de casetes, proyector, tocadiscos, ordenador, etc.) dan una relevancia cultural directa al poder adquisitivo. Del mismo modo, garantizan una ventaja comparativa a la información por delante del conocimiento (al documento por encima del encadenamiento, a lo paratáxico por encima de lo sintáctico, etc.) y por ello, y en términos sociales, a los medios de información por delante de las instituciones del saber. Es una inversión de las jerarquías establecidas (en el seno de los productores simbólicos) y un movimiento basculante en la economía de las corporaciones. Dichos soportes «descomunitarizan» las comunidades de acción, de saber y de fe

(los intelectuales colectivos que eran las academias, las Iglesias y los partidos).⁴ Y ello, acrecentando a la vez las desigualdades planetarias entre los *know how* y los otros.

Sean cuales sean las objeciones que se puedan (y se deban) hacer, desde un punto de vista histórico, a esas taxonomías idealtípicas —logo, grafo, vídeo—, insistimos en el sufijo *-esfera*. Connota el desarrollo, no el enfrentamiento, y se distingue en ello del *campo*. A dicha noción bidimensional y óptica, se opone el carácter tridimensional, sinérgico, inmergente de las *mediosferas*. Evolucionamos en ellas «como el pez en el agua». Y toda la dificultad estriba ahí. «H₂O no es el descubrimiento de un pez.» Salvo, quizás, si se halla en la arena. Comenzamos a prestar atención a nuestra *mediosfera* cuando ésta se halla amenazada (cuando un miope repara en que lleva gafas es porque las ha perdido o se le han roto). Asimismo, cuando un piadoso lector de La Biblia se pregunta a menudo en qué lengua hablaba Dios cuando creó el mundo mediante la palabra —los autores del Antiguo Testamento no sintieron la necesidad de precisar ese pormenor—, puede empezar a dudar. El descubrimiento mediológico se hace siempre a la retrospectiva, y esa reflexividad se lamenta, es decir, es doliente. «El doctor, decía Valéry, es todo aquello a lo que le prestamos una atención extrema.» Cuando nuestro medio (natural o cultural), empieza a hacernos daño reparamos en su existencia, y cuanto más nos descubre sus fragilidades, peor nos sentimos. Así descubrimos nuestra lengua cuando, estando en el extranjero, no podemos hablarla; o descubrimos que teníamos una patria cuando estamos exiliados. Consecuencia: el mediólogo (igual que el ecologista) suele llegar con un cierto retraso; y la obse-

4. Bernard Stiegler, «Le droit, la technique, l'illettrisme», en *Actions et recherches sociales*, junio de 1988, nº 2. Véase también «Mémoires gauches», en *La revue philosophique*, París, PUF, junio de 1990.

sión por la pérdida abruma su toma de conciencia. El mejor ejemplo nos lo proporciona una vez más Platón en su célebre descripción de lo escrito; primer ensayo de mediología aplicada. El análisis está matizado, y desviado incluso, por la nostalgia de un reino que ya estaba plenamente comprometido con la oralidad aristocrática. Es el tributo moral del destiempo epistemológico. Como la sorpresa en el caso del filósofo (¿por qué existe un ser más allá de la nada?), la ansiedad suscitada por las degradaciones de una mediaesfera (o biósfera) que creíamos natural, es decir, más o menos inmortal, suscita el interrogante acerca de una base material que hasta el momento considerábamos anodino. Al *pathos* ecologista (¿podrá sobrevivir la especie humana a la capa de ozono?) le hace eco la angustia mediática (¿será posible la transmisión de los [verdaderos] valores tras la sustitución de los sabios por el papiro [Platón], de la pintura por la foto [Baudelaire], de la literatura por el cine [Georges Duhamel], del verdadero libro por el libro de bolsillo de usar y tirar, de la gran pantalla por la pequeña, etc.?). Refrán conocido: ¿qué será del humanismo tras los ferrocarriles de los bárbaros, el aeroplano de Ícaro, esas radios tan ligeras, una tele tan vulgar, la peligrosidad de lo virtual (*passim*)...? Si el fantasma de la pérdida se convierte en la obsesión reaccionaria de la decadencia, el discurso de elucidación se desplazará hacia el anuncio del Apocalipsis y de la retórica de lo crepuscular (el fin de esto, el fin de lo otro). De motriz, la ansiedad se convertirá entonces en obnubilante. La observación mediológica se torna más lúcida cuando se ha dejado transcurrir el tiempo del duelo y de la reparación. El mediólogo se dopa con la retrospección comparativa pero debe combatir la melancolía. Pues nada se pierde, todo se metamorfosea. Y vuelve a empezar de otro modo.

Los cuadros en simetría de columnas y encabezamientos no tienen más valor que el de ser expositivos. Sir-

	Logoesfera (escritura)	Grafoesfera (impresión)	Videosfera (audiovisual)
MEDIO ESTRATÉGICO (PROYECCIÓN DE POTENCIA)	<i>La tierra.</i>	<i>El mar.</i>	<i>El espacio.</i>
IDEAL DE GRUPO (Y DERIVA POLÍTICA)	<i>El uno</i> (ciudad, imperio, reino). Absolutismo.	<i>Todos</i> (nación, pueblo, Estado). Nacionalismo y totalitarismo.	<i>Cada uno</i> (población, sociedad, mundo). Individualismo y anomia.
FIGURA DEL TIEMPO (Y VECTOR)	<i>Círculo</i> (Eterno, repetición). Arqueocentrado.	<i>Línea</i> (historia, Progreso). Futurocentrada.	<i>Punto</i> (actualidad, acontecimiento). Autocentrado: culto al presente.
EDAD CANÓNICA	<i>El anciano.</i>	<i>El adulto.</i>	<i>El joven.</i>
PARADIGMA DE ATRACCIÓN	<i>Mitos</i> (misterios, dogmas, epopeyas).	<i>Logos</i> (utopías, sistemas, programas).	<i>Imago</i> (afectos y fantasmas).
ORGANON SIMBÓLICO	<i>Religiones</i> (teología).	<i>Sistemas</i> (ideologías).	<i>Modelos</i> (iconología).
CLASE ESPIRITUAL (DETENTADORA DE LO SAGRADO SOCIAL)	<i>Iglesia</i> (profetas y clérigos). Sacrosanto: <i>el Dogma</i> .	<i>Intelligentsia</i> laica (profesores y doctores). Sacrosanto: <i>el conocimiento</i> .	<i>Medios</i> laicos (difusores y productores). Sacrosanto: <i>la información</i> .
REFERENCIA LEGÍTIMA	<i>Lo divino</i> (es preciso, es sagrado).	<i>Lo ideal</i> (es preciso, es verdad).	<i>Lo muy eficiente.</i>
MOTOR DE OBEDIENCIA	<i>La fe</i> (fanatismo).	<i>La ley</i> (dogmatismo).	
MEDIO NORMAL DE INFLUENCIA	<i>La predicación.</i>	<i>La publicación.</i>	<i>La aparición.</i>

	Logoesfera (escritura)	Grafoesfera (impresión)	Videosfera (audiovisual)
CONTROL DE LOS FLUJOS	<i>Eclesiástico indirecto</i> (sobre los emisores).	<i>Político, indirecto</i> (sobre los medios de emisión).	<i>Económico, directo</i> (sobre los mensajes).
ESTATUTO DEL INDIVIDUO	<i>Sujeto</i> (al que hay que mandar).	<i>Ciudadano</i> (al que hay que convencer).	<i>Consumidor</i> (al que hay que seducir).
MITO DE IDENTIFICACIÓN	<i>El santo.</i>	<i>El héroe.</i>	<i>La Star.</i>
REFRÁN DE AUTORIDAD PERSONAL	<i>Dios me lo ha dicho</i> (verdadera como la palabra evangélica).	<i>Lo he leído en un libro</i> (verdadero como una palabra impresa).	<i>Lo he visto en la tele</i> (verdadero como una imagen en directo).
RÉGIMEN DE AUTORIDAD SIMBÓLICA	<i>Lo invisible</i> (el origen) o lo inverificable.	<i>Lo leible</i> (el fundamento) o la verdadera lógica.	<i>Lo visible</i> (el acontecimiento) o lo verosímil.
UNIDAD DE DIRECCIÓN SOCIAL	<i>El uno simbólico: el rey</i> (principio dinástico).	<i>El uno teórico: el jefe</i> (principio ideológico).	<i>El uno aritmético: el leader</i> (principio estadístico, sondeos, cuotas, audiencia).
CENTRO DE GRAVEDAD SUBJETIVO	<i>El alma (anima).</i>	<i>La conciencia (animus).</i>	<i>El cuerpo (sensorium).</i>

ven para poner de relieve los tipos ideales y sacar a la luz una lógica de digresiones significativas en la que cada elemento aislado cobra sentido por sus diferencias, no puede considerar ninguna «esfera» por separado de las otras. Éstos se cobran un precio en términos de comodidad: un sistema de oposiciones deliberadamente desmedido, que pone fin a los matices, gradaciones y transiciones en las que la observación histórica repara inevitablemente, y en el momento oportuno. La historia trabaja directamente sobre las líneas (de pasaje, no de separación); la metahistoria sobre las columnas (de coherencia, si no de autonomía). Simplificar para clarificar: ¿merece la pena? No, dice el investigador (historiador) porque «esto no cruza fronteras». Sí, dice el pedagogo (filósofo), ya que siempre es preferible saber de dónde partimos y a dónde llegamos. Viejo dilema...

Técnica y/o cultura: ¿cómo reconocerse en ellas?

Tal vez nos acusen de estar devaluando lo cultural y negligiendo lo político a fuerza de querer rehabilitar la técnica, cuya subestimación y desprecio son características constitutivas de nuestra tradición; y más en los países latinos que en los países protestantes. Desprecio inscrito, es cierto, en nuestro genoma mental hasta el punto de que una sociedad tan magníficamente equipada como la nuestra —y adepta a la «tecnociencia»— sigue poniendo a la tecnología en el escalafón más bajo de su jerarquía docente. Lo que damos en llamar «cultura técnica» todavía no ha lugar en la Cultura.

Es tal el peso de las mentalidades que el descrédito (ancestral) de la técnica se resiste a todas las conquistas, así como el prestigio (griego) de la política a todas las decepciones. El cohete espacial, el genio genético, los antibióticos, el ciberespacio y las calculadoras ocupan finalmente menos lugar en nuestras conversaciones que la Revolución de Oc-

tubre, el asesinato de Kennedy y las próximas elecciones. Que la cosa política esté en el presente sujeta a prejuicios desfavorables no le impide ocupar el espacio público y seguir enarbolando su estandarte, con mayor relieve que la investigación científica y técnica. Por más que sepamos que los poderes políticos ya no tienen influencia alguna sobre el curso de las cosas (donde canalizan *volens nolens* las recaídas de la evolución técnica), siguen fascinando. Y sin duda es porque dicha esfera de actividad moviliza afectos y emociones («una sola sangre»). Incomparablemente más intensos. Por oposición a la técnica, definible globalmente (a pesar de los fracasos y los extravíos) como «la acción humana que lo logra» (Haudricourt), la política podría definirse caballerosamente como la acción humana que falla. Dado que lo emocional sigue vendiendo más que lo operativo, la pasión inútil del poder obnubila consecuentemente, y con la ayuda de los medios, al espíritu público.

El destino del mediólogo, dada su resistencia a utilizar el vocabulario establecido, está abocado a utilizar los términos de la tradición en el mismo momento en que se esfuerza por liberarse de su yugo. En la base de nuestra tradición filosófica hallamos la oposición técnica/cultura, que no hay que tomar por dinero contante y sonante. ¿Acaso la noción de mediaesfera no constituye un ejemplo en sí misma del cruce entre factores técnicos y valores culturales? Existe una determinada tecnocultura, que en un sentido límite podríamos traducir por civilización (recogiendo bajo ese término su acepción alemana, que insiste en la base material, y su acepción francesa, que prioriza las obras del espíritu). De modo que, antes de cuestionarla, deberíamos dar cuenta de esta antítesis clásica. ¿Cómo rechazar los cuadros clasificadores establecidos sin caer en un nihilismo cultural que negaría la evidencia, a saber, que una máquina de escribir Underwood es una cosa y una novela de Dashiell Hammett otra? Vayamos al origen del problema, en términos de génesis, y empezando por el principio.

Desde un punto de vista paleontológico, el acto técnico es matricial. De ahí surge todo si admitimos, con Leroi-Gourhan, que la antropogénesis es una tecnogénesis. Primero la liberación de lo de dentro por lo de afuera —del sílex al silicio, de una clepsidra al reloj de cuarzo— gracias a «esta propiedad única que posee el hombre de colocar su memoria fuera de sí, en el organismo social». Pues bien, esta memoria es en sí misma una acumulación de programas de comportamiento, de gestos en potencia y por lo tanto, una información simbólica materializada. El instrumento en la mano es un objeto técnico, pero la mano que lo manipula es un sujeto cultural (y el instrumento sin la mano es una abstracción propia de un museo). Esta «sinergia operatoria del instrumento y del gesto» se convierte, de pronto, en «tecnocultura». Gran continuista donde los haya (contrariamente a la tradición del logocentrismo que instaura una división súbita y absoluta entre la animalidad y la humanidad), Leroi-Gourhan articula los incrementos conjuntos del esqueleto (la bipedestación), del córtex (volumen craneal) y del sílex (instrumento manual). Por un riguroso acoplamiento en el que el observador contemporáneo hará bien en inspirarse, no aísla jamás las conquistas técnicas de los avances simbólicos, la facultad de fabricar de la de hablar, que se suponen la una a la otra; contrariamente al logocentrismo que, a través del lenguaje, afirma el símbolo como valor y mundo en sí mismo.

Hasta el estadio bastante tardío de la coevolución hombre-instrumento, cultura y técnica forman un bloque indisoluble, constituido por todos *suplementos de equipaje* que el bípedo omnívoro ha sumado a su *patrimonio genético*. O, si se prefiere, a todo por lo que el Proto-cro-Magnon (-100.000 años) tuvo que pasar para convertirse en *sapiens sapiens numericus* (+ 2.000). Lo adquirido más allá de lo innato es lo que antes se daba en llamar «arte» (*El arte es lo que el hombre añade a la naturaleza*). Un cajón de sastre prometedor. Cabe en él desde la conquista del

fuego hasta la de la ubicuidad, de la cerámica a la fotónica pasando por la escritura y la penicilina. La competencia de la palabra, en contrapartida, estaba en el almacén genético, y hay quienes suponen que el *Homo erectus* hablaba ya hace un millón de años (lo que sería neurológicamente posible en el caso del primate que supera un volumen craneal de 700-800 cm³, que es lo que separa al chimpancé del australopithecus). *Sapiens sapiens* sólo hace unos seis o siete mil años que escribe: así pues, el «arte» o la técnica sería la escritura, no la palabra articulada.

Luego llega el momento en que las series divergen lo suficiente como para que la *ars* latina origine dos palabras distintas. En sus inicios, será una división motivada por la comodidad. Se descartan, dentro del capítulo de la técnica, las actividades manuales y materiales necesarias para nuestra vida física (fabricar, cazar, recolectar, consumir), para elevar al rango de lo cultural al *productum acabado* resultado de ese trabajo de *elaboración*. El cesto, la ropa y el libro se considerarán objetos culturales, la cestería, la costura y la imprenta, técnicas. Aún se podría imputar, en este estadio, una cierta mala fe terminológica, heredada de las viejas divisiones de clase y de valores entre los productores, serviles o siervos, y los consumidores, hombres libres o liberales. Aunque es un hecho que, manteniéndose obviamente en el sentido descriptivo y no normativo de las palabras —la cultura como el uso y las costumbres del grupo humano (sin juicios de valor)— no resulta difícil atisbar diferencias sustanciales en el interior de lo adquirido que se acumula y se transmite la humanidad desde el Neolítico, entre dos dominios bien distintos. Principalmente a partir de la Revolución industrial, se opera un creciente divorcio, por desajuste de los ritmos de evolución, entre conjuntos culturales bien anclados (lengua, cocina, costumbres, religión) y relativamente estabilizados, y aparatos móviles en renovación acelerada (máquinas a vapor, electricidad, electrónica, etc.). Nuestros sistemas técnicos

marcan una tendencia a ocupar un espacio cada vez más amplio (todos difunden azimuts), con una vida de una duración cada vez más breve; mientras que nuestras culturas —es decir, los repertorios de formas, gestos y recuerdos que cada sociedad pone a la disposición de sus miembros — constituyen realidades de larga duración (variable mínima en el tiempo), a la vez que permanecen circunscritas, en lo esencial, a un mismo territorio (elevada diversidad en el espacio). En Pekín, en ciudad de El Cabo o en Lima, podremos encontrar el año 2000 las mismas escaleras mecánicas, los mismos tubos catódicos, automóviles y teléfonos que en París. En contrapartida, el parisino se sentirá íntimamente desplazado en Pekín por los *caracteres chinos* y por el manejo de los *palillos*, en ciudad de El Cabo por el balanceo danzón de los negros que asisten y cantan *gospel* en la misa, así como en Lima por la *inclinación de la cabeza* del indio peruano que él toma por aquiescencia cuando, en realidad, quiere decir «no». Si nuestro viajero se hubiera llegado a Pekín, Lima o ciudad de El Cabo en 1900, no hubiera encontrado allí ninguna de esas innovaciones banales y sin prestigio que han llegado a sernos tan familiares (hasta el punto de que ya no les vemos el carácter de artefacto), pero se hubiera tropezado, tanto ayer como hoy, con los mismos ideogramas, la misma cocina y la misma manera de gesticular, las cuales le hubieran inspirado la misma sensación de extrañeza. Las mnemotecnias que son nuestros tipos de escritura son más estables que nuestras máquinas. El sistema logosilábico chino (notación holista y no atomista) es el mismo que hace treinta y cinco siglos. Ésa es la auténtica muralla china, frente al mundo occidental y su alfabeto latino. Y en eso consiste precisamente su función: mantener una identidad colectiva distinta (capaz de frenar la modernización). Hemos visto a los coreanos manifestándose en sentido inverso en las calles, en Seúl (1999), contra el proyecto de introducir de nuevo ideogramas chinos en los documentos oficiales, y

para mantener el *hangul*, su propio sistema de escritura, muralla defensiva de su identidad nacional frente al mundo chino y japonés.

De ahí que veamos que, contrariamente a lo que se desprende de nuestros peores clichés, la cultura fracciona la especie en personalidades no superponibles (etnias, pueblos y civilizaciones); mientras que la técnica la une, homogeneizando nuestras habilidades. La adherencia a la memoria de los lugares es un factor de etnocentrismo; la adopción del «último modelo», un factor de ecumenismo. El código de barras cruza todas las culturas, no el horóscopo. Y no unifica con mayor facilidad las áreas económicas que las eras cronológicas (el tiempo resiste). El espacio donde difunde el «último grito» es de índole *isotropa*: de modo que un utensilio pueda imitarse o exportarse a todas partes (sin necesidad de conquista o de ocupación por parte de los inventores).

En este sentido, todos los territorios habrían pasado un determinado umbral de competencia, las mismas propiedades. No hay santo lugar para el ingeniero o el informático, ni frontera sagrada, ni ombligo del mundo: los automóviles, los ordenadores y las centrales se encuentran en todas partes como en su casa, su funcionamiento no está circunscrito a una tierra, una lengua o religión particular, pueden abrirse paso hacia los cuatro puntos cardinales. El espacio de las costumbres, de las lenguas y los mitos, por su parte, es heterogéneo y polarizado, anclado al suelo y, por naturaleza, estabilizador; al igual, aunque con menor grado de cristalización, que el espacio religioso. Con su capital irradiante (Jerusalén, Roma, La Meca), sus lugares sacramentales (los santuarios), sus confines (la tierra de misiones), sus infiernos o sus limbos (las periferias infieles).

Aparecen así dos propiedades características del universo técnico, que la oponen a primera vista a los mundos de las culturas, como lo global se opone a lo local, y lo dinámico (o lo inestable) a lo idéntico (o a lo estabilizado).

1. La técnica no tiene fronteras. Puede brillar en cualquier parte porque está en su lógica simplificar y unificar según el más pequeño de los denominadores comunes. Homogeneiza siempre más los procedimientos y los espacios, por etapas. Hito de un viejo trabajo de racionalización. Toda actividad técnica, pasado un determinado estadio, reclama una estandarización; y la historia de una rama técnica (ya se trate de los ferrocarriles o de la difusión herciana), es la historia de una normalización progresiva. El reloj mecánico de la Edad Media tardía ya hacía sonar la misma hora en los cuatro rincones del país, tras lo cual llegaron los tiempos estandarizados (Greenwich Time) y el huso horario planetario. Para la organización del espacio, la actividad ferroviaria ha sido la pionera de ese consenso obligado en la edad industrial. El telégrafo eléctrico, que permitió la extensión del transporte sobre raíl resolviendo el problema del tráfico sobre una vía única, produjo el primer código internacional de señales que es el alfabeto morse (las tecnologías de los objetos y de los signos se entredeterminan). Seguridad, cooperación, certificación, especificación son aquí palabras clave. La televisión, ayer, produjo un estándar de difusión (Pal o Secam), y el código numérico hace que converjan todos los canales en el hilo telefónico, integrando telecoms, microordenadores, audiovisual, filmes, CD y fotos en el *unimedia* (el mundo se equivoca al llamarlo multimedia, es tecnouniformizado). Internet, por ejemplo, no es más que el logro de un protocolo de *interoperabilidad*. El haz de extensión de la red muestra así un movimiento tendente a la «perfección», que augura una humanidad como un único todo interconectado, aldea global y normalizada, con sus aislados conectados por una misma métrica que prima (o se burla de) las particularidades. En el mundo se hablan unas tres mil lenguas, y hay sólo tres anchos de vía férrea, dos voltajes eléctricos para nuestros aparatos, y una única organización de la aviación civil internacional (OACI)

que teledirige en un mismo código técnico, el inglés, a todas las aeronaves.

El parecido de las líneas evolutivas del objeto técnico, en culturas sin contactos entre ellas, traduce la universalidad objetiva de las leyes de la naturaleza: tiene una base última en la ciencia. Todas las hachas tienden a dotarse de un mango, todos los cascos de barco tienden a hacerse fusiformes (Alain: «El mar es el que modela los barcos, escoge a los que convienen y destruye a los otros»). En este ámbito, las propiedades científicas de la madera, del aire, del agua, etc., tendrán la última palabra. «Todo parece ocurrir como si el prototipo ideal de pez o de sílex cortado se desarrollara siguiendo líneas preconcebidas del pez al anfibio, al reptil, al mamífero o al pájaro, del sílex indiferenciado en sus formas a las láminas finamente retocadas, al cuchillo de cobre, al sable de acero. No nos llamemos a engaño, esas líneas son simplemente el reflejo de un aspecto de la vida, el de la elección inevitable y limitada que el medio le propone a la materia viva.»⁵ Hemos visto cómo los rasgos culturales pueden bloquear o retrasar la maduración técnica de determinadas civilizaciones (la rueda en la América precolombina, por ejemplo) pero, una vez las herramientas han hecho acto de aparición, sea en el ramo que sea (el hacha, el bifaz, el rascador, la punta, la hoja, el cuchillo, etc.), siguen en todas partes un orden de sucesión análogo. No importa el estilo decorativo singular del que dicha cultura dote al escudo, anzuelo o azadón o máquina de escribir, la fórmula funcional se impondrá inexorablemente a todas, las leyes de la materia obligan. En este sentido, la mundialización de hoy se remonta al primer guijarro cortado, ya que la convergencia es inherente a una lógica que tiende a la me-

5. Leroi-Gourhan, *L'Homme et la matière*, París, Albin Michel, 1943, pág. 14 (trad. cast.: *El hombre y la materia: evolución y técnica*, Madrid, Taurus, 1988).

por relación coste-rendimiento y eso, desde la cerbatana hasta la lanzadera espacial.

Evidentemente, la normalización técnica no es neutral. Cubre relaciones de fuerza económicas y políticas y tiene por teatros a las organizaciones internacionales aparentemente apolíticas (como el ISO, La International Standardization Organisation, que normaliza el libro, el disco, así como el registro de obras audiovisuales). Las grandes batallas políticas de hoy son batallas de normas, que se desarrollan en la sombra y con la indiferencia del público. Quien impone su norma promociona su local a universal. La dominación/normalización del mundo se cifra así en siglas anodinas y decisivas (tales como la norma MPEG 2 para lo relativo a la imagen animada y JPEG para la imagen fija).

2. La técnica es el lugar del progreso. A la universalidad tendencial de su propagación responde la mejora de sus prestaciones, con dispositivos de irreversibilidad (de no retorno) sin equivalente en el tiempo cultural. Después de la invención de la artillería, ningún ejército utilizó ya ballestas; tras la del ferrocarril, desaparecieron los cocheros y las diligencias; con la de los antibióticos, las decociones pasaron del hospital al salón. En la historia del arte, sin embargo, Picasso pudo reciclar el «arte negro» y a mí se me puede reprochar que prefiera Cimabue a Dubuffet. Todas las épocas, todas las escuelas, intervienen aquí en condiciones de igualdad. La historia cultural no está trazada de antemano. Nos reíríamos del que pretendiera que Rawls es un filósofo político más pertinente que Rousseau porque nació después, o que el buen doctor Schweitzer fue de una moralidad más elevada que la de san Vicente de Paul porque pudo granjearse tres siglos suplementarios de experiencias espirituales.

Por más que el progreso técnico sea aleatorio, se distribuya con desigualdad (según las latitudes), sea irregular (bifurcaciones súbitas o paros prolongados) y a ratos espantoso (Hiroshima o Chernobil), todo ello no impide que

la *dinámica evolutiva* del mundo técnico sea una realidad. Levantar acta de ello no significa tomar partido «evolucionista» (que afirma que todo estadio de desarrollo *posterior* es *superior* al precedente); ni, tampoco, «antievolucionista» (es decir, la misma mitología pero en sentido inverso), para el cual el anterior es *ipso facto* superior (la «carrera hacia el progreso» se traduce aquí por «la carrera hacia la catástrofe», ecológica, espiritual, o ambas). El crecimiento de nuestras capacidades maquinicas es *mesurable*, en términos de rendimiento, volumen, longevidad, velocidad, etc. Otra cosa es la *evaluación* cualitativa de los logros cuantitativos. A título personal, uno puede preferir caminar antes que volar en el Concorde, siempre y cuando se haga una idea del tiempo, de la naturaleza y de la libertad distinta de la que tienen los hombres de negocios apresurados. Pero ésa es *otra* cuestión, ética (¿para qué son esos progresos?) que no le invade el terreno a la primera, física (¿Cómo funciona? ¿Qué es lo que hace de nuevo?). La mejor respuesta al positivismo (el escamoteo del sentido en nombre de los hechos) no parece que sea el exorcismo (la descalificación de los hechos en nombre del sentido).

Existen, al cabo, dos regiones, dos modos de existencia del objeto, cuyo deterioro no tiene el mismo alcance en ambos casos. La clepsidra, la lámpara de petróleo o el molinillo de café me recuerdan el pasado y suscitan una curiosidad informativa: me hablan del mundo de ayer y de la vida de mis ancestros. El mito de Prometeo, las *Voyelles* de Rimbaud o las manzanas de Cézanne suscitan mi interés existencial: me hablan de mi propia vida, y me ayudan a orientarme en el universo del sentido. Culturalmente, seguimos siendo contemporáneos de Platón (o podemos convertirnos en ello, aprendiendo su lengua); técnicamente, nada podría volvernos a acercarnos a su tiempo. Por una parte, el tiempo es reversible, une; por la otra, separa. Un ingeniero contemporáneo no tiene mucho que aprender de

una *máquina a vapor* (más allá de la confirmación de los principios físicos como la termodinámica de los procesos irreversibles) y la visita al Conservatorio de las Artes y Oficios no es un *must* para el informático: un artista siempre tiene algo que aprender de una *obra* antigua; y un pintor que jurara que no pondrá jamás los pies en el Louvre podría, legítimamente, inquietarnos. El hombre escapa a la cronología por sus obras, y vuelve a caer en ella por sus máquinas.

Resumiendo. Un *sistema técnico* traduce las compatibilidades internas de cada época al equipamiento de las sociedades, sin consideración de fronteras; un *sistema cultural* asegura, en el interior de una sociedad determinada, las solidaridades existentes entre su pasado y su presente. Se puede aportar alguna luz sobre la oposición gracias a un cuadro sucinto, cuya finalidad es didáctica, sin olvidar que no se trata de categorías que haya que inscribir en un inexorable y vano conflicto de registros. Buena prueba de ello la tenemos en el hecho de que cada dispositivo técnico reviste una dimensión simbólica distinta según la cultura en la que se inscribe. La lógica de las cosas (pluralista) emborrona felizmente las cosas de la lógica (aquí, simplista), pero ésta nos ayuda a comprender mejor a aquélla. Un recordatorio comparativo, repitémoslo, es una ayuda y no un sustituto de la inteligencia de las situaciones concretas.

Observación: tal era, más o menos, la parrilla de los siglos XIX y XX. Si «las mismas vías del cambio han cambiado» (Bruno Latour), bien pudiera ser que el siglo XXI cambie las casillas de derecha y de izquierda. Pasaríamos entonces a un mundo en el que acelerar las innovaciones, factores supuestos de paz y de armonización, sería algo bueno en sí (y «progresista») en un mundo en que hacer que coexistan los inconmensurables y que se entrecrucen las diferencias será juzgado mejor (y «progresista»).

La primera objeción que se le viene a uno a la mente, ante una disyuntiva como la del cuadro de la página si-

	«Técnica»	«Cultura»
AFECTA	<i>A las cosas</i> (sistemas de objetos).	<i>A la gente</i> (sistemas de comportamientos).
EN EL TIEMPO HISTÓRICO	<i>Elevada variabilidad</i> «cambia cada día».	<i>Baja variabilidad</i> «¡siempre es lo mismo!».
EN EL ESPACIO GEOGRÁFICO	<i>Elevada uniformidad</i> «¡es igual en todas partes!».	<i>Elevada diversidad</i> «qué sensación de estar desplazado».
MOVIMIENTO	<i>Hacia la innovación</i> dinámica.	<i>Hacia la repetición</i> estático.
IDEAL FUNCIONAL	<i>La compatibilidad</i> o el estándar (modelo, pieza, intercambio).	<i>La incompatibilidad</i> o lo refractario (idiosincrasias, autoctonías).
IDEAL PRÁCTICO	<i>La globalización</i> «derribar las viejas barreras» tiempo predeterminado.	<i>La demarcación</i> «nuestra excepcionalidad cultural» tiempo interiorizado.
COLOR POLÍTICO	<i>Progresista</i> (la Enciclopedia, la Ilustración, el cosmopolitismo) tendencia a la izquierda.	<i>Conservador</i> (nacionalismo, tradicionalismo, etnicismo) tendencia a la derecha.
ASOCIADO A VALORES	<i>Racionalistas</i> de apertura, transparencia, velocidad, comunicación, circulación...	<i>Románticos</i> de secreto, de intensidad, de inefabilidad, de originalidad...

guiente es que no se puede identificar técnica y universal de una parte y cultura y local de la otra. Hoy, más que nunca, es una evidencia que las ideas viajan a todas partes, como las formas y los gustos. Nadie está atado como una planta a su terreno, ni encerrado en su casta, y la movilidad general ha incrementado singularmente las oportunidades

de ser del sincretismo y sus fecundaciones interculturales. El catolicismo romano es, en la actualidad, más africano y latino que europeo; hay monasterios budistas en Occidente (cada vez más) y occidentales en los *ashrams* hindúes (cada vez más). En California, crecen cepas de uva de Burdeos y el Tai-chi se practica en la plaza del al lado. Todas las músicas del mundo se mezclan en nuestras estanterías de discos. Los flujos migratorios y los telecoms no sólo modifican la composición de las ramificaciones culturales (el transporte transforma, el medio impregna) sino que permiten todo tipo de esquejes, hibridaciones y resurgencias.

Comprobaremos que sí existe una nueva mano de naves al respecto. No obstante, por más que las industrias culturales fabriquen y vendan directamente contenidos de conciencia o sensaciones fuertes compartibles y reproducibles en los cuatro puntos cardinales, desdeñando las singularidades locales, la «mundialización cultural» no puede en ningún caso reducirse, a pesar de las apariencias, a este movimiento de uniformización por medio del incremento de los intercambios (véase capítulo 6). Una distinción categorial entre los dos órdenes, por más abstracta que sea, se revelará útil para evaluar las tensiones de hoy, y sobre todo las de mañana.

La prueba por el arte

Un mediólogo siente una afinidad muy particular por todo lo relativo al arte, por la razón de que introduce las mediaciones técnicas en la fiesta cultural. Por naturaleza, el arte es bricolaje. Le tiene apego al objeto, le gusta el trasto (los zapatos de Van Gogh, los jarros de Chardin). Espontáneamente hilemórfico, basando lo suprasensible en lo sensible (Hegel), exteriorizando el interior (la emoción, el sentimiento del creador), o interiorizando lo exterior (el alma de un paisaje, la melancolía de una cafetera), el arte

está bien ubicado para experimentar lo arbitrarias que son las demarcaciones idealistas (alma/cuerpo, sujeto/objeto, forma/materia, etc.). Es el ámbito en que la división medio/mensaje o técnico/simbólico es más incierta (el grabado sobre cobre es el medio técnico, un grabado de Durero es un mensaje estético). Aquí, el nexo de unión sigue siendo un acertijo, después de que, para el artista plástico, el animal técnico por excelencia, del que se han burlado durante siglos las artes del lenguaje, sea un dolor.

Tenemos hoy por evidencia que no hay arte sin oficio, la actividad artística es irreductible a una operación mecánica (y especialmente, se acostumbra a puntualizar, a las técnicas industriales, destructoras del aura). Existe obra de arte (tanto en el caso del violinista como en el del dibujante) cuando el instrumento se olvida, supera, casi se escamotea, en bien del gesto inspirado, imprevisible, surgido de las profundidades de una naturaleza o de un temperamento. Cabe replicar que de la factura al estilo va un trecho. Que la técnica es interesada, que tiende a lo útil, mientras que el arte es gratuito y su finalidad no tiene un sentido práctico. O también que la técnica es estereotipada y anónima (la manufactura, la fábrica), cuando el arte es original y singular, etc. Dichas oposiciones rebatidas han tenido estatuto de ley a lo largo de los tiempos de academia, pero en tiempos de la música tecno y del tecnoart (tan sujeta a los moralistas del arte como la tecnociencia lo está a los puristas de la ciencia), han acabado por hacer aguas. Y con razón, si el arte contemporáneo puede definirse como el que asume su tecnicidad, mejor dicho, que la exhibe (incluso en el cine, arte realista donde los haya, el efecto de máquina se muestra, a partir de entonces, por encima del efecto de realidad).

La relación del espíritu con la mano estuvo oculta durante mucho tiempo, reprimida o expulsada en tanto que servidumbre más o menos degradante, especialmente por parte de la filosofía del arte. Podría decirse incluso que la estética como género nace de esta denegación. El mediólogo-

go es el amigo de los artistas, y el adversario de los especialistas en estética (principalmente de los kantianos). Efectivamente, tanto en las artes plásticas como en la poesía (allá donde la palabra, como decía Hugo, «es la carne de la idea»), todo lo relativo a los materiales, formatos, colores, soportes, cuadros, espacios, lugares, etc., no es aval sino incremento de la idea. «La intencencia» precede, ya que *el mensaje es inseparable del médium*. Forma un *corpus* con la obra; mientras que el código, en la lengua, es inseparable del enunciado, y el sentido literal de un enunciado, de su enunciación. Es lo contrario que en el arte, donde el enunciado está encasillado en sus condiciones de enunciación, como el sentido de un verso lo está en su ritmo y sus asonancias, o el de un cuadro en sus colores y proporciones. Haciéndolo extensivo, podríamos decir que ésta es la diferencia entre la imagen y el texto. El sentido de un texto es independiente del papel o de la letra utilizada; no se degrada con la reproducción; pero la calidad de una imagen cambia con su soporte y «pierde» en cada generación: «La Gioconda» original, sobre tela, es una imagen distinta a la de una postal de la misma «Gioconda», mientras que la edición de bolsillo de Anna Karenina sigue siendo Anna Karenina. No hay que sorprenderse pues de que los artistas plásticos y los poetas hayan sido, y sigan siendo a su manera intuitiva, los pioneros de la sensibilidad mediológica (que cortocircuita las jerarquías y realiza un corte transversal a todos los campos); y el precursor del método, con sus maneras reflexivas, es un filósofo historiador, que se atuvo a las materialidades evolutivas del arte, Walter Benjamin.

¿Habrá que recordar que el arte lo trajeron los griegos a nuestras pilas bautismales bajo el modestísimo nombre de *techné* (que se tradujo en latín como *ars*)?

Para un contemporáneo de Fidias, la expresión «tecn-art» sería un pleonismo. No habría transgresión, no habría desarreglo. No sería un honor, ciertamente, pero tampoco un deshonor: no se trataría de un estatuto infame sino de un

medio. El artista es un trabajador manual, un artesano que trabaja un material con sus herramientas, pongamos que es un artesano superior (puede firmar o, mejor dicho, estampillar su producción, como el alfarero o el ceramista). Platón pone a los pintores y a los escultores en el sexto nivel de la ciudad, con los poetas, antes que los artesanos; obreros y artesanos están en el séptimo. A Aristóteles lo coloca al nivel de los médicos y los arquitectos. Son profesionales como los demás (dejando bien asentado, como diría Plutarco, «que ningún hombre libre aceptaría ser escultor»). La dietética, la equitación, la medicina, la decoración escénica son *technés*, oficios que presuponen un talento particular y que se transmiten mediante un aprendizaje especializado. Eso equivale a decir que nuestra definición de arte, lo *expresamente bello*, no tiene parangón en la Grecia arcaica y clásica (de las nueve Musas, no hay ninguna dedicada a lo que damos en llamar bellas artes). Hablar del «arte griego» revela una extrapolación un tanto ingenua, proyección retroactiva de una categoría moderna (dado que presupone las funciones religiosa, política y estética como separadas) sobre una civilización en la que no era concebible como tal.⁶ La misma observación, *a fortiori*, vale para el «arte» prehistórico, escita, bizantino, medieval, etc. Los «imagineros» del siglo XII compartían su estamento con los sombrereros, los tintoreros y los cristaleros. Las formas que denominamos «artísticas» porque las separamos de sus funciones originales se inscribían, como subcontratadas, en las prácticas religiosas o culturales (el icono es un soporte de la devoción, una *interface* entre el fiel y lo divino), cívico (santuario), monetario (la numismática), doméstico (la cerámica). No hay nada tan

6. Véase Régis Debray, «Anatomic d'un fantôme: l'art antique», *Vie et mort de l'image, une histoire du regard en Occident*, París, Gallimard, «Folio», 1993, pág. 261 (trad. cast.: *Vida y muerte de la imagen: historia de la mirada en Occidente*, Barcelona, Paidós, 2000).

poco mediológico como la idea del Arte eterno adormilado en el fondo del hombre, subyacente a todas las culturas, que aflora aquí o allá, muy de vez en cuando, idéntico a sí mismo (salvo que confundamos el éxtasis religioso y el arrobamiento estético). De ahí la idea, algo más verosímil, de una trayectoria parabólica —cuyo punto de partida serían las grutas del Paleolítico, la edad moderna sería la *akmé* o la madurez y la senectud o declive, nuestro «lo que sea» posmoderno— que hay que someter a la duda.

La emergencia de la noción de arte es solidaria con una configuración mediológica de transmisión en simultaneidad, y solidaria a un conjunto de *representaciones* y a un conjunto de *instituciones*. Sistema en que las palabras y los lugares se integran los unos con los otros. No se produce arte sin producir *herramientas de codificación* (es decir, saberes autónomos, manuales, tratados, historia, biografías de artistas) y *herramientas de capitalización* (es decir, lugares autónomos de conservación, colecciones y museos). El museo, como fábrica de visibilidad, es al Arte lo que la Biblioteca, fábrica de legibilidad, es a la cultura del libro: más que un almacén de huellas, el lugar alquímico donde la visión lanza de nuevo a la creación, como la lectura a la escritura. El saber transmisible se entrelaza con la construcción en *-teca* (pinaco, glipto, cinema y, en el presente, videoteca), como muestra aún hoy en día la promoción del dibujo animado como arte, o de la televisión como cultura (la investigación teórica acerca de lo audiovisual, función de los medios de consulta y almacenaje, que alcanza su auge con la creación de instituciones idóneas). Dicha conjunción de factores, aleatoria y rara, empezó a esbozarse en la época helenística y romana, antes de pararse en seco con el advenimiento del cristianismo.⁷

7. Acerca de la cuestión ampliamente debatida de este «primer nacimiento del arte», remítase a «Naissances de l'art» de Michel Costantini, en EIDOS, 1996, *Bulletin international de sémiotique de l'image*.

Se efectuó con toda claridad en Occidente (Italia central), para coagular en el *Quattrocento* (nacimiento simultáneo de la escritura personal, del paisaje, del autorretrato, de la biografía del artista, colecciones, academias de arte, etc.). Inauguró, en el siglo XIV, una prefiguración emblemática con la recuperación del fresquista Giotto, celebrado y codiciado por sus contemporáneos, del poeta Petrarca, coleccionista de libros y de cuadros, y del crítico Cennino Cennini, autor del primer tratado sobre pintura. En ese momento en que se inicia la laboriosa liberación de la labor manual, mediante la liberación del artesano (que había incorporado el desprecio por lo manual), el arte, y en primer lugar el artista, cambiaron de elemento para ennoblecerse. La pintura se convirtió en *cosa mentale* —al pasar del estatuto de arte «mecánico» al del arte «liberal» (como las artes del lenguaje)— y el pintor abandonó la corporación de los oficios manuales y pasó a los prestigios miguelangelescos de la *Accademia* (1562, Florencia, Accademia del Disegno; 1648, París, Académie royale de peinture et de sculpture).⁸

La estética, que nace como disciplina en el siglo XVIII, remata este movimiento de sublimación, al coste de una metódica supresión de todo lo que vincula la creación a la fabricación, llevado hasta la caricatura por Kant en su *Crítica del juicio*, cuyo intelectualismo excluyó toda alusión tanto a la forma como a los materiales de los objetos del juicio de gusto. Las religiones románticas de Beau (vocación, revelación, genialidad maldita y asocial) han seguido proporcionándonos el material del arte bajo su aspecto más espiritual. Al igual que el objeto libro fue la *impensa* de la teoría literaria, el objeto de arte, en su materialidad, fue la *impensa* de las estéticas clásicas (la de Hegel merece un apartado propio). Así, quienquiera que abra el escondrijo de las mediaciones no podrá sino ver que sólo hu-

8. Léase, de Nathalie Heinich, *Du peintre à l'artiste. Artisans et académiciens à l'âge classique*, Paris, Minuit, 1993.

yendo de la dimensión objetual y material podrá el Arte por fin definirse a partir de ella, con una mala fe certera. ¿Mediante qué argucia? La obra de arte, se nos dice, tiene valor por su originalidad, que a su vez está sujeta a dos criterios: la unicidad y la autenticidad. Su cualidad distintiva consiste en que no tiene cantidad, como los productos de serie, trivialmente industriales. En eso radica su valor comercial. Lo que es tanto como decir que la cantidad es el criterio último de lo cualitativo, y que «la calidad de la obra de arte es independiente de la cantidad de la obra de arte» (Michel Melot). Lo que compramos es el bien escaso, o mejor dicho, lo que compro (el cuadro de caballete se destina a la apropiación privada). En época de «reproducibilidad técnica» (desde mediados del siglo XVIII), procederemos pues a una rarefacción artificial de los múltiples, que apunta a la de los compradores potenciales (tiraje limitado para la estampación en 1860, limitación a siete esculturas originales, balduque en tapicería y, ahora, el *vin-tage* y la copia firmada de fotografía). Los criterios censatarios del mercado determinan la rareza del objeto.⁹ La producción social del artista, como ser de excepción que escapa a la condición común, se revela inseparable de las modalidades técnicas de la reproducción del objeto de arte, como algo singular que escapa a la utilidad; modalidades que se corresponden con las reglas de selección social del mercado (= el ambiente determina al medio que determina al enunciador, o artista, que a su vez forma parte del ambiente que..., etc.). El objeto de arte puede ser calificado como objeto de mala fe. No es lo que es (desinteresado, fin en sí mismo, dechado de gracias) y es lo que no es (homogéneo al mercado, objeto de transacción y medio de valoración). Y cuando Marcel Duchamp, con su orinal, quie-

9. Michel Melot, «La notion d'originalité et son importance dans la définition des objets d'art», en *Sociologie de l'art* (bajo la dirección de Raymonde Moulin), La Documentation française, 1986.

re desafiar al academicismo de la unicidad, es evidente que toma un objeto de serie, pero no olvida conferirle la unicidad simbólica personalizando el envío con la firma «R. Mutt» (razón por la cual no fue excluido, sino simplemente rechazado por el Salón de Filadelfia). La ley del ambiente se respetaba con mucha formalidad. Sin duda, ahí radicaba la malicia: en demostrar que el valor de un objeto de arte no está en el objeto sino en la firma, que es lo que le confiere lo que Benjamin daba en llamar su «valor de exposición» (el argumento estético no es sino una tapadera). Otros, como Michel Melot, han podido ver en el famoso gesto de 1913 una vacunación premonitoria del mundo del arte contra la epidemia venidera de los objetos en serie.

Los niños de Marcel Duchamp —linaje prolífico donde los haya (el hombre tenía la vista muy aguda)— siguieron poniendo las cartas boca arriba. El «arte contemporáneo» trabaja ciñéndose a la materialidad misma de la obra, la tela (Fontana), el volumen (Stella), el armazón (soporte-superficie). Saca las entrañas del arte a la luz. Ya no se avergüenza de sus mediaciones, y hace ostentación de ellas. Glorifica sus accesorios; lo mismo que un rascacielos que «saca» su ascensor por la fachada, panorámico y transparente, en lugar de encerrarlo en su caja. Es decir, máquina guía sustituye abiertamente a la mano. Primero mediaciones técnicas; comprime, estira, metaliza, mezcla, abigarra, «instala» nuevos materiales. A continuación, mediaciones institucionales: el centro del arte contemporáneo (CAC), el FRAC, el encargo público, la revista, la crítica, la galería, el conservador, el comisario, todos esos relevos que constituyen el «ambiente» o el «paisaje» del arte se convierten en algo más que en aprovechamientos, en resortes de su producción. Los señala con el dedo, los provoca, se burla, pero se sirve también de ello sin complejos. Con la creación contemporánea, las «periferias» del arte se convierten en su centro de gravedad. El acompañamiento

museístico, mediático o marchante, la partición en sí misma. El Museo no expone. Más bien consagra: hace que existan (formatos gigantescos, instalaciones, entornos creados por y finalmente para él). El sobre le ha ganado la partida a la carta. Cuanto más en crisis está el arte, más prosperan los muscos. En una muestra extrema de ello, el mismo museo se convierte en obra de arte (Gerhy en Bilbao), visitamos el museo para verlo, no para ver lo que contiene. El Musco *es* el arte.¹⁰ Se traga fábricas, hospitales, depósitos, estaciones, almacenes (el CAPC de Burdeos, el Reina Sofía de Madrid, etc.), pero también las gavillas de Muz, los caballos vivientes de Kounellis, la mierda enlatada de Manzoni, la Spiral Jetty de Smithson; todo cuanto tenía la intención de escaparse del museo para unirse a la vida. En vano, la institución canibaliza hasta a sus canibales. El *off* se convierte en lo *in* de lo *in* y el *ex situ* en el lugar común. Se puede leer la historia del arte, desde Duchamp, como una *persecución tragicómica entre el mensaje y su medio*. La obra se debate con todas sus fuerzas para salir del cuadro (en el sentido propio y el figurado), negarse como obra (en la holganza de lo *conceptual*, de lo *corporal*, del *arte povera*), bajar a la calle, fundirse en los flujos (*fluxus*), en definitiva, escapar del encajonamiento estético, «asfixiante cultura». El artista se niega como artista al afirmarse incluso, supremo sacrilegio, no como imitador o perversor, sino abiertamente como plagiario; «apropiacionista» (Sherrie Levine, copia a Schiele, Sturtevant, Jasper Johns). En vano: las mediaciones alcanzan su punto de inflexión. *Challenge and reponse*. Finalmente, el arte bruto se cotiza, se cataloga, se expone, se coloca en vitrinas, se retira de la circulación. Entre la profanación (lo trivial) y la sacralización (la vitrina), la diseminación (la vida), y la concentración (la colección), la radicalidad y la

10. Catherine Millet, «L'art moderne est un musée», *Art Press*, nº 82, junio de 1984.

promoción, se opera una especie de movimiento de ida y vuelta en el que la última palabra seguirá siendo la del Medio, que convierte a la anticultura, la cultura y lo escupido, en agua bendita. El Museo, vencedor por puntos. *The show must go on.*

El arte contemporáneo o *la subversión subvertida incluso por sus medios*. Ahí donde los reticentes ven una capitulación y los integrados una *sucess-story* —es decir, el deslizamiento, en los planos de carrera, de una lógica de rebelión a una lógica de aceptación, de una moral del riesgo (el artista suicida, a lo de Stäel), a una gestión de empresa (el artista *business-man*, a lo Christo)—, el mediólogo verá más bien un efecto trivial del medio. ¿Se convierten los medios de la visibilidad, tanto materiales como institucionales, en lo que hay que contemplar? Dicha provocación continuada exhorta a la reflexión, a la vez que revela hasta el exceso (la invención plástica radiografía el *Zeitgeist*), la inversión fondo/forma de la época. Nos previene así, CQFD, contra dos de las ilusiones de la suficiencia idealista: suponer que nuestra relación con el medio ambiente pueda operar sólo en lo exterior (como si el medio no fuera más que un entorno); y suponer que nuestra relación con el medio pueda no ser más que una mera y simple manipulación (como si el médium no fuera más que un medio cualquiera).

3. «Esto matará eso».

El objeto: relaciones, no objetos

Entre esto y eso: las aberturas de compás (de la bicicleta a Dios)

La mediología no concierne *a un ámbito de objetos sino a un ámbito de relaciones*. Este punto es capital. En sí mismos, los medios de comunicación, en el sentido amplio o reducido, no interesan a la mediología por sus cualidades; y de la misma manera que no se hace historia simbólica contando la historia de un símbolo (la bandera tricolor o el Libertad-Igualdad-Fraternidad), no se hace el trabajo de un mediólogo recomponiendo la trayectoria de la escritura, el libro o la televisión. Estas investigaciones «internas» son indispensables, pero siguen estando fuera del ámbito. Ya salimos de los preliminares cuando destacamos los valores simbólicos relacionados con tal o cual «reci-

piente» (el *códice*, templo de la Palabra, imagen de la Casa, acabamiento y fijación) o soporte (el mesopotámico que escribe sobre la arcilla repite un gesto divino relacionado con el Génesis). Nos convertimos en mediólogos de pleno derecho al conjugar lo interno con lo externo, cuando enlazamos positivamente algo «material» con algo «espiritual». Por eso, el capítulo II del Libro Quinto de *Nuestra Señora de París* tiene un valor emblemático para nuestro tema. Su tesis («El libro matará al edificio», subrayada por otra, «La imprenta matará al sacerdocio») ha sido mil veces refutada por alguien más listo, más instruido, más riguroso y mejor documentado que Victor Hugo. Todos sabemos que esto no mató eso, que la imprenta no acabó con la arquitectura, la cual florece como nunca ante nuestros ojos, y que la prensa no mató a la Iglesia, ya que festeja con pompa su Jubileo. Sin embargo, el archidiácono Frollo, a quien el poeta atribuye estas reflexiones (en 1476, en París) se merece una estatua indefenestrable en nuestro pantcón (entre Platón y Walter Benjamin). La ensoñación hugoliana, sólidamente apoyada, sigue siendo *metódicamente genial*, mucho más allá de las fórmulas y de los desvíos (y a pesar de las apariencias, los acontecimientos ocurridos desde entonces no invalidan en absoluto su idea central). La investigación mediológica ha dado pie a efectos de vuelta (de la herramienta hacia el objeto al que se aplica esta herramienta) menos rudimentarios que la relación biunívoca imaginada por un clérigo gótico inquieto al meditar sobre el futuro de las catedrales, con un incunable en la mano. El «esto matará eso», por muy desprestigiado que esté, sigue siendo el paradigma del cuadro con doble entrada en el que *esto*, en abscisa, se refiere a una máquina o a un medio, y *eso*, en ordenada, a un rasgo cultural o una institución. Generalmente, *esto* está abajo en la escala de valores y *eso* está arriba. El *esto* sirve de mediación a *eso*, aunque no parezca guardar relación con *eso* porque no pertenecen al mismo mundo (el pontificado y la papele-

ría). Apenas han oído hablar el uno del otro. ¿Dónde se iban a cruzar? ¿El ingeniero y el profesor? ¿El Conservatorio de Artes y Oficios y la Escuela de Estudios Superiores? El cruce nunca es evidente y hay que *construirlo* a cada ocasión a través de la observación a pesar de las conveniencias y de las verosimilitudes. El émulo de Frollo se equivocaría si tratara de postular por la Academia. Ha optado por pasar del orden protocolario y de los protocolos de mesa. La cortesía de las particiones o la tabla de las facultades. Convierte la mala fe en sistema, como cualquiera, ante un enunciado, deslumbrante o tranquilizador, preguntándose enseguida qué relación existe entre lo que se dice, la forma de decirlo y a quién le interesa decirlo. Cuanto más resisten una obra o una institución en su carácter de inmediatez y de evidencia, mejor se imponen a nosotros y más respeto infunden. Entonces, se impone la sospecha (Walter Benjamin: «En el mundo de la película, la realidad aparece despojada de los aparatos únicamente gracias al mayor de los artificios...»). Cuanto más apremiantes son las mediaciones, más altanera es la inmediatez. Forzar la aparición de mediaciones, el aspecto «técnico», donde ya no se ven, en el aspecto «cultural», será por tanto el primer paso del proceso, a veces desconcertante o escandaloso.

Que nos perdonen nuestras lectoras por detenernos un momento a tratar de descubrir cuál podía ser el pensamiento oculto detrás de aquellas palabras enigmáticas del archidiácono: *Esto matará eso. El libro matará al edificio.*

En nuestra opinión, aquel pensamiento tenía dos sentidos. Era, en primer lugar, un pensamiento de cura. Era el espanto del sacerdocio frente a un agente nuevo, la imprenta. Era el miedo y el deslumbramiento del hombre del santuario frente a la prensa luminosa de Gutenberg. Eran el púlpito y el manuscrito, la palabra hablada y la palabra escrita espantándose ante la palabra impresa; al-

go así como el estupor de un pájaro contemplando al ángel Legión abriendo sus seis millones de alas. Era el grito del profeta que oye a la humanidad emancipada susurrar y pulular, viendo en el futuro cómo la inteligencia socava la fe, cómo la opinión destrona a la creencia y cómo el mundo sacude a Roma. Pronóstico del filósofo que ve cómo el pensamiento humano, volatilizado por la imprenta, se evapora del frasco teocrático. Terror del soldado que examina el ariete de bronce y dice: «La torre caerá». Significaba que una potencia iba a suceder a otra potencia. Significaba: la prensa matará a la Iglesia.

Pero bajo ese pensamiento, sin duda el primero y el más sencillo, había, en nuestra opinión, otro pensamiento, más nuevo, un corolario del primero menos fácil de percibir y más fácil de contestar, una visión igual de filosófica, pero ya no sólo la del sacerdote, sino la del sabio y del artista. Era el presentimiento de que el pensamiento humano, al cambiar de forma, iba a cambiar de modo de expresión, que la idea capital de cada generación ya no se iba a escribir con la misma materia y de la misma manera, que el libro de piedra, tan sólido y duradero, iba a dejar su sitio al libro de papel, todavía más sólido y duradero. Bajo este punto de vista, la vaga fórmula del archidiácono tenía un segundo sentido; significaba que un arte iba a destronar a otro arte. Significaba: «La imprenta matará a la arquitectura.»

VICTOR HUGO, «Esto matará eso»,
Nôtre-Dame de Paris, 1831

«No creo en las cosas, decía Braque, sólo creo en sus relaciones.» De eso se trata: establecer correlaciones entre nuestras «funciones sociales superiores» (ciencia, religión, arte, ideología, política) y nuestros procedimientos de memorización, representación y desplazamiento. Explorar las intersecciones entre «lo noble» y «lo trivial» —lo que a menudo se traduce por: enlazar un macro — en un microfenómeno, aún a riesgo de precipitarse hacia abajo (pequeñas causas, grandes efectos). La nariz de Cleopatra tie-

ne numerosas declinaciones. Así podemos ir de una orilla a otra, del grabado sobre cobre, en el siglo xv, hasta el auge de las ciencias naturales de observación (botánica, mineralogía, etc.). Desde el sistema de caja, en el siglo xvi, en los talleres de imprenta (donde los grabadores de buriles suprimen las ligaduras entre las letras para normalizar y acelerar el trabajo de composición), hasta los procedimientos y el espíritu de análisis como nueva norma de razón. Desde la página de guardia del texto impreso hasta el nacimiento del autor, como sujeto de atribución único de una obra original. Desde el descubrimiento del guión, en el siglo xviii, que permite el empleo del estilo directo sin tener que jerarquizar a los interlocutores hasta el auge de la forma «novela». Desde el telégrafo eléctrico, en el siglo xix, hasta el nacimiento de la sección de sucesos, o también desde la telegrafía sin hilo al gran reportaje como género literario autónomo. Desde el satélite de observación, que difunde la imagen de esa bolita aislada en el sistema solar, la Tierra, hasta la expansión ecologista (o el paso de una ciencia esotérica a una ideología vulgarizada).

Para salir de la ilustración puntual, digamos, de modo más general, que se trata de evaluar el impacto de las nuevas técnicas sobre las sociedades humanas. Este impacto no es una acción simple y unilateral. Da lugar en cada ocasión a una transacción (esto *negocia* con eso), motivo por el cual preferimos hablar de *interacciones* (complejas). Nuestro campo de estudios tiene, en este sentido, dos puertas de entrada: a través de los efectos simbólicos de las técnicas (*bottom-up*) o a través de las condiciones técnicas de lo simbólico (*top-down*). O bien rastreamos los efectos relacionados con un nuevo procedimiento: la escritura, la imprenta, la televisión o ahora lo digital. (Muchos antropólogos e historiadores se han dedicado a ello procediendo de «abajo» a «arriba»). O bien exhumamos los condicionamientos sociotécnicos de una emergencia cultural o espiritual. Entonces, procederemos de «arriba» a «abajo».

Cuando Balzac, al principio de las *Ilusiones perdidas*, recrea el camino que llevará desde la pulpa de madera hasta la democracia de opinión (con el papel de tela, no hay ni manuales escolares ni periódicos con grandes tiradas), o cuando el historiador Lefebvre des Nouettes relaciona la sustitución del arnés de garganta por el arnés de hombro en los caballos de tiro con la desaparición de la esclavitud en la Europa medieval (menor necesidad de mano de obra servil en los campos a partir del siglo XI), proceden *bot-tom-up*. Los mediólogos han ilustrado y sistematizado este enfoque tomando como objeto «la bicicleta, entre cultura y técnica» (Catherine Bertho-Lavenir). Visto de cerca, este extraño objeto, constantemente reciclado, no solamente desvela «la complejidad de lo sencillo» (Monique Sicard) — ¿por qué se inventó la bicicleta después y no antes que el ferrocarril?—. También contribuyó al auge del feminismo, del arte cinético, del turismo. Ha individualizado las conquistas democráticas. Dio origen, como dice Pierre Sansot, a un nuevo «patriotismo geográfico» (el Tour de Francia). ¿Cómo ha podido una máquina tan modesta, la pequeña reina, servir así de revelador social y de acelerador político?¹

Otro caso: el examen de los «poderes del papel». El papel escapa a la mirada. Está en todas partes. «Como Dios en la Creación o el autor en una novela de Flaubert.» Esta materia a la vez difusa e invisible es «la materia misma de los monumentos de memoria sobre los cuales se apoyan la lengua y la nación» (Pierre-Marc de Biasi). En tiempos del silicio, hubo quien pensó que estaba acabado y surge de nuevo. No se trata sólo de un medio de socorro, sino del «cruce por excelencia entre la potencia, la velocidad, la memoria casi infinita de las máquinas informáticas y la fragilidad, la lentitud, las facultades de olvido de los hom-

1. *Los Cahiers de médiologie*, nº 5, coordinados por Catherine Bertho-Lavenir, responden a la pregunta; Paris, Gallimard.

bres» (Marc Guillaume). Papel-memoria, papel-creencia, papel-poder, papel-arte: ¿cómo es posible que un material tan «anodino» pueda cumplir funciones de mediación cultural y política tan decisivas?²

Corramos ahora el riesgo de ilustrar el camino inverso *top-down*, con Dios Padre (el estudio del entorno y del medio no debe impedir pensar en los extremos, siguiendo el consejo de Maquiavelo). Resumiremos aquí de forma (escandalosamente) esquemática una reflexión más profunda (que aparecerá en un próximo *Cahiers de médiologie*). En la economía de lo espiritual, nuestro Dios único y personal es un «hallazgo» del que nadie podría minimizar las incidencias, ni la nobleza. El hallazgo fue tardío. El Creador del cielo y de la Tierra no es ni más ni menos que un punto de partida, y no habría que ver en él el menor denominador común entre las creencias religiosas de la humanidad. El Eterno es un tema muy joven, que no cuenta más de tres mil años de edad. El Altísimo sigue reinando en la cima de las creencias simbólicas, y sus inmediaciones quedan reservadas al teólogo, al metafísico y al historiador de las religiones. El mediólogo puede sumar su punto de vista a estas adquisiciones considerables, sin poner en tela de juicio, ni mucho menos, su validez. ¿Cómo? Volviéndose hacia la logística del monoteísmo, esta prodigiosa escapada que fue el «nacimiento de Dios».

El «milagro judío» (de la misma manera que se habla de milagro griego): cuando creemos en lo sobrenatural, nos maravillamos. Y nos sorprende cuando sólo confiamos en nuestra razón y tratamos de entender las cosas. Ciertamente, nos podemos negar a aceptarlo y pensar que como el infinito va más allá del entendimiento, Dios se explica por una intervención divina en el curso de la historia

2. Los prodigiosos envites del soporte están examinados por los *Cahiers de médiologie*, nº 4, Pierre-Marc de Biasi y Marc Guillaume (comps.).

y punto; ésta es la tautología del creyente. Pero en ese caso habría que explicar por qué lo sobrenatural se manifiesta en ese momento (siglo VIII a.C.), el momento en que se inventa la escritura, y no, por ejemplo, al principio del Neolítico; y por qué en esa zona (la cuenca mesopotámica y los desiertos de Oriente Próximo), y no a orillas del Yang-Tse o del gran Rift africano. Es cierto que, teniendo en cuenta que el absoluto es por definición únicamente relativo a sí mismo, resulta profundamente profanador hacerse preguntas acerca de las variaciones concomitantes de la Revelación. Sobre todo tratándose del Dios de Moisés, sin imagen y por esencia exterior al mundo sensible (por tanto lo contrario de un ídolo pagano). Sin embargo, ésta es la apuesta del asombro racionalista: nada debe ni puede escapar a la descripción, ni siquiera el Indescriptible. Un mediólogo añadiría: «Nada es inmediato, ni está dado. Todo se ha *convertido*». Jesús no era «Cristo» de forma natural e inmediata. Se ha *convertido* en hijo de Dios. ¿A través de qué mediaciones? El movimiento cristiano de los siglos I y II no era una religión. Se *convirtió* en religión (la palabra «christianismos» fue inventada por Ignacio de Antioquía). ¿A través de qué mediaciones? Dios no cayó del cielo sobre el Sinaí, *motu proprio, ex nihilo*, sin ton ni son. Los dioses, esas pesadas figuras plásticas talladas en la piedra, imágenes fijadas al suelo en forma de estatuas, altares o acrópolis, que nos obligan a detenernos en un lugar fijo, y nos impiden marchar, se *convirtieron* en persona única siempre accesible, desde cualquier sitio del mundo, el amigo del deportado y la ganga del nómada. ¿A través de qué mediaciones?

Mediante el encuentro improbable (ahí está el «milagro») entre un procedimiento mnemotécnico, la notación consonántica, y un modo de desplazamiento, la itinerancia granpastoral en un medio desértico. La alianza entre lo cuneiforme y lo cumnélico —bandazo deflagrante, sin aspecto inesperado— engendró esta suprema abstracción, el Eterno.

Sin embargo, la escritura está ligada a la agricultura, y por tanto a la sedentarización. Aparece durante los primeros imperios hidráulicos, ocupando los valles fértiles (Eufrates, Tigris, Nilo) favorables a la irrigación. Se utiliza con fines cardinales (cuadrangular el territorio) y de calendario (situarse en el tiempo). Se trata de un procedimiento de registro de bienes que se hizo necesario debido a la recaudación de los tributos, la notación de las crecidas, el recuento de provisiones de grano, la enumeración del botín, tanto por la previsión astronómica como por el relato genealógico. La simbolización, que responde a una necesidad de orden y de colocación (debido a un exceso de cosas), forma parte de las técnicas de apisonamiento. En un principio, sus soportes son pesados y voluminosos: ladrillos y tablas de arcilla. La aparición del soporte vegetal permite reducir el atasco de estas reservas de señales. La alianza entre el papiro y el alfabeto provoca una creciente miniaturización del mundo a través de la *abreviación*. El Dios personal único —del que observaremos que siempre ha sido ajeno a las civilizaciones orales— se inscribe en esta dinámica de aligeramiento de lo sensible. Tenemos que considerarlo como la intersección óptima entre dos movimientos de sentido contrario que, por una parte, materializan lo simbólico y, por otra, simbolizan lo material. Es una tendencia miniaturizante y aligerante, puesta en práctica en todas partes, que se refiere tanto al objeto como al signo. Lo han aprovechado tanto la ingeniería espiritual como la invención pecuniaria (donde se ha pasado del *pécus*, el ganado, al metal, y luego a la moneda, al papel-moneda, al juego de escritura, etc.), como demuestra la economía en el sacrificio religioso (el hombre sustituido por el animal vivo, este último por su estatua, la estatua por la efigie, el modelo reducido por el signo, etc.) o también la comida totémica (la carne y la sangre de Cristo compactadas en una lámina de pan ácimo y un sorbo de vino). El Dios gráfico desmaterializado en el carácter alfabético es una magnífica abreviatura del Panteón,

una abstracción móvil y mobiliaria susceptible de ocupar la Tierra por pérdida de volumen: al reducirse a casi nada (un rollo de papiro en un armario de madera, el Arca sagrada, transportable a lomos de burro o de camello), este Dios podía serlo todo y llevar la norma del «más por el menos» a su máxima expresión.

Magnífico, y sobre todo muy cómodo. La hiperreducción gráfica resuelve la cuadratura del círculo, que consiste en escapar de la idolatría sin caer en la negligencia (el hecho de no leer, de no recoger ni unir; lo opuesto a lo religioso). O en abandonar los lugares de memoria sin perder la memoria. La escritura reduce para almacenar, y condensa para conservar. Cuando queremos conservar un cuerpo, extraemos el agua que contiene. El desecamiento de lo sensible (la abstracción signifiante) lo reduce a lo inteligible, que se puede almacenar, guardar y transportar. El Dios de Abraham es divinidad liofilizada, puesta en bolsas cerradas y guardada en un cofre. Es una teoteca compacta (al igual que se habla de biblioteca o filmoteca) mediatizada por un testamento o *diathêkè* (del griego *thêkè*, receptáculo o armario). Más que una comodidad de equipaje, es un reaseguro de identidad. Porque un Dios portátil permite desplazarse sin desorientarse o emigrar sin perderse. La Antigüedad era un mundo en el que aquel que quedaba desterrado de su ciudad perdía a sus dioses tutelares, su identidad y su seguridad. Porque, ya fueran de la ciudad, la nación o el imperio, los dioses eran del suelo. Cerraban por arriba una pertenencia y sacralizaban un recinto. Abandonar a esos dioses-lares, sus tumbas y sus urnas, significaba cortar los lazos de filiación y de protección. Con la invención del arca móvil, el pueblo judío encontró la manera de llevarse su memoria a donde fuera, la Alianza no se romperá. Nos podemos exiliar y mantenernos unidos (función unificadora del dios Uno), porque llevamos nuestro «territorio» con nosotros, materializado en un texto «muerto» pero que revive de forma ritual mediante su lectura en asamblea, en la homilía. La fusión

entre culto y lectura, posible gracias a la inscripción de la Palabra revelada, permite superar la fatal maldición del éxodo y del exilio (causa de la muerte de Edipo) al conjuntar dos cosas hasta ahora incompatibles, movilidad y cardinalidad. El descentramiento forzado ya no es un desastre si el Centro es un Texto. Podemos navegar por el espacio con nuestro guardaespaldas sin perdernos en el tiempo. O más bien, deslizamos la referencia organizadora del espacio en el tiempo, a través de un aplazamiento de carga de lo geográfico a lo histórico. La santidad ya no reside en la localidad de origen sino en la Historia. Se trata de un progreso considerable, que supone que podamos poner sobre papiro lo que antes estaba fijado en el suelo, a lo vertical, y alinear lo que estaba esparcido. La tinta, seguridad de los inseguros, libera del anclaje, al sustituir el perímetro de tierra dura por un flexible rollo de signos.

Mucho más que eso. La escritura, esta homeopatía desecadora que triunfará sobre lo árido a través de lo árido, transforma el momento de oprobio en fuente de gracia, y el desarraigo en reencuentro. La carta del monoteísmo se expidió a los hebreos en el Sinaí. El desierto original, estigma de castigo después de la salida del Edén, se convierte a través de la escritura en espacio de vocación. El pueblo hebreo se reencuentra con su Dios cada vez que se exilia al desierto; ese Dios que siempre prefiere a Abel el pastor antes que a su hermano Caín, el labrador. Con Moisés o David, el Salvador siempre tiene rostro de pastor. Y lo pierde cada vez que se detiene para arraigar en la ciudad, sede de la idolatría inmobiliaria, con el altar y la estatua en sitio *fijo*. Aunque hay una dialéctica constante entre el nómada y el sedentario, el hombre de Dios, de la promesa y de la alianza, es el hombre del desierto, y los atletas cristianos del desierto, de Oriente o de Occidente, no dejarán, a partir del siglo IV, de reiniciar esta marcha ininterrumpida, como lo harán, más tarde, transponiéndola, los cistercienses y los cartujos. El que se «instala» en el mun-

do pierde carisma. De ahí surge esta moral del encaminamiento opuesto al enraizamiento, que dramatiza el peregrinaje, la gran Partida, la *subida* al Desierto, la Cruzada. *Homo viator*. «Dios es un camino por vivir», interminable. No está al final del camino, es el camino mismo. «Dios es mi horizonte, jamás mi presa», dice un padre dominico. Y Huysmans llama *En camino* al relato de su conversión. La circulación espiritualiza, la propia espiritualidad deslocaliza. Y «la palma del desierto», encima de los tres clavos de la cruz y de los camellos, perpetúa lo originario puesto en camino que se calma con el vacío; el más con el menos. Lo que separa repara. «Abraham no para de cambiar de sandalias», y cada mudanza es un retorno a las raíces. Quien reduce el monoteísmo a una «sublime ocurrencia del espíritu humano» presta muy poca atención al cuerpo, el medio primero y bautismal, a las piernas y a los pies. El pobre espíritu sigue como puede, se adapta. Se inventa una fe como sea, una «respuesta adaptativa a un entorno». Un sagrado deshidratado y amovible fue la respuesta que encontró una tribu seminómada de caravaneros saqueadores, criadores de ganado menor, para adaptarse a un medio hostil, según la ley del mínimo esfuerzo que rige las invenciones técnicas; materializada aquí por el signo de alfabeto, que ocupa un mínimo de espacio, su auténtico signo de elección. Maxime Rodinson tuvo la excelente idea de «observar a Alá con los pies de Mahoma».³ Con más razón, debemos hacer lo mismo con el primero, Yahvé. No se podría hacer lo mismo con los ídolos paganos de piedra o de madera, que los idólatras inventaron con sus manos, y que Abraham destruyó con los pies. Ésta es la diferencia entre los desiertos absolutistas y nuestras ciudades fetichistas de Occidente. «El hombre empieza por los pies», dice y establece el paleontólogo.⁴ Y Dios también, podría

3. Maxime Rodinson, *Mahomet*, Paris, Le Seuil, 1968.

4. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964.

decir, como complemento, el mediólogo, emocionado por las bodas contranatura del signo y la arena (la muy modesta genealogía de Dios no altera en absoluto su grandeza metafísica). El desierto será un fracaso, cierto, pero de él surgió la mitad Jerusalén de nuestra cultura; afortunadamente, la mitad Atenas permite considerar de forma racional los mitos procedentes de Jerusalén.⁵ El idealismo lacrimoso sacrifica lo real a la idea cuando nos quiere convencer, con Lamartine, de que «el hombre es un dios caído que se acuerda de los cielos». Estamos más cerca de los datos históricos al sugerir lo contrario: Dios es un nómada elevado al Cielo que se acuerda de sus dunas.

Arrojar el absoluto al cráter de las mediaciones no condena a quemarlo. Por así decirlo, un creyente puede recuperarlo en perfecto estado a la salida. De hecho, la interacción se puede repetir río abajo, en una tipología de los diferentes rostros que ha adoptado este Dios único en nuestra civilización, según las sociedades que lo han convertido, una tras otra, en su mediador central. Un Dios Todopoderoso (el Dios de los Ejércitos, el Rey de Reyes, el Altísimo) es una buena «respuesta adaptativa» para hacer frente a un considerable déficit de potencia: cuanto más débil se es (desterrado, perseguido, minoritario), más necesidad hay de aliarse con alguien fuerte. El Dios de justicia y de consolación remite sin duda a comunidades creyentes tranquilizadas, seguras de su mínimo vital, que ya no persiguen ninguna venganza ni deben tomarse ninguna revancha. En cuanto al Dios de la intimidad y la ternura, al que ahora ya podemos llamar nuestro en Occidente, se trata sin duda de un lujo de sedentarios bien protegidos.

5. Porque, al final, la ciudad ganó. El retorno al orden fétichista (el catolicismo) sucede inevitablemente a la locura del desierto, o el absoluto por el vacío. En el Occidente cristiano, los clérigos pudieron con los ermitaños, al igual que las ojivas pudieron con los oasis. No se trata de otra historia, sino de la continuación de la primera.

Top-down: frente a la sublimidad «cultural» —el Dios de la Biblia—, dada su excesiva tendencia a «volar» en las alturas, subrayaremos los factores «vilmente» materiales. *Bottom-up*: frente a la cosa «técnica» —la bicicleta—, dada nuestra excesiva tendencia a rebajarla a nivel de los accesorios, dirigiremos el foco hacia sus amplificaciones estéticas y políticas. Ponderaciones inversas y táctica deliberada para restablecer el justo equilibrio de los factores estratégicos y para curar la artrosis disciplinaria haciendo trabajar las articulaciones. Se recomienda esta gimnasia a quien pretenda desbaratar tanto la superstición culturalista (la cultura manda sola) como la superstición tecnicista (lo contrario). Con este espíritu hemos tratado (en *Vie et Mort de l'image*) de cruzar una *historia material de las imágenes fabricadas* (grabado rupestre, fresco, pintura, foto, etc.) con una *historia religiosa de la mirada interior*. Configuramos así un entorno cultural que dosifica y filtra, a nivel interno, las proposiciones del entorno técnico exterior. (Recordemos que, en plena videosfera, el islam es el único movimiento de masas moderno que prescinde de relatos con imágenes; lo cual hubiese sorprendido sobremanera a Lenin o a Mussolini...).

Lo que el contraste en abscisa (lo trivial y lo sublime) tiende a dramatizar en términos de valores, también se puede exponer en ordenada, en términos de campo, mediante un simple barrido óptico. Distinguiremos varios niveles en la abertura del compás, según la diferencia que separa a los ámbitos de realidad que el entrecruzamiento medio trata de poner en correlación. Cuanto más abierto sea el ángulo, mayor será el riesgo (lo improbable), pero más sobrecogedor será el resultado (y más violento el placer de conocer).

El primer arco de observación se refiere a *la interacción intrasistema*. Se trata de los estudios rigurosos o especializados. ¿Qué efecto tuvieron, en el pasado, en la cul-

tura escrita, el modo de reproducción tipográfica sobre la organización, la atribución y la indexación de los textos? ¿Qué efecto tiene, hoy, el e-mail sobre el arte epistolar? ¿Qué efecto tuvieron, en el mundo de las imágenes fabricadas, la aparición de la fotografía sobre la litografía o el retrato fotográfico sobre el retrato pintado? Y siguiendo el filón fotográfico, ¿cuál es el efecto del ordenador sobre la tradición argéntica? ¿Es verdad que la fotocopia mata al libro (de ciencias humanas)? ¿Y lo numérico, y el disco, que ya había modificado el estilo de los intérpretes (Glenn Gould)? Numerosas y familiares son las investigaciones de este estilo (que requieren mucha sutileza). Señalemos la muy destacable investigación de Dominique Païni, director de la Cinemateca francesa, al examinar los sorprendentes efectos de vuelta del vídeo sobre la cinefilia y la creación de las historias en el cine.⁶

Podemos seguir apartando las ramas para examinar la *interacción intersistemas* (entre universos diferentes pero próximos). Se trata del ejercicio entronizado por Walter Benjamin con su «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» (cuando la foto gozaba de un estatus estético muy minoritario): «Hemos perdido el tiempo con sutilezas inútiles para saber si la fotografía es un arte o no, sin preguntarnos antes si la fotografía no había trastornado por completo el carácter del arte».⁷ Una pierna del compás apunta entonces hacia un «accidente» químico, una invención artesanal; y la otra hacia una «esencia» intemporal, lo Bello. Al cambiar de terreno, la televisión es competencia de otro sistema técnico distinto al de la bicicleta, pero el tubo catódico tiene incidencias muy destacables (buenas o malas) sobre el ciclismo. La retransmisión

6. Dominique Païni, «Faire violence, à propos du «trafic» des cassettes vidéo», *Cahiers du cinéma* n° 524, mayo de 1998.

7. Walter Benjamin, *Essais, 1935-1940*, París, Denoël-Gonthier, 1983.

en directo ha modificado la ética, ha estimulado el dopaje, y ha trastornado el desarrollo del Tour de Francia, una carrera ciclista concebida y organizada a principios de siglo, en plena grafosfera, para aumentar las ventas de un periódico (la prensa escrita narra en diferido y necesita más relato que hazañas). Podemos apreciar las modificaciones aportadas por la videosfera a reglas de juego diferentes y muy venerables (el rugby o la tauromaquia), en el momento en que el imperativo de visibilidad transforma la jerarquía de los deportes (con el tenis y el fútbol en lo más alto). Asistimos a una diferencia del mismo tipo cuando examinamos los efectos jurídicos de Internet sobre los derechos de autor procedentes de la imprenta. O con los historiadores del patrimonio que examinan lo que el ferrocarril modificó a principios de este siglo en la concepción y la selección del «monumento histórico». Hasta hace poco todavía, el automóvil, o en la actualidad la aviación civil (sin la cual la idea de patrimonio de la humanidad no sería más que una idea, no una política ni una economía).

Y también está la *interacción transistemas*, el cruce máximo. De este atrevimiento (al que los mediólogos son muy aficionados), nace la tesis (de gran valor para el firmante) de la dependencia de las utopías socialistas respecto a las antiguas profesiones del Libro, a través de la aristocracia del plomo que fue «la vanguardia obrera», compuesta principalmente por archivadores (Babeuf), correctores de imprenta (Proudhon, Pablo Iglesias), regentes y editores (como Pierre Leroux, inventor de la palabra «socialismo» y también del pianotipo), periodistas (Jaurès, Lenin) y bibliotecarios (Lucien Herr, Mao Tse-Tung). O también la idea de que existe un entrenamiento mutuo, en el siglo xx, entre la proyección de imagen y los proyectos nacionales (Jean-Michel Frodon, *La projection nationale*). O que las modas populares de figuración (pintura, foto, cine, televisión) han devaluado progresivamente el heroísmo guerrero en Occidente (Hélène Puiseux, *Les Figures de la*

guerre). ¿Y por qué no, ya puestos, relacionar la evanescencia de los «grandes relatos» (mitos e ideologías) con la miniaturización de las salas de proyección (el multiplex)?

Estos empastes o separaciones diferentes no se excluyen mutuamente. Algunos estudios no dudan en encadenarlos, el historiógrafo puede convertirse en ensayista y finalmente en poeta. La soñadora mediología no está reñida con la investigación local y positiva: se nutre de ella.

Tomemos el ejemplo actual de la revolución digital. La generalización en curso del tratamiento digital de las imágenes y de los sonidos, asociada con las nuevas técnicas de compresión de la señal, modifica ante nuestros ojos la economía de lo audiovisual (producción, difusión y transporte). La digitalización de la red terrestre herciana, conclusión de la primera fase de los conjuntos digitales vía satélite, ampliará la oferta de imágenes, aumentará la competencia, desmasificará la recepción, desincronizará el reloj central: pasamos de una televisión generalista de flujo unidireccional a una televisión temática de almacén, interactiva y suministradora de servicios (y ya no sólo de programas). Nivel 1: más allá de lo audiovisual, se puede prever (o temer) un aumento de la babelización del espacio social (siguiendo separaciones de tipo comunitario) con una fragmentación de los cuadros sociales de la memoria (el tiempo con varias velocidades). Nivel 2: y se producirá probablemente, a través del ejercicio de las redes, la afirmación de un nuevo individualismo (el ego mundializado). Nivel 3: estas tres etapas de interacción son coherentes entre ellas.⁸

Observemos también, en el caso del derecho, de qué forma los propietarios físicos de un medio modifican nuestras conductas sociales y mentales. La codificación digital,

8. Ha quedado demostrado en *Révolution numérique et reconstruction de l'individu*, informe de los *Cahiers de médiologie* en el IM-CA (International Medias Consultants Associés), París, 1999.

a diferencia de la antigua escritura, por esencia estática (fijada en una superficie estable), puede utilizar soportes tanto dinámicos (eléctricos) como estáticos (como el vídeo digitalizado almacenado en un disquete y convertido en flujo en la pantalla). Digitalizar los textos jurídicos significa, por tanto, multiplicar las posibilidades de visualización y de consulta a través del ordenador, pero también significa disminuir el ascendente del derecho. La desmaterialización del soporte, borrrable y reinscribible, facilitará los «teleprocedimientos» (actas jurídicas dictadas a distancia), pero el «cibercódigo» habrá perdido majestuosidad (debido a la proliferación de los textos y de las normas, ya inducida por el soporte papel). El Dios del Antiguo Testamento eligió tablas de piedra para inscribir sus Mandamientos. Y el código de Hammurabi, en Babilonia, se grabó en diorita. Estos soportes fijos y perennes hacen que el contrato sea indeleble. Tras el fin de las teocracias, el derecho escrito, sobre pergamino y papel, queda físicamente aislado de sus fuentes y de las circunstancias de su enunciación. Por eso existe por sí mismo, con independencia de quién lo haya pronunciado, decidido o votado. El código era una permanencia, no un acontecimiento. Inmovilidad, objetividad y autonomía son factores de trascendencia (la autoridad debe mucho al escamoteo de la promulgación como acontecimiento por el edicto como estado). En un soporte electrónico interactivo, el texto se hace maleable y lábil, inmediatamente accesible, enmendable en línea. Hemos pasado de la Ley (mayúscula) a los «datos legislativos».

Cuando examinamos diferencias de conducta (con un enfoque cerrado) o diferencias de evolución (enfoque abierto), el alcance de la investigación dependerá de las comparaciones bien dirigidas (como sucede en las ciencias de observación). Es un método comparativo que habría que introducir a sabiendas, de forma descarada y meticulosa, en las «ciencias de la cultura», como hiciera Darwin en su tiempo con las ciencias del comportamiento. Para circuns-

cribir sus variaciones concomitantes, el mediólogo debe atravesar entornos o épocas diferentes (como el naturalista embarcado en el Pacífico comparaba la flora y fauna que variaba según las latitudes). «En arte, decía Malraux, sentir es comparar.» En mediología también (un poco de gusto estético no hace daño). De ahí la necesidad de un cuadro comparativo para que un problema sea inteligible. Quedan anotadas en letra más pequeña las declinaciones empíricas de una idealidad, de una institución, de un sentimiento, de una disposición que se supone permanente, según las máquinas, las redes y los soportes. ¿De qué manera las variaciones técnicas del medio afectan a una invariante cultural o antropológica? Milan Kundera plantea una cuestión típicamente mediológica en *La inmortalidad*, donde se imagina el encuentro público entre Napoleón y Goethe, en Erfurt, el 2 de octubre de 1808, comparada con los comportamientos, en casos similares, de un Mitterrand, un Giscard d'Estaing o un Carter. «Esta imagen despierta en mí una pregunta: en la época de las cámaras, ¿ha cambiado de carácter la inmortalidad? No dudo en contestar que no. Porque el objetivo fotográfico, antes de ser inventado, ya estaba aquí como su propia esencia inmaterializada. Sin que ningún objetivo real haya sido dirigido hacia ellos, la gente ya se comportaba como si los fotografiaran. Alrededor de Goethe, jamás corrió ningún rebaño de fotógrafos, pero corrían sombras de fotógrafos proyectadas hacia él desde la profundidad del futuro.»⁹ Es muy pertinente preguntarse si un procedimiento técnico actualiza una virtualidad preexistente en el ser humano (como la aspiración de volverse inolvidable y vivir de forma póstuma en la mirada y el pensamiento de los demás), o si modifica no solamente las condiciones de ejercicio sino también la propia naturaleza. Kundera emite la hipótesis de que no, y nosotros de que sí. O más exactamente, el objetivo sería utilizar la variable «innovación» —aquí, la instan-

9. Milan Kundera, *L'immortalité*, Paris, Gallimard, 1990, pág. 69.

tánea fotográfica utilizada que sustituye a la pose delante del pintor— como si fuera un microscopio para examinar, desde dentro, la naturaleza de esta aspiración supuestamente perenne a una posteridad. La declinación de los «artificios» circunscribe a lo «natural». Y la historia de las técnicas (aquí, de representación) actualiza *in vivo*, a escala 1, las variaciones imaginarias que el fenomenólogo pide a su espíritu. De la misma manera que el discípulo de Husserl, para adquirir la intuición de una esencia, somete tal o cual objeto empírico a una serie de modificaciones imaginarias (para destacar la invariante que le hace ser lo que es), podemos poner los comportamientos culturales frente a la prueba de una secuencia de medios técnicos. Las modulaciones instrumentales de un «rasgo de naturaleza» actuarían como modelización y tendrían entonces, en nuestros análisis, el papel que la fenomenología atribuye a las «variaciones eidéticas» para los horizontes de conciencia.

Veamos, en este sentido, cómo varían nuestros monumentos, ya que hemos empezado por esta mnemotécnica inaugural (cap. 1). La pulsión monumental —«el instinto» que nos empuja a «eternizar las cosas memorables» mediante crecciones de bronce, hierro, plomo o piedra—, esas «marcas públicas destinadas a transmitir a la posteridad la memoria de algún personaje ilustre o de alguna acción célebre» (Diccionario de la Academia Francesa, 1814) no salió indemne de las *mediosferas*. ¿Qué ha modificado la videosfera, con sus soportes de memoria ligeros y manejables pero también más inseguros y lábiles que lo construido o lo esculpido, en cuanto a nuestras prácticas monumentales (erección y ordenación)? Se aportó un principio de respuesta en el curso de las *Conversaciones sobre el patrimonio* dedicadas a *El abuso monumental*, auspiciadas por el Ministerio de Cultura francés.¹⁰ Podemos resumirlo

10. Actos publicados en *L'abus monumental*, París, Patrimoine, Fayard, 1999.

de la siguiente forma: la videosfera produjo en la ideología monumental un cambio de porte, marcado por una depresión de los *significados* y una inflación de los *volúmenes* (la ruptura de escala). Es decir, un desplazamiento desde la significación mineral del mensaje hacia la forma, y el nacimiento de una nueva categoría de monumentos, el testigo casi fotográfico del pasado, el monumento-señal, garante de autenticidad. El futuro documental del monumento queda a la vez absorbido y sostenido por la inflación patrimonial (la sociedad de la conmemoración). De ahí se desprende una nueva ventilación de las panoplias de memoria, tanto a escala nacional como mundial (UNESCO), que únicamente podemos justificar por comparación, a través de una tipología (véase págs. 120-121). Localizar una identidad consiste en poner a trabajar las diferencias.

Ahora entendemos mejor que no hay objeto disciplinario en sí, sino un tratamiento disciplinario aplicable a una gran variedad de fenómenos. No a todos, claro. El mediólogo sólo se interesa por los dispositivos susceptibles de modificar la percepción, la cognición y la locomoción, es decir nuestras prácticas del tiempo y del espacio. Todo lo que sirve para encaminar, codificar o almacenar una información, y no todo sistema de cuerpo que transforma un trabajo en otro (que es de orden puramente mecánico). Digamos, de manera alegórica, que la máquina de escribir sí, pero la máquina de coser no.

Parafraseando la opinión de Lévi-Strauss sobre la etnología, podríamos decir que la mediología es «más un modo original de conocimiento que una fuente concreta de conocimientos».

La cuestión del determinismo: el medio y el entorno

Quien emita la hipótesis de una relación (si no constante, sí recurrente) entre esto y eso (definición mínima de

	Monumento-señal	Monumento-mensaje	Monumento-forma
REGISTRO	<i>La memoria</i> (tradición y patrimonio).	<i>La Historia</i> (mito y proyecto).	<i>El espacio</i> (urbanismo y perspectiva).
CON VALOR...	... <i>cultural</i> (impedir una desherencia).	... <i>de culto</i> (afirmar una sacralidad).	... <i>de exposición</i> (presentar una obra).
«LUGAR DE MEMORIA» ENTENDIDO COMO...	<i>lugar de identidad</i> (etnológico y genealógico).	<i>lugar de fidelidad</i> (religiosa o cívica).	<i>lugar de poder</i> (político, económico o mediático).
FUNCIÓN PRIMERA	<i>dar testimonio</i> (esto ha ocurrido).	<i>transmitir</i> (esto debe permanecer).	<i>comunicar</i> (en el momento mismo).
ÁMBITO PREDILECTO	<i>el terruño</i> (girondino) (memorias vernáculas).	<i>la nación</i> (jacobina o monárquica) (memoria axial).	<i>lo supranacional</i> (aldea global) (memoria cosmopolita).
FLECHA TEMPORAL SE MIRA...	<i>retroactiva</i> presente → pasado. <i>en pretérito imperfecto</i> (érase una vez).	<i>prospectiva</i> pasado → futuro. <i>en optativo o imperativo</i> (acuérdate).	<i>contemporánea</i> presente → futuro. <i>en presente del indicativo</i> (yo soy así).
USO RECOMENDADO	<i>la visita</i> prestar atención.	<i>la ceremonia</i> recogerse.	<i>el vistazo</i> sin instalarse.
CULMINA COMO EMBLEMA	<i>de una época</i> (<i>Hôtel du Nord</i> = cine de antes de la guerra).	<i>de una permanencia</i> (<i>Arco de Triunfo</i> = nación).	<i>de una excepción</i> (torre Eiffel = París).
ENTORNO DIRIGIDO A	<i>la sociedad civil.</i>	<i>la oficialidad.</i>	<i>la empresa.</i>
EL OBJETO DEBE SER...	<i>constitutivo</i> (de una fisonomía).	<i>demostrativo</i> (de una moral).	<i>superlativo</i> (de una habilidad).
FUNCIONA...	<i>con el saber</i> (hay que conocer).	<i>con el creer</i> (hay que tener fe).	<i>con el ver</i> (hay que mirar bien).
PARADIGMA HISTÓRICO	<i>moderno</i> (romanticismo).	<i>romano</i> (columna de Trajano).	<i>egipcio</i> (la pirámide).
CÓMO LLEGAR	<i>en autobús</i> (turístico).	<i>en cuerpo</i> (constituido).	<i>como paseante</i> (solitario).

Ejemplo: en el corazón de París, el Puente des Arts sería un monumento-señal; la pirámide del Louvre, un monumento-forma; y el arco del Carrusel, un monumento-mensaje.

	Monumento-señal	Monumento-mensaje	Monumento-forma
ESTATUTO DEL SIGNO (EN SU ORIGEN)	<i>«indicial», la presencia</i> (parte de la cosa misma).	<i>«icónico», la representación</i> (figura o alegoría).	<i>«simbólico», lo arbitrario</i> (código arquitectónico).
LO QUE LE HACE FALTA	<i>verosimilitud</i> (la buena información).	<i>dar sentido</i> (el tono justo).	<i>provocar efecto</i> (el gesto y lo <i>chic</i>).
PRINCIPAL RESPONSABLE	<i>el funcionario</i> (que clasifica o inscribe).	<i>el político</i> (que tramita el encargo).	<i>el arquitecto</i> (que gana el concurso).
CALIFICATIVO DE RECONOCIMIENTO	<i>«conmover».</i>	<i>«edificante».</i>	<i>«impresionante».</i>
CORRE EL RIESGO DE	<i>la banalidad.</i>	<i>el énfasis.</i>	<i>la desmesura.</i>
RÉGIMEN DE PROPIEDAD	<i>público/privado.</i>	<i>público = publica aedificia.</i>	<i>privado/público.</i>
COPIA O FALSIFICACIÓN	<i>permitida</i> (muestra).	<i>tolerable</i> (soporte de ritual).	<i>ilegal</i> (derechos de autor).
DEPENDIENDO DE UN JUICIO	<i>de informe histórico</i> (¿es realmente auténtico?).	<i>de conveniencia ética</i> (¿es realmente necesario?).	<i>de gusto estético</i> (¿es agradable o satisfactorio?).
¿DOBLE USO DEL EDIFICIO?	<i>sí</i> (simbólico/utilitario).	<i>no</i> (solamente simbólico).	<i>sí</i> (utilitario/simbólico).
CARÁCTER «HISTÓRICO»	<i>accidental</i> (<i>a posteriori</i> , después).	<i>intencional</i> (desde la emisión y por proyecto).	<i>casual</i> (duración incierta).
MARCA DISTINTIVA	<i>lo pasado de moda</i> (el edificio como documento).	<i>la epigrafía</i> (el edificio como texto).	<i>la firma</i> (el edificio como obra).
SI TODO SE LE PARECIERA, LA CIUDAD SERÍA	<i>un granero de abuela</i> o un banco de datos.	<i>un aula de clase</i> o un lugar de culto.	<i>un decorado de ópera</i> o una superproducción.
EMPARENTAMIENTO DEL ARTÍFICE	<i>entre artesano de arte y etnógrafo.</i>	<i>entre sacerdote y profesor.</i>	<i>entre ingeniero y escultor.</i>
PROMOCIÓN TURÍSTICA	<i>imperativa</i> (visita con guía).	<i>impía</i> (o inoportuna).	<i>deseable</i> (atracción).

una ley objetiva) se expondrá a la acusación de determinismo (primario) y de reduccionismo (simplista). Porque deseaban que «las sociedades dejen de ser como una especie de materia indefinidamente maleable y plástica», los sociólogos de principios de siglo fueron el blanco de muchos ataques y sarcasmos debido a que «su enfoque implicaba una especie de fatalismo y a que no se puede conciliar el determinismo sociológico con el libre albedrío» (Durkheim, *Del método en las ciencias*). Debido a que la vida cultural de una sociedad no depende de la voluntad ni de la imaginación de sus miembros, el mediólogo aparecerá como un Sancho Panza obtuso a los ojos de los Don Quijote del espíritu: seríamos por tanto los juguetes de nuestras máquinas, rehenes de un *fatum* tecnológico inexorable, a la deriva de nuestros soportes. Por muy vano que resulte romper las lanzas sobre ese molino de viento (los falsos debates crean las buenas polémicas), hay que poner los puntos sobre las íes. El espacio de las circulaciones del que tratamos no es de tipo *mecanicista* (una causa, un efecto) sino *sistémico* (circularidad causa/efecto/causa). Para blasonar el bucle cibernético: no llueve en el Sahara porque no hay vegetación y no hay vegetación porque no llueve. Las causalidades sistémicas son negativas: «A no produce B, pero si no A, no B» (Daniel Bougnoux). El estribo no «produjo» la feudalidad pero, sin estribo, no hay caballería. El vínculo causal entre una técnica y una cultura no es ni automático ni unilateral. No podemos estar seguros de los tipos de comportamiento que desarrollará o no la escritura lineal en una cultura oral. En cambio, estamos seguros de que una cultura que ignora este procedimiento de memorización no tendrá tal o cual comportamiento: pasará del silogismo, de la lista de los acontecimientos, de la regla de sintaxis, etc. (y por tanto de la lógica, de la historia, de la gramática, etc.). El cristianismo contribuye a la desaparición del *volumen* (o rollo), poco adecuado para la lectura litúrgica y de escasa carga, y la supremacía del có-

dice contribuye a la del cristianismo sobre los cultos paganos. Los dos fenómenos se coproducen. Sin imprenta, no hay Reforma. Sin Reforma, no hay imprenta a gran escala.

Pierre Lévy hizo un excelente análisis de esta cuestión no tan espinosa como se cree: «En ecología cognitiva, no hay ni causas ni efectos mecánicos, sino ocasiones y actores. Las innovaciones técnicas *hacen posible o condicionan* la aparición de tal o cual forma cultural (no hay ciencia moderna sin imprenta, no hay ordenadores personales sin microprocesadores), pero no las *determinan* necesariamente. Ocurre un poco como en el ámbito biológico: una especie no se deduce de su entorno. Evidentemente, no habría peces sin agua, pero el mar no tendría por qué estar obligatoriamente poblado por vertebrados, podría haber contenido únicamente algas y moluscos».¹¹ El factor técnico será entonces considerado como una condición necesaria pero no suficiente. Es la mitad de lo eficaz, y del resto se encarga el entorno, de manera que podemos decir de una innovación lo que un autor dice de la hierba: «crece por el entorno». La geometría no nació espontáneamente de una superficie de inscripción, ni la mecánica celeste de la simple superposición de listas y gráficos.

El ejemplo de la imprenta es banal (y dio lugar a una obra clásica de Elizabeth Eisenstein). El mundo chino descubrió el principio de la imprenta (como el secreto de la fabricación del papel) cinco siglos antes que Europa. Pero la ideografía china tiene miles de caracteres (y no veintiséis); la economía desconoce la prensa con tuerca (la de los viñadores, que volverá a utilizar Gutenberg como prensa de brazo), y no tiene metalurgia significativa; pero sobre todo, un régimen despótico propenso al monopolio de Estado, que no se fía del comercio y se limita a reproducir algunos clásicos (religiosos o dinásticos) no necesita un

11. Pierre Lévy, *Les technologies intellectuelles*, París, La Découverte, 1990, pág. 169.

multiplicador de pensamiento como ése. Por eso, la imprenta modificó la mentalidad medieval y no la cultura china. De la misma manera que la variabilidad del virus va en función del terreno de acogida (lo que provoca el SIDA en el hombre resulta inofensivo para el chimpancé), la variabilidad de un efecto cultural se explica por el grado de aptencia o de resistencia a un entorno (que también cuenta con sus defensas inmunitarias). La técnica autoriza, el entorno filtra y el hombre dispone, de tal forma que la misma proposición de equipamiento resultará epidémica en un lugar y sin consecuencias en otro. El terreno chino del siglo XI no pudo fertilizar ni «hacer crecer» los caracteres móviles que aparecieron en el siglo XIV en la otra punta del mundo, pasando, eso sí, de la madera al plomo. La xilografía (impresión de figuras y textos con planchas de madera grabadas en relieve) bastaba en China para una modesta demanda de impresiones, porque no exigía una fuerte inversión y mantenía de forma natural la filiación caligráfica. En el mismo orden de cosas, los helenistas observaron que el entorno micénico del siglo XII a.C. no hizo «crecer» la notación lineal fonética del pensamiento. Confinó el invento al ámbito real, en manos de una casta de escribanos, con fines de control burocrático. El entorno ateniense lo recogió, unos siglos más tarde, y transformó el procedimiento de archivo de los secretos en el recinto palaciego en medio de la publicidad de las leyes y de la igualdad cívica en el ágora. Los historiadores suelen infravalorar los impedimentos físicos, para aumentar los márgenes de maniobra de las sociedades y los suyos propios, pero la notación del historiador del tiempo, el inglés David Landes, parece correcta: «El reloj no provocó un interés por la medida del tiempo; el que condujo al invento del reloj fue el interés por la medición del tiempo».¹² La demanda era la del entorno monástico que, estimulado por las re-

12. David Landes, *L'heure qu'il est*, París, Gallimard, 1987, pág. 98.

formas benedictina y cisterciense, necesitaba un instrumento disciplinario que permitiera cada día una celebración puntual y regular de los oficios canónicos. Los teólogos oponen, y con razón, la *gracia suficiente*, que brinda la oportunidad de hacer el bien, a la *gracia eficaz*, que permite realizar el bien. Reloj de peso, molino de viento y microprocesador pertenecen a la primera categoría.

Un ejemplo más actual: la Red. El entorno norteamericano y especialmente el californiano, impregnado por los ideales y las tradiciones de la *self-reliance* (Emerson) y del *grass roots* (el grupo activista local), se adaptaba perfectamente al florecimiento de los *self-medias*. Un país descentralizado, acostumbrado a la *civil disobedience* y donde se percibe al individuo como único responsable de sí mismo, está mejor armado que un país de tradición estatalista y jacobina (sin hablar ya de las sociedades totalitarias) para hacer frente a las coacciones de la alienación piramidal, para inventar y adoptar la red todos-todos (Internet), contra el modelo considerado autoritario del *broadcast* (uno-todos). El nicho «apela» a la innovación —necesidad económica, onírica y moral— que, a cambio, confortará y amplificará sus rasgos particulares (bucle de retroacción).

Con el auge del «séptimo arte» se produce algo parecido. El invento de los hermanos Lumière (el desfile de imágenes animadas sobre un soporte celuloide) no «creó» el cine. Lo que provocará la aparición de un arte a partir de un divertimento de feria, y una cultura de pleno derecho (la cinefilia) a partir de una simple curiosidad, será el añadido de un nuevo *mecanismo* que acopla un movimiento de rotación (la manivela) con un movimiento de traslación (el avance de la película) y una antigua *aspiración* relativa a los espectáculos edificantes. El camino que conduce del cinematógrafo (1895) a la cinemateca (1936) pasaba por el cine-club (1920). Es decir, una creación del proselitismo sociocristiano (las primeras revistas y las primeras críticas de cine son católicas) y, después, del progresismo laico del

Frente Popular (las dos ramas se unen). La ideología, previa a la invención, el cine la utilizó en seguida, enmarcándola y alzándola a la categoría de cultura.¹³

El mito de la comunicación visible oculta el factor invisible de las mentalidades. Nuestras pantallas ocultan el medio, como McLuhan a Taine; el cual, ciertamente, se hacía una idea demasiado física y naturalista.¹⁴ Ya sabemos que el tiempo social determina el tiempo tecnológico, y nuestro entorno mental determina la selección y el uso de los medios de comunicación. Cada entorno se quedará con la invención que le resulte más pertinente y que menos lo desestabilice. Nada automático. Además de que un individuo siempre puede construirse una burbuja aparte en una *mediosfera* (e incluso optar por «descomunicar»), el sentido de una técnica puntera jamás está dado en su origen, ni está garantizada su eficacia. No trae consigo sus conexiones desencadenantes. El microprocesador fue inventado para dirigir los misiles y hacer la guerra, y no para pacíficos PC y californianos «peace and love». El Minitel no fue concebido para los contactos eróticos, y Edison se llevó un chasco al ver cómo su fonógrafo, destinado en un principio a difundir la alta cultura (óperas, teatros y grandes hombres), difundía la música ligera. Hay una infinidad de ejemplos para demostrar hasta qué punto «la lógica del uso» (Jacques Perrault) prevalece sobre el modo de empleo de los programadores.¹⁵ No hay que plantear un enfrentamiento término por término (Técnica *versus* Sociedad), que supondría una autonomía total del desarrollo técnico, cuando sólo observamos ajustes mutuos aleatorios

13. Monique Sicard, *L'année 1895, l'image écartelée entre voir et savoir*, Les Empêcheurs de tourner en rond, 1994.

14. Véase Françoise Gaillard, en *Cahiers de médiologie*, nº 6, pág. 261, Paris, Gallimard.

15. Jacques Perriault, *La logique de l'usage. Essai sur les machines à communiquer*, Paris, Flammarion, 1989 (trad. cast.: *Las máquinas de comunicar y su utilización*, Barcelona, Gedisa, 1991).

y titubeantes.¹⁶ De hecho, la oferta innovadora no nace *ex nihilo*. Es el producto de un entorno social, y llega hasta nosotros lastrada de imaginario y mitos.¹⁷ El injerto posterior, que jamás está asegurado por adelantado en el medio cultural, decidirá sobre la suerte, viable o no, del invento. Y cuando el entorno es demasiado heterogéneo, puede llegar a cerrarse por completo (como el Japón de los Togukawa, que prohibía el uso y la fabricación de las armas de fuego a principios del siglo XVIII).

Rechazo, recuperación, desvío, reequilibrio, desactivación, bricolaje: los hombres se defienden mejor contra «la agresión técnica» de lo que piensan los que están hipnotizados, para bien o para mal, con la potencia industrial. Convierten la prosa técnica en poesía. Porque mentalmente no están solos delante de su pantalla, su puesto, su teclado;

16. «Los primeros meses, incluso los primeros años, del desarrollo de un nuevo medio de comunicación representan en general un periodo de incertidumbre donde se negocia la inscripción de la nueva técnica en su entorno. Sus promotores deben tener en cuenta las tecnologías rivales del entorno reglamentario. En efecto, no es habitual que una tecnología aparezca en un paisaje virgen. Es muy raro que haga desaparecer totalmente las soluciones técnicas anteriores (aunque esto ocurra a veces: el telégrafo Chappé desapareció por completo, al igual que las diligencias). Además, los medios de comunicación deben negociar con prácticas de comunicación íntimamente ancladas en las sociedades. El teléfono, en sus inicios, se debe inscribir en la «civilización de las costumbres» de finales del siglo XIX, cuando las relaciones interpersonales estaban reguladas por una etiqueta muy rígida. Fue necesario que sus promotores inventaran la nueva etiqueta para que su uso fuese aceptable. No es ninguna casualidad que el uso de Internet de un uso mayoritariamente universitario a un uso comercial deba pasar por la constitución de una nueva «netiqueta». En su época, el visiófono tuvo que negociar ...sin éxito... con los envites de poder en las firmas y sociedades». Catherine Bertho-Lavenir, «L'histoire des médias au risque de la technologie», en *La question médiatique*, Arslan, 1997.

17. Véase Alain Gras, «La technologie, le milieu et la question du progrès: hypothèses sur un non-sens», *Revue européenne des sciences sociales*, nº 108, 1997.

asimilan y tratan la herramienta inédita a través de un entorno colectivo, reactivo, selectivo, y no inmediata e inocentemente (como pensaba McLuhan para quien el medio modela directamente el *sensorium* individual a su imagen, ya que el carácter de imprenta visual y secuencial da forma a una cultura visual y secuencial mediante el calco, etc.). Luego, el personal es viejo, incomparablemente más viejo que sus materiales, y cada vez más senescente, con la ley de Moore ampliada a prácticamente toda la tecnosfera (la densidad de los transistores integrados en los procesos iba a multiplicarse por dos cada dieciocho meses, un pronóstico de un ingeniero de Intel que ha sido comprobado desde entonces). Tenemos la suerte de contar con esta «discronía». Nuestro cerebro tiene cien mil años, nuestros ojos diez mil, y nuestros gestos también. Decir «el medio crece por el entorno», equivale a decir «lo nuevo surge efecto en, por y a través de lo antiguo». Nos hemos aculturado al cine a través de la foto, a las fotos a través de la pintura, y a la tele como a una radio parasitada por *pixels*. La última oleada de imágenes y de signos refluye sobre la penúltima, y las dos se cubren y nos cubren como en un rodillo. Por eso a menudo se producen usos efectivos por debajo de las potencialidades de la herramienta y de las expectativas de los planificadores. De ahí la tenaz viscosidad de las espantadas, el vuelco o desvío humorístico de los aparatos, y a veces las buenas sorpresas que nacen de un «bricolaje» estrafalario que transformará a un usuario descontento o gruñón en un innovador involuntario.

¿Quizás el defecto de los tecnoutópicos y los desengaños de los tecnócratas procedan de una *sobreestimación del medio debido a una subestimación del entorno*? No sería de extrañar, ya que la ley del entorno estipula que no tenemos entorno (el entorno es precisamente eso que no vemos, hasta que un trabajo de objetivación lo haya transformado en un «campo» externo y visible). Víctor Hugo esperaba que el tan sorprende ferrocarril París-Berlín hi-

ciera que la guerra entre galos y prusianos fuera imposible; Prusia ganó la guerra de 1870 utilizando la línea férrea para concentrar a sus tropas. Como regla general, el empleo es más arcaico que el material y su modo de empleo. Si el medio es dinámico, el entorno es retrógrado, incoerciblemente. Es un palimpsesto, con una pesada trama de impulsiones y narraciones, temores y esperanzas depositados en nosotros por todas las edades técnicas, un florilegio deslazado de ritmos y atracciones. Soy un hojaldre de papiro, pergamino, papel y pantallas. He apilado sin vergüenza mi tubo catódico por encima de mi rama de papel, y mi cuaderno escolar sobre las Tablas de piedra de la Ley. Soy salmos y rock, trepador y volador, pictograma e hipertexto. Cada contemporáneo es un barullo cronológico, un caos de *mediosferas* giratorias que negocian entre ellas, y en sí mismo, sin protocolo, el lugar que hay que ocupar, según la hora que sea, la compañía y sus urgencias. Airbus transformó a Francia en un hexágono con lados de una hora y media; y las autopistas borran las fronteras de Europa; pero mi matrícula indica mi departamento de origen, una circunscripción caballar fijada hace dos siglos (para permitir llegar a la capital de departamento de cualquier parte en un día a caballo). Jugamos a correquetepillo con nuestros equipamientos, unos contra otros, igual que con los espacios y los tiempos, sin darnos cuenta. Pero el jugador no está en fuera de juego, en desplome. No evolucionamos únicamente en una semiosfera más o menos ingrata, ésta evoluciona en nosotros. No estoy enfrente, con, o contra, como el capitán en su barco. Mi hábitat me habita. No digamos: «Tengo, sino soy mi entorno». Afortunadamente, varias *mediosferas* encajan en una (soy bicicleta, coche, avión, soy pluma de oca y teléfono, CNN y CD-ROM), lo cual aumenta mis grados de libertad relativa. Pero esta exterioridad me atraviesa por dentro.

Aquí es donde la ecología teórica nos puede servir de incitación (cuando no de paradigma), como muy bien nos

invita a hacer Monique Sicard.¹⁸ Aunque no tengamos las mismas facilidades experimentales, la ciencia de la casa (*oikos* en griego) no invita únicamente a pensar el medio como sistema (evolutivo); a no ver en él «únicamente un vector transportador sino una elaboración íntima de las culturas, de las geografías, de las instituciones, de las políticas, de las técnicas» (Monique Sicard). También nos enseña a hacer que las señales hablen y reconcilien superficie y profundidad, sencillez y complejidad. «Para la ecología contemporánea, la superficie del planeta aparece como una serie de cuadros de signos que hay que entender como una etapa recortada en una serie evolutiva. Cada planta está a la medida de las condiciones bajo las cuales crece. A cambio, es un índice del suelo y de los climas (macro y micro), indicador del comportamiento de otras plantas y animales en los mismos lugares.» ¡Una herramienta fantástica! Entiéndase: no sirve de nada estudiar en detalle los climas generales o locales, ni establecer un catálogo de las comunidades animales y vegetales para entender un sistema natural. Hay que detectar los vegetales característicos: nos darán el resto. Casi todo el resto. No solamente el pasado, sino también —una adquisición inmensa— los futuros de una comunidad viva. «Un pensamiento de la complejidad también debe ser, a la fuerza, una práctica de la sencillez.»¹⁹ Una medioesfera es un sistema dinámico de ecosistemas (complejos) reorganizados por y en torno a un medio de comunicación dominante (simple), generalmente el más reciente.

Cuando estudiamos las relaciones —de congruencia o de incompatibilidad— entre tal o cual población de valores (cristianismo, existencialismo, comunismo, etc.) y tal vector de difusión (la esfera audiovisual es inhóspita para

18. Monique Sicard, «Éco-médio, la paire imparable», *Cahiers de médiologie*, nº 6, págs. 82-93, Paris, Gallimard.

19. *Ibid.*, pág. 89.

el racionalismo crítico), que florece sobre lo impreso, el cual desfavorece lo carismático y lo fusional, resulta que un entorno es mucho más que un espacio inerte, un fondo o un entorno de objetos. No se puede reducir el objeto a su materialidad. El psicoanálisis nos ha enseñado hasta qué punto se pueden soportar inversiones afectivas hasta ser vividas «como parte constitutiva del sujeto». «Si se le quita a alguien con brutalidad su ropa, su casa y todos los objetos que contiene, observa Serge Tisseron, sufrirá muy probablemente trastornos de identidad (si decide hacerlo por voluntad propia, es diferente, porque ha tenido bastante tiempo como para abandonar progresivamente sus inversiones psíquicas). El ser humano sabe que no se puede separar su existencia física de su entorno natural. Le queda pendiente tomar conciencia de que su existencia psíquica es inseparable de su entorno de objetos, en otras palabras, de su tecnosistema.»²⁰ Ahora bien, la globalidad total de un entorno vivido obliga a situarse decididamente de este lado de la oposición sujeto/objeto, personal/impersonal, singular/común. Todavía somos demasiado rehenes de las filosofías del sujeto como para poder conciliar *cogito* y coexistencia, y admitir que no somos los únicos a bordo (ni en hacer lo que hacemos, ni en ser quienes somos). Fuera de nuestras herramientas descriptivas, se encuentra este fondo de inmanencia muy ordinario, de connivencia diaria, en el que estamos sumergidos, mal que nos pese. La linealidad sujeto-verbo-complemento según la cual se estructura nuestra gramática no nos predispone a ello. Es tal el estado latente del entorno en nosotros, cuanto más expuesto, más oculto, que para poder interrogar lo que nos hace interrogarnos, comprender lo que nos comprende «a un nivel evanescente/invasor» (François Jullien), debería-

20. Serge Tisseron, *Comment l'esprit vient aux objets*, Augier, 1999. Véase también en *Abécédairé médiologique* su artículo «Environnements», en *Cahiers de médiologie*, nº 6, París, Gallimard.

mos incluso pensar la tecnología en los términos en que se pensaba la cosmología. Un pensamiento todavía impensable para nuestro orgullo de occidentales y del que la sabiduría china, en su extrañeza inasequible, nos ofrece quizás un sabor anticipado (a no ser que constituya ya una conclusión).²¹ Es muy posible que el «retraso» acumulado hace tiempo por Oriente respecto a Occidente en materia de pensamiento causal y analítico le otorgue cierta ventaja para entender la dependencia respecto a los lugares y entornos. Y que hubiese sido preferible no haber elevado nunca al ego como medida de todas las cosas, demiurgo creador de obras y acontecimientos, amo y señor de la naturaleza, para penetrar en el universo de las conexiones sutiles y entender (más allá de las nociones convenidas de influencia y prolongamiento) la regulación de un interior por un exterior casi atmosférico al que interioriza como por osmosis. En *L'Empire des signes*, la referencia del semiólogo, su jauja, su baño de juventud, el mediólogo sustituiría con gusto otro «lejano», más instructivo por aún más ambiguo, con sus estrategias indirectas, sus incitaciones oblicuas, sus «sinuosidades concertadas»: *L'Empire du Milieu*. China antes que Japón...

El intelectual no siente el mando que ejerce sobre él el entorno, mientras se mantiene el tono (sin desafinar). Este mando no es externo, a partir de una sala de control; nada que ver con el sistema de guiado y de aterrizaje de las naves que controla, por radio, la carretera, el acercamiento y el aparcamiento. El mundo en el que se nos reconoce (como pertenecientes a este mundo) no tiene ningún interés en hacerse reconocer como distinto por aquellos a los que aporta el reconocimiento. Un entorno intelectual es un sistema de vasallajes y de homologaciones inconscientes (en general, no hay pertenencia sin vasallaje), que fija en cada miembro las condiciones que

21. François Jullien, *Procès ou création, une introduction à la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1989.

pueden hacer que sus eventuales mensajes sean admisibles. Se trata tanto de cierta economía de las ideas (las prenociones propias de tal microcosmos) como de una ergonomía compartida, que aporta seguridad y facilidad de empleo en el manejo de las palabras socialmente eficaces y de las tonalidades prestigiosas (en el auditorio considerado). El intelectual público contemporáneo es *mediodependiente* por partida doble, en la medida en que, en su caso, los medios de comunicación constituyen el entorno. Los valores siguen a los vectores (la drástica reducción del número de periódicos de opinión se traduce en un recorte en el campo de las opiniones legítimas dentro del entorno). Pero eso es algo que siempre ha ocurrido en la historia de las producciones simbólicas, sólo que el medio intelectual no sufría el apremio de los medios industriales. Cuanto más remontamos en el tiempo, para considerar mejor «los mensajes fundadores de nuestra cultura» --por ejemplo el de Jesús convertido en Cristo y después en el cristianismo--, más debemos traducir «medios de comunicación» por «herramientas mentales» (teniendo en cuenta lo rudimentario de los soportes físicos de información, y la pobreza, en la logósfera, de las redes técnicas). Una visión demasiado idealista de la vida de las ideas ocultaría el hecho de que un medio discursivo está constituido por organizaciones «materializadas», pero ligeras, incluso transparentes, para aquéllos a los que estructuran el discurso lógico. El operatorio de un reparto implícito (la comunidad de los sobrentendidos) es lo que hace que el medio conjuntivo se vuelva prescriptivo, mediante una connivencia natural entre los miembros; el «ni qué decir tiene» de aquellos que siempre saben qué decir, en qué momento, en qué orden y en qué lugar. Al describir la génesis del cristianismo durante los tres primeros siglos, Maurice Sachot reconstituyó cada uno de los tres entornos vectores que informó desde dentro (y no solamente influyó) al movimiento cristiano, a

saber: el judaico, el helenístico y el romano.²² El mensaje cristiano no atravesó los primeros siglos como una pelota atraviesa el espacio. Fue elaborado y estructurado —mediatizado— por los entornos culturales que atravesó y que lo atravesaron; y cada uno imponía a la dicción evangélica sus presupuestos, conceptos y formulaciones como condiciones de reconocimiento: la institución sinagoga, para la proclamación de escrituras del Sabbath; la institución de la *scholè* (sobre el modelo de la Academia y del Liceo), para la formación de las sectas o herejías cristianas de carácter filosófico; la *civitas* romana por fin, para la transformación decisiva, a principios del siglo III, después de Tertuliano, de una *superstitio* en *vera religio romanaque*, que acabó por convertir en sinónimos *Republica* y *Ecclesia*. Las emisiones cristianas de los tres primeros siglos sintonizaron en estas tres bandas medias; sin lo cual la aculturación del Imperio no se hubiese producido, aunque el entorno aculturaba el mensaje. La formación del Credo lleva la impronta de sus mediaciones internas, unos dispositivos que funcionaban, a través de los rituales comunes, como organizadores gramaticales, incluyendo léxico, sintaxis y espacio de sentido. Estos entornos a la vez externos e internos —una red educativa formada por sinagogas, *scholai*, y luego por asambleas dominicales— tuvieron un papel destacado como matrices de formación del «*kérygme*» (la revelación), que a lo largo del proceso de fijación de la ley se fueron superponiendo e imbricando en él. Y finalmente, como para afirmar a la luz del día el mando institucional subyacente desde el siglo I, la «verdad» del dogma recaerá oficialmente sobre la autoridad política. En el siglo IV, «la elaboración de la doctrina cristiana quedará reservada a la autoridad episcopal, la escuela de formación a esta filosofía superior

22. Maurice Sachot, *L'invention du Christ, genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998 (trad. cast.: *La invención de Cristo: génesis de una religión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998).

adoptará la forma del catecumenado, bajo la presidencia directa del jefe de la comunidad, el *episcopos*».²³

Observemos que si el transporte transforma, el vehículo también puede quedar transformado por lo que transporta. Una lengua es un vehículo que sirve de vector *interno* de una doctrina, filosófica o religiosa. Pero este vector, debido a su interiorización, deja de ser exterior al mensaje del que informa. Maurice Sachot pudo demostrar, como mediólogo, en la obra indicada, cómo la filosofía inherente a la lengua griega regresó con el mensaje neojudaico de la diáspora «cristiana», antes de quedar transformada en (y modificada por) las canalizaciones romanas. Así pues, el vector de traducción (el griego de los Setenta) no tuvo la última palabra. El mando por el medio lingüístico puede cambiar de mandato. La helenización de una teología judaica pasa, en el siglo III, por el mando central del latín y de una filosofía de la institución típicamente romana. Se trata de la «subversión fundadora originaria».

Los precursores en perspectiva

La mediología trata de formalizar y sintetizar observaciones ya antiguas, en forma de intuiciones e ideas generales dispersas en los «grandes autores»; empezando, como hemos visto, por Platón. En realidad, es más pertinente buscar a sus precursores y exploradores en el campo literario y artístico que en el campo filosófico (y muy poco en los trabajos de los teóricos de la cultura). Esta rareza, válida para la mayor parte de los registros cubiertos por las ciencias humanas, es todavía más patente en nuestro ámbito. Aquí, poetas y escritores *presiden*, por derecho de primogenitura, por seguridad de la mirada y por talento de

23. Maurice Sachot, *Christianisme et philosophie*, Société angevine de philosophie, abril de 1999.

exposición a la vez. «Nuestra literatura, observaba Barthes al comentar las láminas de la Enciclopedia, tardó mucho en descubrir el objeto.» Siempre menos, en cualquier caso, que nuestra filosofía. El descubrimiento se hizo en el siglo de la Ilustración (y las láminas de la Enciclopedia ofrecen la primera iconografía reflexiva de objetos manufacturados). ¿Nombres? En el siglo XVIII Diderot, el impulsor de la Empresa, paladín de los artesanos y de las máquinas, porque negaba la distribución clásica de las artes en «liberales» y en «mccánicas», pero también Montesquieu y Malesherbes. En el siglo XIX Hugo, evidentemente, pero también Chateaubriand (curiosamente alertado por el barco de vapor y la «electrificación» de la palabra pública en los periódicos de gran tirada), Balzac (el impresor apasionado por todos los eslabones de la cadena literaria, desde la fabricación del papel hasta el comercio en librería, y cuya larga introducción de las *Ilusiones perdidas* constituye, en este sentido, un clásico), sin olvidar a Vallès (el corazón copiator del libro). En el siglo XX, Valéry, el obrero matierista de la «poiética», al juzgar las doctrinas según su método (*Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*), al observar de cerca «la creciente igualación técnica de los pueblos» así como «el rápido y fantástico crecimiento de los medios de comunicación y de transmisión». Este buen previsionista anuncia, ya en 1930, en *La conquête de l'ubiquité*, el futuro nacimiento de las «sociedades de distribución de realidad sensible a domicilio», que más tarde llamaremos televisión. Pero también Proust (lo maravilloso telefónico), Claudel (a través de muchas diagonales) y evidentemente Malraux (el de *Psychologie du cinéma* y del *Musée imaginaire*). Por citar algunas referencias entre otras: debemos ser breves.²⁴ Estos mediólogos precursores

24. Al final de cada *Cahiers de médiologie* se incluye una antología sectorial, en la que encontraremos, para cada tema, una gama de referencias a menudo inesperadas. Se está preparando una antología general.

proceden de forma brusca. Ésa es su fuerza: atrevimiento y rapidez. Del lirismo como método de análisis... Se abren paso, descubren extrañas parentelas, sin saber que está prohibido por la Escuela (son anteriores a las ciencias humanas). Por el hecho de no haber trabajado en equipo, sobre objetos correctamente ordenados en repertorios, sometiendo sus trabajos a *referees* antes de su publicación en revista (de lengua inglesa), con la batería necesaria de citas y garantías a pie de página. ¿Debemos hacer como si no hubiesen pensado, observado o descubierto nada? Estos indisciplinados suman humildad (recogen al vuelo lo significativo sin el sistema del sentido) y agudeza, en el descubrimiento del «detalle que lo cambia todo». Piensan a pelo, sin precaución. Más pendientes de lo contemporáneo que los universitarios y más pendientes de lo trivial que los ideólogos, estos falsos ingenuos no están teledirigidos por las anteojeras y los carriles bienpensantes. No les preocupa comparar lo incomparable (Baudelaire se vanagloria de ello ante la pintura y la fotografía). En la mayoría de los casos, su sagacidad procede del hecho de que ignoran los regímenes de incompatibilidad vigentes. Así, Claudel, el mezclador materialista religioso sensualmente espiritualista, con la mirada siempre atenta («Holanda es un cuerpo que respira»), un condensado de contradicciones eminentemente mediológico. Diplomático, y por tanto gran viajante, en una época en la que la navegación daba el tiempo necesario para soñar y reflexionar, yendo y viniendo entre el Lejano Oriente (China y Japón) y el Lejano Occidente (Brasil), utiliza espontáneamente el método por invariante y variaciones, que permite entender *lo uno a través de lo otro*. El alfabeto a través del ideograma (*La philosophie du Livre*), entre otras cosas. Al igual que su maestro Mallarmé, es un poeta atento a los grafismos, soportes y otros efectos de enunciación (*Les mots ont une âme*), y rinde tributo a los instrumentos de escritura, ya sea la tinta, «el líquido negro cuyo pensamiento está alterado», el «vehículo

lo del alma», o la pluma metálica, ese «dedo agudo del espíritu» (*Figures et paraboles*). Va mezclando alegremente los registros, como en su ensayo llamado *Le téléphone* (1936): «Entonces, por primera vez, mezclando sus llamadas y sus timbres con el tic-tac del morse, interviene en la confección de los acontecimientos humanos un nuevo y terrible instrumento, cuya acción inmediata e imperceptible, acentuando el papel de los nervios y disminuyendo el de la voluntad, el estudio y la reflexión, ya no dejará de crecer». O mejor todavía, en *Poèmes mécaniques*, aquel mismo año, *L'avion et la diplomatie*, cruce de sabrosa lucidez: «El avión, nuestro profesor de geografía [...] se ha constituido como profesor particular de derecho internacional». Y no olvidemos el elogio lírico, exacto y muscular de *La motocyclette* (esa fuerza que une su cuerpo con el nuestro, es la apertura sobre el infinito de la carretera; el avión nos libra de la tierra, la moto nos la entrega).

Claudel prefería el título de autor cómico que el de autor cósmico. Poetas y dramaturgos tienen un olfato particular para la comicidad (el escritor mediólogo es gracioso o no es), un sexto sentido refrescante que nos hace sensibles a la desorientación técnica en lo que tiene de divertido. Con sus efectos de amplificación, sus cortocircuitos, sus sorpresas (en oposición a la historia política, programada, repetitiva y bastante lineal), el curso de las invenciones suele ser bastante agradable, festivo y algo surrealista. Más allá de la filiación mágica, que enlaza esta sospechosa actividad con la *métis* griega y que durante mucho tiempo dio al técnico de la tribu su lado bromista, de prestidigitador con mil trucos; más allá de la manera que tiene el nuevo artefacto o cacharro de convertir el obstáculo en medio, adelantándose incluso a la marcha del saber (los primeros aviones volaron antes de que naciera la aerodinámica), lo cual tiene una gracia que se desprende, como ya hemos visto, de la imprevisibilidad de los usos. Indeterminación de las fuentes: nadie «inventó» Internet,

cuyo desarrollo escapó por completo de las manos de los «responsables». Nadie puede decidir cuáles serán las repercusiones. Ésta es la broma de las espirales cronológicas y de los retornos de generaciones, que hace que la primera surja de la última (por ejemplo cuando el CD recupera vetustas grabaciones de discos de 78 revoluciones de Cortot o Toscanini, que el microsuroc había relegado al olvido). Cruce satírico de las cadenas causales (el horno microondas y el descenso de la nupcialidad, el rayo herciano y el derrumbe del comunismo). Hiroshima, Chernobil, mareas negras, efectos perversos, dependencias, peligros no controlados: la época de las «tecnociencias» tiene materia para alimentar la incoercible tecnofobia de las almas. El creciente progreso de las herramientas puede inquietar, es verdad. Lo cual no debería impedir vivir y pensar en dos ideas contradictorias: la tragedia de hoy es la técnica (y ya no la política, como sostenía Napoleón), porque orienta nuestras decisiones y escapa a nuestro poder de decisión. Y la segunda: si la fatalidad existe, sus peripecias son cuando menos, bastante estrambóticas. Si tenemos en cuenta que burlarse de las intenciones y desbaratar las expectativas forman parte, desde la época griega, de los atributos de la maldad divina, estas ideas opuestas se llevarán bien. Otra razón para situar «el horror tecnológico» bajo el signo de la risa: la de Dionisos jugando a los dados.

Dado que toda creación es en primer lugar fabricación, no es de extrañar que los artistas se hagan preguntas sobre la fábrica antes que los teóricos. Se les paga para saber que la emoción espiritual depende de menudencias muy materiales y que no se puede pensar en su mensaje sin antes pensar en su medio. Una familiaridad diaria con el pintar, el esculpir, el representar, el rodar, les enfrenta a los medios de los que disponen. En literatura, la vena de los poetas, de los artistas plásticos de la lengua (Mallarmé, en su búsqueda de la Gran Obra, trabaja los blancos y las fuentes, la compaginación y el formato). Más que el prosista, el

poeta se beneficia del cortocircuito deslumbrante de la imagen, enchufado al inconsciente (personal y colectivo), y por tanto menos expuesto al «incurable retraso de las palabras». De lo que se desprende, en mediología, la mayor lucidez de los líricos, con sus dotes premonitorias para «sentir» la tecnología emergente y sus posibilidades. Lo hemos visto muy bien en el cine, «el arte del río». En Francia, los primeros en intuir su futuro fueron los poetas, cuando ningún espíritu serio le prestaba atención; Reverdy, Desnos, Cocteau, Aragon. Luego, veinte años más tarde, fueron los escritores, empezando por Malraux y Benjamin. Y finalmente, otros veinte años más tarde, los filósofos a partir de Merleau-Ponty. Acabamos de ver la misma procesión o sucesión frente a la informática, pero con un sensible acortamiento de los plazos de distracción (Roubaud, el Oulipo, Jouffroy y Butor expresaron enseguida su interés).

Eso no significa, ni mucho menos, que no se pueda obtener nada de la filosofía clásica. Incluso de Descartes, que exhorta a «recorrer con método todas las artes o profesiones de los hombres, incluso las menos importantes, y sobre todo aquellas que manifiestan o suponen orden». (Regla X de las *Reglas para la dirección del espíritu*) y que no desestima dar un rodeo por el objeto para salir del espacio formal de las razones; e incluso de Kant, a quien debemos un bello elogio de la agenda como mnemotécnica (*Antropología desde el punto de vista pragmático*). Observemos, sin embargo, que las aportaciones más significativas proceden de los inclasificables francotiradores del pensamiento, personas desplazadas en filosofía, fuera de las vías marcadas, como Hobbes, el viajante hereje, condenado por ateísmo, Pascal (el inventor de la calculadora y creador de la primera sociedad de carrozas públicas), o Vico (durante tanto tiempo desconocido). Leroi-Gourhan no pasó por las escuelas. Y Benjamin fue un ensayista marginal al que nadie tomó realmente en serio en su tiempo (ni en la Univer-

sidad ni en la NRF). Se ocupaba demasiado del «efecto pequeño» (como el timbre del Panorama Imperial de Berlín, unos segundos antes de que desapareciera la imagen, el pasaje cubierto con alumbrado diurno, el «truco» de Daguerre, el jirafista en el estudio, etc.) y no suficientemente de las grandes causas.²⁵

Para volver a la actualidad de la comunicación, tenemos que citar, evidentemente a «la escuela de Toronto» (Harold Innis, McLuhan y Derrick de Kerkove), así como a los antropólogos anglosajones —Walter Ong, Jack Goody y Neil Postman—, a menudo adelantados sobre sus homólogos latinos en el análisis de la cultura material. La revista norteamericana *Technology and Culture* no tiene (que sepamos) equivalente en Europa, donde sin embargo han sido muchos los pioneros de la intersección seminal, pero muy poco escuchados y reconocidos. En Francia, hay que citar a los roturadores de la revista *Culture Technique* (1979-1995), con Simondon, Bertrand Gille, Jocelyn de Noblet, Yves Stourdzé, Thierry Gaudin, Jacques Perriault y otros. En 1981 se publicó el *Manifeste pour le développement de la culture technique*, con un prefacio de André Leroi-Gourhan. Desgraciadamente, parece que no tuvo demasiada repercusión en el medio intelectual francés.

En el ámbito filosófico contemporáneo de la lengua francesa, hay que expresar un reconocimiento muy particular a los trabajos de Michel Serres (en especial por los cuatro volúmenes de *Hermès*), de Jacques Derrida (*De la grammatologie, L'écriture et la différence*) y, evidentemente, los de François Dagognet, cuya obra completa puede considerarse de inspiración mediológica. Los límites de

25. Walter Benjamin, «Mais à mes yeux un petit effet, authentiquement troublant, me semble supérieur à tous les sortilèges mensongers dont les pastorales entourent les marches funèbres», *Enfance berlinoise, 1932-1935*.

esta introducción no permiten detallar lo que debemos a estos grandes pioneros.²⁶

¿Llegamos demasiado tarde? Así es: «La lechuza de Minerva echa a volar al atardecer». Los hombres han producido e intercambiado bienes durante miles de años sin necesidad de una economía política. El valor-trabajo existía en los hechos antes de Ricardo. Pero las nociones abstractas de trabajo social medio, con valor de uso, de intercambio, etc., exigían para florecer sobre el papel la proliferación de los trabajos concretos y la extensión de la mercancía, sin la cual la decantación teórica no hubiese sido posible. De la misma manera, la categoría abstracta de *medio* suponía la multiplicación de los medios de comunicación así como su auge. No podía aparecer en su *sencillez* mientras su desarrollo real no alcanzara la *complejidad* suficiente. Ha sido necesario esperar hasta el umbral del siglo XXI, con la proliferación mediática y la prodigiosa variedad de los vectores, para que fuera posible decantar los rudimentos lógicos de una transmisión. Las categorías más sencillas (aquellas que están en el inicio de un proceso real: la piedra grabada, la entalladura sobre el hueso del reno) son las más invisibles y por tanto las más tardías en aparecer en la superficie. La sociología no se ha librado de la norma del retraso, de la que Durkheim dio perfecta cuenta en su tiempo.²⁷

26. Para más amplios comentarios, consúltese «Pourquoi des médiologues?», *Cahiers de médiologie*, nº 6, París, Gallimard.

27. «La sociología no podía aparecer antes de que se adquiriera el sentimiento de que las sociedades, al igual que el resto del mundo, están sometidas a leyes que derivan necesariamente de su naturaleza y que la expresan. Ahora bien, esta concepción ha sido muy lenta en formarse. Durante siglos, los hombres han creído que incluso los minerales no estaban regidos por leyes definidas, sino que podían adoptar todas las formas y todas las propiedades posibles siempre que se aplicara una voluntad lo suficientemente potente. Se pensaba que algunas fórmulas o algunos gestos tenían la virtud de transformar un cuerpo bruto

«La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del simio», observaba Marx, indicando, como buen darwinista: «Las virtualidades que anuncian en las especies animales inferiores una forma superior sólo se pueden entender cuando ya se conoce la forma superior».²⁸ El *broadcast* unilateral de la televisión herciana desvela sus propiedades retrospectivamente, con la red interactiva del ordenador, y la pantalla a domicilio nos ha desvelado la singularidad de la congregación de la gran pantalla. Tal es «el movimiento retrógrado de lo verdadero» (Bergson): las propiedades del medio siguiente descubren las del precedente (al que destronan). El ordenador individualizante (entre otros *gadgets*) nos pone en guardia contra lo que había de masificante en el bombardeo unilateral del dispositivo «difusión».

El historiador de las ciencias Alexandre Koyré observó que «habiendo sufrido dos o tres crisis profundas en nuestra manera de pensar [...], somos más aptos que nuestros predecesores para entender las crisis y los problemas de antaño». Las recientes mutaciones de nuestros ámbitos de inteligencia nos hacen más sensibles a las discontinuidades, a los cambios de entornos y de tecnologías intelectuales de que lo hubiésemos sido en tiempos de Comte y de Durkheim; incluso a los cambios ocurridos en un pasado lejano y del que no se podía medir la importancia. De la misma manera, las conmociones actuales nos abren los ojos acerca de las mutaciones logísticas de ayer y anteayer.

en un ser vivo, un hombre en un animal o en una planta, y al revés. Esta ilusión, por la que tenemos una especie de inclinación instintiva, debía persistir naturalmente durante mucho más tiempo en el ámbito de los hechos sociales. En efecto, al ser mucho más complejos, el orden que presentan es mucho más difícil de percibir y, por tanto, tenemos tendencia a creer que todo lo que ocurre en lo social se produce de manera contingente y más o menos desordenada» («De la méthode dans les sciences», F. Alcan, 1909).

28. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, 1857.

más lentas, pero casi tan decisivas como las nuestras de hoy en día. Nuestros predecesores no las podían captar, o lo hacían de forma incidental. Pero el retraso tiene algo bueno: con la desorientación o la desestabilización que provoca, el cambio de fase actual (1960-2000) permite transformar las respuestas de ayer en preguntas, y suscitar una problemática en lugar de señalar una evidencia.

Los precursores, como bien es sabido, son los que vienen después. Quizá no hubiéramos percibido correctamente a estos precursores antes de lanzarnos a esta aventura formalizante y sintética. En un sentido, hicieron el trabajo y nosotros recogemos los frutos. ¿Cómo pagar nuestra deuda sin traicionar a tantos y tan buenos acreedores? Habría que poder ganar esta apuesta: teorizar lo real sin brutalizarlo, reducir a la esencia sin debilitar lo existente, disciplinar las intuiciones sin perder la indisciplina de los intuitivos. Conjugar orden y aventura, un deseo más fácil de formular que de ejecutar... En cualquier caso, hay que procurar mantener el gusto por los intersticios, los zigzags y las travesías, y no olvidarnos de considerar la hostilidad de los colegios y de las academias como una recompensa.

4. La eficacia simbólica.

El trayecto: del médium a la mediación

«La potencia de la palabra»: una caja negra aún cerrada

Hemos hablado de *techné* antes de hablar de *praxis* (la acción del hombre sobre el hombre). El orden de la exposición ha invertido el orden de la investigación. Hemos llegado a los procedimientos, materiales e instrumentos a través de una interrogación, eminentemente pragmática sobre el poder de las palabras, de los sonidos y de las imágenes. ¿Cómo hacer que se muevan los hombres, las sociedades, la historia? ¿Hacer pensar para hacer hacer? El objetivo era localizar las vías y los medios de la *eficacia simbólica*, o de qué manera opera lo abstracto en lo concreto. Es decir, en la historia de las ideas, una genealogía a la inversa, que sustituya la preocupación de las fuentes por la de las

desembocaduras. No: «¿De qué es, este pensamiento, el producto?», sino, «¿qué ha producido?». No: «¿De dónde viene esta información, qué quiere decir?», sino, «¿qué es lo que esta nueva información ha transformado en el territorio mental de este colectivo y de sus dispositivos de autoridad?». Ya que no se trata, para un mediólogo, de descifrar el mundo de los signos, aunque sí de comprender el futuro mundo de los signos, la futura Iglesia de una palabra de profeta, la futura Escuela de un seminario, el futuro Partido de un manifiesto, la futura Reforma de un anuncio impreso, la futura Revolución de la Ilustración, tanto como el futuro pánico nacional de una emisión de radio de Orson Welles en 1939, o la futura donación en dinero o arroz de un reportaje humanitario de la televisión. ¿Por qué una representación del mundo (sonora, visual, o ambas), se convierte, en determinadas circunstancias, en una acción sobre el mundo?

La preocupación pragmática que se enuncia aquí en la historia de las ideas se puede entender en el registro de la historia de las formas. ¿De qué manera conmover a un público, hacer llorar a Margot, estremecer los corazones mediante imágenes o sonidos? El efecto artístico es colateral al efecto simbólico en general. Y aquí o allá, estos efectos, sean políticos o plásticos, visuales o musicales, variarán según el modo de producción y de difusión. Un «caso» en política (de corrupción, de costumbres o de perjurio), no tendrá las mismas repercusiones si se transmite boca a boca o vía satélite. Oral, el rumor no sobrepasará la ciudad o la región. Impreso, puede adquirir una envergadura nacional. Audiovisual, vía satélite, proporciones planetarias. Asimismo, cada nueva forma de transmitir la música modifica la música en sí. El Bach del siglo XVIII que se escuchaba en la iglesia de Santo Tomás, en Leipzig, durante el oficio del domingo, no es el mismo que se escucha en un CD de sus obras completas, uno solo en su casa. «Cada vez que ha habido una nueva etapa (el desarrollo del juego instru-

mental privado, la secularización de las obras, la idea misma de desarrollar un espacio y un tiempo propios a la audición de la música), se han tomado las obras precedentes, se ha modificado la forma de entenderlas y se ha creado un nuevo Bach, que guarda las características del precedente, al mismo tiempo que este nuevo uso de Bach modifica a su vez la audición y el gusto musical.»¹ Los soportes del gusto redefinen las obras del repertorio clásico y las formas de interpretar.

Nace de ello un cambio de perspectiva que se puede traducir, en materia literaria, por un traslado del acento sobre la enunciación más que sobre los enunciados. Es decir en un aumento de la atención hacia eso que no lo merecería, o que la merecería menos: el adverbio más que el verbo, el «envoltorio», el «fragmento», la expedición. El *modus operandi* nos parece más revelador que el *opus*, aunque el segundo, de hecho, no adquiere sentido más que con el primero. Bajo esta perspectiva, lo largo y lo corto, no son, por ejemplo modalidades estilísticas (más o menos insustanciales) sino opciones que conllevan el fondo (el más por el menos). En la balística literaria, la abreviación optimiza la expedición. La retórica del total permite alargar el alcance de los mensajes. Rousseau en el *Emilio* (1762), dice, sobre la elocuencia de los Antiguos, que «nunca tuvo más efecto que cuando el orador menos hablaba». Ocuparse de la eficacia simbólica obliga a tomarse en serio el «menos». El estilo árido, decía Valéry, «atravesaba el tiempo como una momia incorruptible». Lo «conciso», de la misma manera que lo «coloreado», o lo «vivo», constata una *estrategia*, y se puede observar en ciertas estratagemas de expresión o de presentación (la elipse, el anacoluto, el enigma), que procuran vencer la inercia de un medio y el ruido de su ambiente, para encon-

1. Antoine Hennion, «Le pouvoir de la musique: de la création, du goût et de la sociologie», *Cahiers du CECEDEM*, Lyon, La Médiation, 1997, pág. 15.

trar «el medio más eficaz de agitar a las sociedades» (François Dagognet), los medios de *búsqueda de poder*. Electrizar el mensaje es perfilarlo para volverlo aerodinámico, aumentar su capacidad de penetración, de vuelta a la atmósfera (físicamente resistente). Las consideraciones de forma (o de estilo) destacan, a menudo, los efectos estáticos separados de su dinámica explicativa. Recordemos que el proyectil — tal o cual mensaje — está como esculpido por su trayectoria, y que «el espíritu de las formas» se ilumina por una economía de las fuerzas. Invención, disposición, elocución — las diversas rúbricas de la retórica —, se pueden inscribir tanto entre las artes de la memoria (como procedimientos mnemotécnicos para el orador y su público), como entre las artes de combate (el compacto *por* el impacto, el cursivo *por* el ofensivo, etc.), donde han destacado los intelectuales de la Ilustración, y especialmente Voltaire.

Se dice, tópico sagaz: «Lanzar una botella al mar». Ahora bien, las propiedades de una botella (contenido cerrado, material aislante, cuello estrecho) no son indiferentes. Son estéticas si se quiere (la cristalería es un oficio artístico), pero la elección de la botella se realiza para optimizar las posibilidades de supervivencia, no para embellecer (aunque lo más elegante resulte ser lo más funcional). La forma botella más que la forma garrafa, contenedor o bombona: la preconización es ante todo pragmática. El frasco aquí significará la ebriedad allá. Lo *small is beautiful* se deduce de un *small is efficient*. Este *menos* minimalista es el resultado de una tensión ascética, de un esfuerzo, logístico además de una necesidad estética. El que quiera viajar lejos, que reduzca su montura. El croquis es más pertinente que el dibujo, la planta botánica que la fotografía, el grafo que la lectura. Es el *trabajo* incesante, y que hay que reanudar constantemente, de la desecación (el breviarío, lo preciso, el manifiesto, lo abstracto o lo acortado), del estrechamiento para dejar un mejor rastro. Lo sucinto, en tanto que ascésis y transformación.

Un ilustre ejemplo de disminución expansiva nos lo da el cristianismo primitivo. Quizá sea sorprendente ver que volvemos con tanta insistencia sobre nuestro arquetipo. Tenemos dos motivos para ello. El primero es que en Occidente el cristianismo constituye la experiencia de transmisión simbólica más destacada y determinante: en este sentido, se trata para nosotros de un *objeto* de estudio imperativo, el primordial, por su carácter de matriz cultural. A continuación, fundado como está sobre una escatología universalista, el cristianismo es la religión misional por excelencia (se dirige a todos los hombres), que tiene por objetivo la propagación de la fe. La acción apostólica constituye su origen, la pastoral, su finalidad, y la catequesis, su cotidianidad. Esta *cura animarum* (el cuidado de las almas), que le es consustancial, le lleva a buscar y experimentar todos los vectores que permitan «ganar las almas para Dios». Como operador de conversión la Iglesia es, en este sentido, un *actor* mediológico en tensión permanente.

Los métodos de evangelización dan fe de un genio precoz de la comprensión, gráfica y literaria. O de qué manera, sobre un mercado de salvación muy concurrido, convertir una ventaja doctrinal de salida, es decir la ausencia de una Física, de una Lógica, y de toda una formalización sistemática, en una «ventaja comparativa» (en relación con las escuelas rivales, neoplatonismo, epicureísmo, estoicismo que sólo sentían desprecio por el simplismo cristiano). El genio consistió (hasta Orígenes, a principios del siglo III) en convertir una hambruna en dietética, un *logos* deficiente en *pathos* transformador. La pastoral reduce la proporción lógica del mensaje para extender sus zonas de recepción a capas sociales dominadas o periféricas. La Cruz, el crisma, los monogramas, el JHS (Jesus Hominum Salvator), el pez, el cordero: todos esos emblemas (la publicidad diría: esos «visuales»), aseguran, como un esperanto óptico, una dinámica maximal en la expedición translingüística y transnacional del mensaje y de su divulgación me-

dianete vulgata (entre el *vulgum* iletrado). Otro «más por el menos»: la ligereza de manejo y la fácil memorización del Nuevo Testamento (en comparación con el Antiguo), con sus parábolas, sus «frases breves» contundentes y viajeras. Una dinámica reduccionista que encontrará su vehículo idóneo con el *códice*, a partir del siglo III d.C., ahorrando espacio, densidad agilizadora de contenidos por el continente. Otra característica de genio «propagativo» (*De propaganda fide*): la transustanciación. El dogma de la presencia real permite miniaturizar el cuerpo entero de Dios en una minúscula circunferencia de pan. La Santa Comunión (lo más grande en lo más pequeño, lo más crucial en lo más familiar) es una «compresión» eucarística (en el sentido César de la palabra). Se podrían abordar incluso las teologías ortodoxas del icono bajo el ángulo de las *ratios* vehiculares. El icono de las liturgias orientales que descosifica sin desrealizar, que espiritualiza el cuerpo, despeja la carne para dejar pasar la luz del Espíritu, oculta extraordinarias virtudes *pneumáticas*. El Espíritu Santo (*pneuma*) acciona una especie de aire comprimido para anunciar a los pescadores, prisioneros de su cuerpo, la Buena Nueva. La «teología de la belleza» (Evdokimov) que facilita una cura de adelgazamiento por la abreviatura recapitulativa del mensaje de salvación. En *L'art des Emblèmes* (1662), el jesuita Claude Menestrier, con el fin de facilitar la Contrarreforma, sistematizó estos signos ornamentales y distintivos: el blasón, la divisa, el monograma, la insignia, el sello, la viñeta, es decir «la cuenta» en general (la más expresiva era la más condensada), y ello con un deseo nada disimulado de proselitismo. En las tareas de evangelización la «elíptica gana», según un principio propiamente mediológico de economía (el acrónimo INRI de los cartones y cuadros).

En este morse de antes del telégrafo, que quiere eliminar lo «literario», en el seno mismo de la literatura (cima misma del arte literario), existe, más allá de una estructura

formal de expresión, una heroicidad moral de resonancias romanas, asociada en especial a los españoles del orbe latino (Séneca, Lucanio, Marcial). Como ejemplo, aparece el más elocuente campeón de la punta, de la agudeza, y del genio, el español Baltasar Gracián. El autor de *Agudeza y arte de ingenio* (1648) lo fue también de *El héroe* (1637). Ensalza la sinécdoque («la mitad es más que el todo, ya que la mitad puesta sobre la mesa, con la otra en la reserva, vale tanto como un todo declarado»), para subyugar al común. «Con este hábil procedimiento, lo poco parecerá mucho, lo mucho parecerá infinito, y el infinito, más infinito todavía.» El maestro no se descubre, brilla por el enigma. «La fuerza, la prontitud y la sutilidad del espíritu son los soles encogidos de este mundo: son como chispas, por no decir rayos de la divinidad. Todos los héroes han participado en los excesos del espíritu. Las sentencias de Alejandro hicieron brillar sus proezas. César era tan rápido en el pensamiento como en las ejecuciones... Se pone en duda cuál de los dos se ha superado en Agustín, si la augusta majestad de su razonamiento, o la agudeza de su pensamiento.»²

Laconismo, densidad del trazo, brevedad ingeniosa, fulgor, manifiestan, a ojos del estratega jesuita, la superioridad de la sangre real y católica, así como los mejores medios de reconducirla. Estas tropas son los ardidés de la autoridad. Una genealogía histórica de la concisión nos hará remontar hasta la severa *llamada al orden* latina. El imperio de la aridez y de la dureza al dictar su ley sintética a la amplia y vaga diáspora. *Compendium, agenda, vade-mecum*, entre otras herencias romanas (los romanos eran los norteamericanos de la Antigüedad: eficacia por encima de todo). Raymond Aron imputó a la sociedad in-

2. Véase *La pointe ou l'art de génie*, traducción Michèle Gendreau-Massaloux y Pierre Laurens, prefacio de Marc Fumaroli, L'Age d'homme, 1983, pág. 21.

dustrial el actual «proceso de tecnificación», es decir, «la transformación de las conductas humanas según la única ley de la eficacia». La retórica grecolatina (con su búsqueda de la máxima eficacia), ¿no había ya «tecnizado» la palabra?

Lo de «hacer cosas con las palabras» (Austin, *Doing things with words*) es un fenómeno de lo más curioso y tanto más opaco cuanto que se esconde en plena luz, en una tranquila y dulce claridad. La filosofía del lenguaje la ha bautizado como «enunciación performativa», y la tradición judeocristiana, Génesis. «Dios dijo hágase la luz, y la luz se hizo.» Dios es la única fuente de emisión reputada perfectamente performativa (no habla nunca si no va a hacer nada, cada una de sus palabras es un acto, y Él hace todo lo que dice). El cosmos fue su «acto de lenguaje». En el fondo, espontáneamente, todavía razonamos como un creyente demasiado crédulo (en los poderes del Todopoderoso simbólico), cuando evocamos como cosas fuera de sí, perfectamente naturales, las «palabras que estremecerán al mundo», las «ideas que han cambiado la época», los «libros que han producido la Revolución». O incluso el «impacto» de una idea (que no es una bala), la «irradiación» de una doctrina (que no es una lámpara), la «resonancia» de una obra (no musical). Son metáforas que ocultan, trivializándolo, el misterio performativo. Es decir, por ejemplo, el hecho de que la palabra de Jesús haya podido transformar, tres siglos después de su emisión, el rostro del Imperio Romano, y dar lugar al nacimiento de la cristiandad. O incluso el hecho de que Lutero, monje agustino alemán, pegando quince teorías en latín sobre la puerta de una iglesia, acabase por llevar a Europa a una lucha a sangre y fuego. ¿De qué manera un *papel impreso* se convierte en una guerra de religión y en protestantismo? ¿Cómo, algunas hojas mal juntadas, tituladas *Manifiesto del Partido Comunista*, publicadas en 1848 en Londres, con un número de lectores

entre 200 y 300 personas, se han podido transformar, cincuenta años más tarde, en un «sistema comunista internacional» (con mil millones de individuos)?

Se trata de fenómenos de larga transmisión y de gran amplitud, por muy diferentes que sean. El «poder material» de las palabras (como dijo Edgar Allan Poe en una de sus *Historias extraordinarias*, titulada precisamente «Poder de la palabra»), tiene muchos otros efectos manifestados, a menor escala.³ Citemos, de memoria y sin extendernos, «se abre la sesión» del presidente de la sala, y todo lo que se deriva de lo que podríamos llamar el *efecto skeptron* (la insignia de autoridad que —remitiéndonos a Homero—, se impone al orador en el momento de hablar), o tomando el ejemplo de las fórmulas sacramentales («yo os absuelvo», o bien «os declaro unidos por los vínculos del matrimonio»). Existe lo que un positivista llamaría el *efecto placebo* de la curación milagrosa, por imposición de una imagen o imposición de las manos, de la *talking-cure* de la consulta del psiquiatra o del *chamán* que facilita el alumbramiento de una parturienta con sus cantos. Existe también lo que un sociólogo ha llamado el *efecto British Museum*, por analogía con esta teoría de la lucha de clases inventada en la sala de lectura del British Museum por un economista y filósofo, que pronto hará existir en las calles y en las mentes un «proletariado» semejante a su recorte de papel. Fundadas o no, las teorías tienen efectos de realidad y contribuyen a hacer llegar lo que ellas anuncian, en la medida en que la falsa representación que un actor social se ha hecho de él mismo o de la sociedad puede realmente modificar su personalidad como la misma sociedad. El psicoanálisis es, quizá, un cuento de hadas pero ha eliminado tabúes, aliviado sufrimientos y modificado comportamientos sexuales. El marxismo es, quizás, una mitología, pero, independientemente de otros efectos más desagradables,

3. Edgar Allan Poe, «La Pléiade», Paris, Gallimard, pág. 456.

ha elevado, realmente, el nivel de justicia y de solidaridad en Europa. *Amphigouris pseudo* o resultados experimentales, poco importa, lo cierto es que las ciencias sociales repercuten sobre lo social (ingenua o no, la sociología norteamericana de los «cuellos blancos» ha dado una cierta consistencia y una conciencia de grupo a los ejecutivos medios). Quien publica una evaluación, en cifras, de los establecimientos escolares (estableciendo clasificaciones y palmarés según ciertos indicadores elaborados por el ministerio), fiable o no, modifica, como consecuencia, ese mismo sistema escolar.

En un caso, el *efecto skeptron*, el poder de las palabras, será en realidad un efecto de institución (primero hagan que les elijan presidente o alcalde y después ya veremos). En otro caso, el *efecto placebo*, será un efecto de creencia (convézanse primero, llénense de fe y serán curados). En el último caso, un *efecto de saber* (crean en las estadísticas y sigan la guía). La lista no es exhaustiva (y las clasificaciones de Austin, evidentemente son más sutiles). Buscar en el lenguaje el principio de eficacia del lenguaje, ¿a qué puede conducir una fijación excesiva sobre los enunciados «autovalidantes» («os felicito»), los «yusivos» («os ordeno»), y los «prohibitivos» («os prohibo»), la fuerza ilocutoria de los mensajes, etc., no resultará, a la postre, que hay volver a tener en cuenta, por la vía erudita, la antigua «magia de las palabras»?

Volvamos a la historia de las sociedades. El hecho probado es que a más o menos largo plazo una nueva representación del mundo pueda modificar el estado de éste, y no únicamente la idea que nosotros teníamos. He aquí el objeto último del cuestionamiento mediológico y su primera razón de ser. ¿Por qué Jesús se «adueñó de las masas» *urbi et orbi*, que llegaron a ser por esta misma fuerza material, y no en cambio Mitra o Mani, cultos concurrentes e incluso dominantes en los siglos I y II d.C.? O incluso, ¿por qué Karl Marx y no August Comte o Proudhon or-

ganizó el terreno político y social del siglo xx? Y, más próximo a nosotros, ¿qué recorrido hay que seguir para que se dé el primer congreso sionista (Bale, 1897) y se llegue a la creación de Israel (Palestina, 1948)? ¿Cómo se pasa de ser un autor dramático y crítico literario vienés como Théodor Herzl, al estado judío de Ben Gourión, o de un proyecto intelectual a una residencia nacional? Conversión de una teoría en práctica, paso de la rúbrica «Ideas» al capítulo gran política, misteriosa «alquimia» que se puede traducir en los términos cibernéticos de *black box*. A la entrada de esta caja: los discursos, los folletos, las palabras. A la salida: Iglesias, armas, Estados. Desmontar esta caja negra equivale a analizar un hecho de transmisión, es decir, producir las reglas de transformación de un estado a otro. De un estado fugitivo, vaporoso y puntual —las palabras retrospectivamente prestadas por los evangelistas a Jesús de Nazaret a finales del siglo I—, al estado tangible, demográfico y cultural, de una comunidad de mil millones de cristianos sobre el planeta.

Las doctrinas son las peor dispuestas a abrir su «caja negra», ya que en general rechazan sus propias mediaciones. El difusor suele acabar borrando el soporte de difusión porque no tiene conciencia de él. No hace falta preguntarles a los cristianos por la historia del cristianismo, ni a los marxistas por la del marxismo. Mejora de la transmisión más inexistente. Buena es la carretera que no sentimos bajo nuestros neumáticos. Lo propio de una doctrina es proyectarse en términos tautológicos, imaginar su destino como el cumplimiento ineluctable de un contenido dado, virtualmente, ya a la salida. La fuerza futura de una doctrina, a ojos de sus militantes, no es más que la ejecución, la realización, de alguna cosa que ya estaba ahí, la puesta al día de un núcleo de sentido, presente ya en el origen. Finalmente, la forma misma de la doctrina, de la ideología y de la religión, es la forma final tomada por la negación de las mediaciones. En el fondo, las ideologías se

asimilan a sí mismas como epifanías, intervenciones de Dios o de la Verdad en la Historia. Por eso la mayor parte de los medios que hay que poner en práctica para conseguir un pensamiento eficaz, escapa generalmente a los pensadores «de altos vuelos». En el Evangelio no se encuentran las palabras jerarquía, iglesia, obispo, cardenal o Santo Colegio. No más de lo que se encuentran, en el *Manifiesto comunista*, menciones de un órgano dirigente, de una policía, de un espíritu de partido, ni incluso del Estado. Las transformaciones simbólicas son efectos sin causa ni teoría, cuyo examen *a posteriori* obliga a recoger los detritos de los sistemas filosóficos, los residuos, rémoras dejadas por el racionalismo crítico y las ciencias humanas. Difusión, divulgación y propagación: el débil de la intención queda abandonado por los «duros» del concepto a los islotes de la historia de las técnicas, o de las mentalidades, o bien a una vaga psicología de masas, entre Le Bon y Jung, quien habla de hipnosis, contagio, influencia, sugestibilidad, aunque no acústica, muralla, micro, ondas, cuerdas vocales. Vulgarización, vulgata, se tornan palabras vulgares: no se habla como los *media* en la Casa del Padre. ¿Qué marxista se ha preguntado de qué manera la mente de Marx (encerrado en una habitación de papeles) pudo producir, al cabo, cabezas marxistas y mentes con la bandera roja? Y los teólogos que ven en la propagación de la fe un *misterio* de los grandes, intentan probar el fundamento de la Revelación. Los medios de su toma de cuerpo están contenidos *in nuce* en el espíritu original. El éxito de una doctrina sólo lo cuestionan los adeptos de la doctrina opuesta (aquellos que no creen que una «ineptitud» semejante haya podido conquistar los espíritus y los corazones, en lugar de la verdadera doctrina, la suya). Este viejo desdén por los trabajos y los días de la incorporación se paga caro. Básicamente, en virtud de esta magia blanca se reconduce hacia la magia negra la forma de constituir la *imputación teórica* que, a su vez, remite inmediatamente a un

contenido de sentido originario, omisión hecha de las mediaciones, los males que de ella han «resultado» (el de la Ilustración es el totalitarismo, el de Marx es el Gulag, el del superhombre de Nietzsche son las SS, hacen juego, en negro, con el rosa del encantador refrán de Gavroche: «He caído al suelo / es culpa de Voltaire, la nariz en la cuneta / es culpa de Rousseau»).

Marx, sin embargo, había descrito muy bien el fenómeno: «Cuando una idea se adueña de las masas, se convierte en fuerza material». El problema es que no se puede diseccionar el futuro de esta fuerza más que dando la espalda a la noción marxista de *ideología*, que no permite explicar la interacción de las ideas y de los acontecimientos. Este término inventado por el francés Destutt de Tracy, en 1796, para designar «la ciencia del origen de las ideas», fue recuperado con bastante ligereza por el joven Marx para designar el conjunto de las producciones simbólicas de una sociedad. Con ello, Marx, que reservaría su materialismo a la producción de bienes materiales, continuaba respetando la gran división sujeto / objeto, reproducción / producción. Existe lo material allí donde ocurren las cosas serias: las manufacturas, la infraestructura. Allí donde hay discursos, formas e ideas, en las superestructuras, máquinas y materiales se difuminan. El marxismo tomó por dinero contante y sonante la definición idealista del pensamiento como determinación subjetiva, y que se ubica en el cerebro de los individuos, sin captar que el cuerpo «ideológico» es el espíritu de un cuerpo, el organismo colectivo que él reproduce y quien lo reproduce, así como un cierto instrumental de transmisión. Sin comprender que un proceso de pensamiento posee la *materia- lidad objetiva de un proceso organizacional*. No tuvo en cuenta que los medios de organización de su movimiento de pensamiento reposarían y supondrían el dominio de la imprenta y del alfabeto (la Universidad popular, el folleto de formación, la biblioteca de la célula, la discusión en el

congreso de tesis y de programas articulados, la semana del libro marxista, el periódico de clase como «organizador colectivo», etc.). El marxista Gramsci, más tarde, debió abrir los ojos sobre las lagunas de la teoría madre. Se preguntó cómo se pasaba de lo doctrinal a lo cotidiano, de qué manera un saber (elitista) podía convertirse en creencia (popular). Se tomó en serio la *doxa* que da a una sociedad o a un partido su cohesión y su vitalidad. Teorizó la *hegemonía* (intelectual y cultural) de una clase sobre la otra. Se convirtió, desgraciadamente, en una palabra-malleta, una llave maestra, en la que el supuesto efecto eclipsaba las causas, concretamente consideradas. Los marxistas althousserianos tuvieron a bien tirar la pelota *ideología* (el juego de las ideas en el silencio de los soportes), hacia el terreno del Estado, descolgarla de los *aparatos* (ideologías de Estado), dotarla de una «eficacia relativa», la noción no quedó menos afectada por la óptica inaugural de una inanidad esencial como señuelo, doble fantasmagórico de las cosas, falsa conciencia, espejismo abusivo en el fondo de los cráneos, la *cámara oscura* de los agentes económicos. La «Ideología» es uno de nuestros «obstáculos epistemológicos» más tenaces, la pantalla que impide comprender por qué, por ejemplo, la religión no es, o no solamente el opio del pueblo sino también la vitamina del débil (los opiómanos no explotan junto con sus bombas ni van a sacrificarse con sus guerras santas). La teoría del reflejo —la ideología como imagen invertida e inerte de lo real en el espejo cerebral—, impide comprender que una religión (revelada o secular) no es algo fantasmal dentro de las cabezas, sino primero una dinámica de organización comunitaria, territorial y mental (si no hubiera sido así, no habría sobrevivido). La mediología pretende «desideologizar» las ideologías para comprender su acción, es decir, pasar de la historia de las ideas a la de sus relevos y apoyos.

El código inaugural: la Encarnación

Atravesar el médium para alcanzar la mediación, o mejor dicho abordar el primero en y a través de la segunda marca la diferencia entre una sociología o una economía de la comunicación y una antropología de la transmisión.

¿Qué quiere decir este término a menudo invocado y raramente definido de «mediación»? La noción parece a primera vista abstracta, intemporal y nubosa, pero el lenguaje está constituido de tal modo que uno sólo puede comprender lo más concreto a partir de lo más abstracto (*aquí, ahora, yo, tú* son también palabras generales e indeterminadas que me sirven para designar aquello que es para mí más patente). *Mediación* viene del verbo latino *mediare*, «estar en medio, interponerse», correspondiente al adjetivo *medius*, «el que está en el centro, en el corazón, intermediario entre dos extremos». Al contrario que *media*, que designa las cosas en estado, el *-ión*, en sufijo, indica un *proceso* por el cual un mediador o un intermediario se interpone entre dos o varios seres o realidades. Este intermediario o tercer término relaciona dos términos que, sin él, no lo estarían. La noción de mediación se ha tomado prestada de la tradición filosófica, y especialmente de Hegel, quien con ella designa la ley fundamental del desarrollo del espíritu. Este último es actividad pura, actividad mediatizante o dialéctica. Se opone a sí por un movimiento incesante de negación y de superación de sí. Para llegar a una verdad, por ejemplo, es preciso pasar por una serie de errores laboriosamente corregidos. Se dirá entonces que el error ha mediatizado la verdad (que es un resultado, no un cañonazo). Donde, es más, mi pensamiento interior no se puede comprender a sí mismo y ser reconocido por otros más que exteriorizándose en los sonidos de la lengua hablada. Las sonoridades de la articulación mediatizan mi espíritu. La mediación es, por ello, un medio de realización de sí. Por eso hace falta pasar para llegar a ser aque-

llo que uno es, ya que nada existe (y el hombre menos que nada) inmediatamente. Es necesario pasar siempre por otra cosa, y este paso es mucho más que un paso (de un coche a través de un túnel, por ejemplo), o una simple travesía: es una prueba que transforma el interior. Así, los hechos de transmisión son *procesos* (nada de instantaneidad, hace falta tomarse su tiempo); estos procesos son *aventuras* (nada está decidido por antelación, no hay automatismo); y estas aventuras son *metamorfosis* (al final uno sale diferente de como había entrado al principio).

Nuestra cultura ha colocado sobre su umbral una figura emblemática de la mediación: la de Cristo. Jesús ha servido de mediador (de tercer término, si se quiere) entre dios y los hombres, entre los que el cara a cara es imposible. El Dios del Antiguo Testamento no entra en contacto directamente con los humanos. El Eterno no hace sus encargos en primera persona, necesita de los agentes de transmisión que son los ángeles, sus factores (en griego, *angelos* significa «mensajero»). Estos acróbatas no operan como francotiradores, pertenecen a milicias jerarquizadas sobre una escala de orden (la *taxis*). Y todo ángel se puede convertir en demonio, todo transmisor en un interruptor. Lo diabólico y lo angélico son las dos caras de una misma función (la angeología es ya una reflexión madurada sobre las condiciones de la transmisión). El Nuevo Testamento supone el intermediario de un hombre-dios; el Hijo (esencialmente dividido entre estos dos estados, y que acumula los dos). Y este tercero (después de Dios y el Espíritu Santo), funcionando como llave maestra, de relacionador, de puente, se ha convertido en la figura central de nuestra religión. El tercer término de la Trinidad se ha convertido para nosotros (en el Occidente latino) en el principal. Cristo no es más que una vía de paso, si se quiere, pero si no paso por él, no soy nada (más que un alma en pena). «Nada va al Padre más que por mí.» El dogma de la Encarnación hace de Jesucristo el mediador único, universal e in-

superable de los pescadores que somos nosotros. No podemos realizar nuestra salvación (y no ir al infierno) más que imitando a Jesucristo, que es el Verbo hecho Carne, mediatizado por un cuerpo humano.

La mediología traduce en cuestiones prácticas las soluciones místicas. Logra que la Encarnación sea, a la vez, un modelo (para comprender las realidades profanas) y un problema (ya que el misterio que indica —lo inmaterial que produce efectos materiales— se debe poder explicar de otra manera que por una verdad de fe). Lo más sorprendente en la Encarnación (y prometedor para quien quiera comprender cómo se forma una cultura), es lo «sagrado de lo vergonzoso». La fe cristiana ha dado al cuerpo un estatus ontológico crucial (lo que supondría una verdadera herejía helénica). La idea que la materia salva sería un escándalo. La antigua prisión que era el cuerpo durante los mil años de pensamiento helénico o helenístico se convierte así, no en aquello donde las almas se liberan, sino aquello por lo que se puede operar la salvación del alma. En eso parece radicar el genio (propriadamente revolucionario) del cristianismo: el cuerpo como medio de contacto con el espíritu, acceso y no punto muerto. Lo que la convierte, a tenor de los textos, en una religión no esencialista sino materialista: un materialismo religioso, paradoja en la que se crece el mediólogo. No se separa el signo y la cosa, el interior y el exterior: lo importante es «puentear», es decir, hacer que se crucen y se fecunden la una a la otra. San Pablo, en particular, subrayó el aspecto físico de la espiritualidad: exhortó a los cristianos a ofrecer su cuerpo, a luchar cuerpo a cuerpo con los paganos, pero porque también concebía la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, del cual los cristianos son los miembros. Él no separaba lo material de lo espiritual. Así, por ejemplo, la presencia real, el pan y el vino, de la que él hacía la presencia espiritual de la carne y de la sangre. San Pablo también decía de los apóstoles que eran una *carta* de Cristo, escrita no con

tinta sino con el espíritu de Dios viviente (*espíritu* y *apóstol*, en griego, es la misma palabra). Para él, el espíritu no existe fuera del cuerpo, como el cristiano no existe fuera de su comunidad (la fe es colectiva o no es). No consiste tanto en hacer gala de un «materialismo grosero» como en decir (tal como nosotros lo hacemos): los que piensan son los cuerpos, y no el espíritu. Sin duda san Pablo se sirvió de esta noción de cuerpo con fines disciplinarios, ya que un cuerpo tiene una cabeza, luego una jerarquía (junto a la implantación de una fe, existe ya la implantación de una monarquía). En todo caso, la difusión del cristianismo ha puesto de manifiesto la idea nuclear de esta Revelación. Da fe de que, si no existe el cuerpo, nada se transmite a lo largo de los tiempos (verbo, carisma o saber). Transmitir es estructurar un «ser-conjunto», ya que la ascensión hacia Dios se hace en asamblea: los actos litúrgicos, las corales, las procesiones y los peregrinajes... De repente, la transmisión cristiana se considera aglutinadora, que convoca y unifica el «pueblo cristiano». El misterio de la Encarnación se destaca como la mayor revolución intelectual que se haya conocido en la historia de los dos últimos milenios. Por eso existe una era cristiana, un Occidente y un jubileo planetario. Precisamente en virtud de este dogma matricial existen imágenes en este Occidente monoteísta mientras que los otros dos monoteísmos las excluyen; ha habido una intercesión figurativa posible con lo divino: nos hemos convertido en la civilización de la pintura, del cine, y hoy del vídeo, gracias a la Encarnación (Hollywood nació en el Segundo Concilio de Nicea, en el 787). El islam y el judaísmo no han sido los vectores de esta «civilización de la imagen» que ha conquistado el mundo, porque para ellos lo físico (y la imagen física) no puede servir de vehículo a lo espiritual (y a la vía del espíritu).

Todo ello parecerá bastante teológico, nebuloso y arcaico. Con razón. Y es que la humanidad no pone en práctica los problemas que ella ya ha solucionado de un modo

imaginario (bajo la forma de misterio o de dogma). Y la teología (el conocimiento de Dios) es la primera forma revestida por la antropología (el conocimiento del hombre), sublimada, mistificada si se quiere, aunque clarificadora, incluso brutal, ya que va hacia lo esencial. En este caso, la mediología es una cristología profana entre otras (o el médium, si se prefiere, un dispositivo cristico). El modelo «Mediador de salvación» es perpendicular al número de planos triviales y seculares.

1. Nos anuncia, en primera instancia, que nada se transmite desde sí, y que hacen falta por doquier intermediarios a la obra. Entre los amantes y los creadores de arte, existen los *mediadores del gusto* que son los *críticos* (y los galeristas, los conservadores las escuelas de bellas artes, etc.). Entre los fieles y el Creador existen los *mediadores de Dios*, que son los *curas*. Entre los espectadores y el repertorio existen los *mediadores de la música*, que son los *intérpretes*. Entre los ciudadanos y su ciudad existen los *mediadores de la vida pública*, que son los *políticos*. Entre el conocimiento y los ignorantes existen los *mediadores del saber*, que son los *profesores*. Y así se podría seguir. Cada médium nuevo engendra un nuevo tipo de mediadores —Internet, por ejemplo, suscita el Webmaster—, quienes tienden a convertirse en casta y pueden crear, a su vez, opacidad (el Webmaster tiene poder de edición, de conexión y de censura).

2. Se nos recuerda inmediatamente después que estos «eslabones intermediarios» son mucho más que términos medios. El intérprete musical hace existir una obra que no existe como un objeto inerte ante nosotros. La música no es un aquí y un ahora que nos espera por toda la eternidad, semejante a sí misma y repitiéndose siempre. Es el resultado (devenido) de una elaboración (siempre en curso, con efectos retroactivos). No existe más que por sus mediaciones (las puestas en escena, las ejecuciones). El intérprete

no es un simple punto de paso o de enlace entre un espectador y un compositor; a través de él la obra toma forma y cuerpo. La mediación es más que «eso que hay en medio», ya que elabora aquello que mediatiza. No se contenta con hacer que pase de arriba abajo, ni con extraer su diezmo en el paso (*traduttore, traditore*). Modela. La mediación desborda a menudo a su propio agente. Le sorprende. Creada de lo irreversible, excede las intenciones. No es programable, y puede rebelarse contra sus programadores (el partido contra la clase, la Iglesia contra el Evangelio, el Estado contra la nación, etc.). En resumen, es un *acontecimiento* para el cual la imagen de la caja negra es insuficiente o inapropiado, en la medida en que el *output* se revela incommensurable con el *input*. El *outpout* «Iglesia católica» no guarda relación con el *input* «Jesús de Nazaret», y es, a la vez, de otra naturaleza. Más aún: un historiador mediólogo del cristianismo, Maurice Sachot, ha demostrado cómo el *outpout* eclesial había producido retroactivamente su *input*, la figura del Mesías (o sea, el trazo de unión capital Jesucristo) al contrario de todo lo que una visión lineal y llana de la transmisión podría sugerir. La fuerza es el producto de su transporte. Es decir: Cristo sería la invención del cristianismo (o Dios Padre, la invención del Hijo). El mediador está en lo alto pero no lo sabe (el Hijo atribuye sus propios poderes a su Padre putativo). Esta reconstrucción por inversión constituye el pleno centro de nuestra aproximación.

Es habitual que un transporte mecánico de información se acompañe de una pérdida en línea. No existe la transmisión gratuita, sin pagar un cierto precio. Desviación, simplificación, erosión. Incluso los datos numéricos se borran con el tiempo. Oxidación de los metales reflectantes, opacización de las capas plásticas de protección, incluso —y más grave— desaparición de los códigos de lectura (el accidente de la NASA). También se está autorizando, intuiti-

vamente (sin necesidad de medir la alteración de la señal), a impedir por anticipado este proceso de degradación por un acto preventivo de incrustación. Transmitir, es rehacer la barrera contra el Pacífico. Para ello, los soportes inertes no son suficientes, hacen falta «piedras vivas». La Encarnación de un mensaje divino en un mediador de salvación es la modelización mítica de esta necesidad. «¿Qué puede hacer el espíritu puro, preguntaba Jules Lagneau (un gran profesor idealista del siglo pasado), si él no empieza por darse un cuerpo con el que tratar con otros cuerpos?» El cuerpo humano resta como el mediador primero y último del sentido (como lo muestran el arte de la oratoria y la mera conversación, donde las palabras actúan por la entonación, las mímicas, la postura). ¿Los cuerpos individuales volverán al polvo? ¿Existen por suerte —para subrayar la importancia del boca a boca— *cuerpos transindividuales* y menos polvorientos?: las instituciones. La Iglesia, cuerpo místico de Cristo, prolonga aquí abajo el cuerpo físico de Jesús que subió al Cielo a reencontrar a su Padre. Ella repite la acción de los apóstoles, a los que Cristo remitió, antes de morir, el poder de enseñar, de absolver los pecados y de gobernar. «Fuera de la Iglesia, nada de salvación», diría Orígenes (antes que Agustín). La palabra no tiene nada que pueda escandalizar al mediólogo, que traduce: fuera del canal, nada de mensaje. Incluso la protesta anticlesial que constituyó el movimiento protestante, sediento de un contacto individual y directo con la Palabra de Dios (fue posible por la imprenta y los inicios de la alfabetización de las ciudades). Sin embargo, en ella también ha tenido que darse, desde los orígenes, un organigrama, asambleas sinodiales, una jerarquía. Al principio, la Reforma no tuvo lugar en la mente de los fieles para engendrar seguidamente, en un segundo momento, pastores, templos, sínodos, Ginebra y hogueras. Ella estuvo de golpe investida por y en unas prácticas colectivas de organización; los dos momentos no compusieron más que uno. Sin

duda las Iglesias protestantes no son mediadoras de lo divino (tal como la Iglesia católica) y su jerarquía es ascendente y no descendente (por elección y no por nominación). Calvinismo y luteranismo no han escapado, sin embargo, a la necesidad de la clausura, de la relación de orden, y finalmente, de la ortodoxia. Y si todo no hubiera sido más que pneumatología (Espíritu Santo) y un arrebató carismático, si él no hubiera tenido un lugar para las leyes, un canon, sanciones y una disciplina, la primacía acordada por los fundadores a la gracia, a la conciencia y a la interioridad no se hubiera podido transmitir, sin duda, hasta nosotros. El precio que hay que pagar se llama Miguel Servet, quemado vivo por herejía. Como si el calor de la inspiración original no pudiera sobrevivir más que por su contrario, un frío temor institucional.

De aquí se sigue —Encarnación obliga— que cualquiera que se consagre a la transmisión deviene *ipso facto* secretario en la organización. Esta contrariedad se puede leer en la historia de los clérigos de antaño y del presente (lejos de las posturas edificantes de la profesión). A pesar de la asunción del intelectual en espíritu puro —un camuflaje ventajoso como ese término tan tramposo de «intelectualismo»—, desde el principio un gran sacerdote canonicado es un agrupador de hombres y un constructor de Orden (pensemos hoy en día en el Opus Dei). Al contrario del pensador, aislado e indiferente, que desciende del monje. El intelectual es un activista de la actualidad, en el que el mandato, en tanto que mediador de Dios ante los pescadores, de la Historia ante los militantes, de los derechos del hombre ante los consumidores, etc., consiste en hacer de *go-between* entre la Idea y las gentes, entre lo legítimo y lo real. Este *encarnador* traduce una abstracción en programa o en consejo (al príncipe, al Papa o al PDG). Dividido entre el cielo y la tierra, retiro y manifiesto, nuestro híbrido se hace destacar por un sentido agudo de la relación de fuerzas. El publicista (o el orador, o el predicador)

federa, jerarquiza, integra, excomulga. Es la función «inter» del «hommédium», que hace, de buena o de mala gana de hombre de aparato: el *intermediario* entre los discursos eruditos y el gran público, el *interprete* de los unos frente a los otros, el que *interviene* en los asuntos del día. Transmitir no es un pasatiempo de señoritas. Éste a menudo vuelve a transformar la tinta en sangre (la suya o la mayor parte de las veces la de los demás). El charlatán que se dice perdido entre las nubes es, de hecho, un técnico puntilloso, pragmático a más no poder (y no demasiado simpático en el ejercicio de sus funciones). *Educador* y *conductor*, recordémoslo, tienen la misma raíz; y no hay demasiada distancia del jefe de escuela y el jefe de banda (hoy en día se dice *red*), que la del hombre de influencia al hombre de hierro. El paradigma de san Pablo, de Calvino o de Lutero son, a este respecto, los ejemplos más elocuentes, pero se pueden añadir nombres más laicos y contemporáneos (desde Freud, que fue su propio san Pablo, a Lenin, el san Pablo de Marx —para atenerse a los difuntos).

¿Quién podía suponer que la Pasión mediadora fuese un paseo de santidad?

El doble cuerpo del médium

Llegados a este punto podemos abrir el vientre del *médium*, para presentar una especie de disección anatómica. Entenderemos entonces, sabiendo de qué está hecha una operación de transmisión, de qué manera vuelve a nuestros estudios. Esta clarificación (provisional, enmendable), tiene un único objetivo: iluminar la penumbra. Ya se trate de personas o de ideas, todo lo que se refiera a lo infusivo y a lo difusivo, y que se evoque por los términos de predominio, aura, autoridad, influencia, etc., quedan como fenómenos oscuros, medio escondidos en los límites, encantados, mágicos o maléficos, en los confines de la metáfora y

de la sugestión y todavía obsesionados, hasta el Renacimiento, por los poderes ocultos del mago (confines crepusculares donde a Edgar Allan Poe, para el que la fuente de todo movimiento es la imaginación, le gustaba moverse). Esta explicación o despliegue se realizará a cambio de un cierto «desencantamiento» (el precio que hay que pagar por toda pedagogía).

El *médium*, por precaución previa, no es una cosa, ni una categoría enumerable de objetos, etiquetables desde lejos a simple vista. Es un lugar y una función en un dispositivo vehicular. Repitámoslo: nunca es algo dado, el concepto se debe elaborar caso a caso, según las situaciones. El médium no debe confundirse con aquello que se designa como *media* (el *museo* es el médium titulado de la «obra de arte»). A sirve de médium a B cuando B tiene lugar por A, y proyecta sus efectos por su mediación. La puesta en función «médium» de un objeto x, que no lo es por él mismo ni bajo ninguna otra relación, es precisamente el resultado del análisis especial. Un café, un coloquio, una academia, pueden en tal o cual ocasión officiar de «médium» desde el momento que sirven de vector para la constitución de un movimiento colectivo (una corriente de ideas, por ejemplo) sirviendo de matriz a la «toma de cuerpo» de un cierto espíritu (cosa que no impide que el café siga siendo un sitio donde uno toma algo, el coloquio un lugar donde uno se aburre, y la academia, un lugar donde uno hace cumplidos).

El *médium*, como Cristo o el rey de los Capetos, posee una *doble naturaleza* o un doble cuerpo. Más exactamente, el médium no es menos corporeidad que materialidad. Tiene el instrumento y tiene el gesto personal o colectivo, el aspecto MO (*materia organizada*) y el aspecto OM (*organización materializada*). La escritura alfabética, por ejemplo, es un procedimiento (técnico) en el que la transmisión social supone, por una parte, papel, *plotters*, libros (transmisores inertes), y de la otra, escuela, editorial, un

cuerpo de profesores (transmisores animados). Aquí, los soportes materiales de la información aparecen, tomados de golpe, sometidos en y por relaciones organizacionales en función estratégica, «privadas» o «públicas» (oficinas, centros, empresas, cajas, comisiones, institutos, etc.). El bloque circulatorio de una época tiene entonces una parte visible y otra invisible. La primera corresponde a su faceta material o instrumental; la segunda, a su faceta institucional u orgánica. Recordemos (cap. 1) que la presencia o no, además de un *equipo* (MO) y de una *organización* (OM), es lo que distingue un hecho de transmisión (transporte de información en el tiempo) de un simple acto de comunicación (transporte de información en el espacio). Más aún: una transmisión es una *comunicación* (de información), más una *comunidad* (de informantes e informados). Como ha dicho Bernard Stiegler, «el *quién* no es nada sin el *qué*, pero el *qué* tampoco lo es sin el *quién*». Y el *quién* designa a un *sujeto no individual*: la familia, la escuela, el colegio, el partido, el club, el ministerio, la asociación, etc. De donde surge esta otra diferencia: contrariamente al acto de comunicación, una transmisión no es nunca (solamente) impersonal. Eso suele relacionar a un agente ya organizado (que puede estar solo pero que ha estado formado y pertenece a un «cuerpo» colectivo), con un destinatario para organizar, o a incorporar (si todavía no lo está).

El doble cuerpo del médium responde a las dos vertientes de un proceso de transmisión: el logístico y el estratégico.

Por un lado, existe un trabajo de organización de la materia inorgánica: acumulación de señales sobre ciertos materiales (trazado de caracteres sobre una hoja de papel o grabación de una información digitalizada sobre un disco de aluminio), según ciertos procedimientos específicos. Este trabajo produce un entramado de la memoria (la logística).

Por otro lado, existe un trabajo de organización del *so-cius*: constitución de un dispositivo antirruido; institución, administración o corporación. La resultante de todo ello es algo así como un ser vivo no biológico o un activo inanimado (la comunidad creada a este efecto). Este trabajo produce un canal de envío (el estratégico).

Techné y *praxis* se condicionan la una a la otra. Su combinación hace, en un sentido que alcanza su destinación, la colaboración de un trabajo muerto —el soporte material—, y en un trabajo vivo, la direccionalidad institucional.

Resumiendo. *Medio* (en *mediología*) abarca el conjunto de los vectores inertes y animados necesarios, para una época o una sociedad dada, a una propulsión de sentido, o incluso: a todo aquello que contribuye a escoltar el símbolo (lo que equivale a decir: a descarriarlo). De ahí el siguiente cuadro:

Médium: el viático de un símbolo

Vectores técnicos	Vectores institucionales
MO 1: el <i>soporte físico</i> (estático, página o superficie magnética, o bien dinámico, ondas sonoras o hercianas).	OM 1: el <i>código lingüístico</i> (arameo, latín, inglés, etc.).
MO 2: el <i>modo de expresión</i> (texto, imagen, sonidos articulados, etc.).	OM 2: el <i>marco de organización</i> (ciudad, escuela, iglesia, etc.).
MO 3: el <i>dispositivo de circulación</i> (en cadena, en estrella, en red, etc.).	OM 3: las <i>matrices de formación</i> (organización conceptual del mensaje).
Aspecto MO (materia organizada).	Aspecto OM (organización materializada).
– <i>Vectores externos de transporte</i>	= <i>Vectores internos de elaboración</i>

Este esquema puede hacerse extensible a la esfera de circulación de los restos y de los individuos en su globalidad. Se tendrían entonces dos subconjuntos, aquí yuxtapuestos pero en realidad superpuestos, y ello a gran escala, la escala de una mediaesfera (logo-, grafo-, vídeo- o hiperesfera).

Probemos esta parrilla de inteligibilidad en diversas épocas.

¿Qué le hace falta a un caballero romano en el Imperio del mismo nombre para transportar un mensaje del emperador a una guarnición del *limes*? Le hace falta, en la columna de la izquierda (MO): 1) Una ruta pavimentada (vía

Medio(logía) = elementos constitutivos de un modo de transporte

Medios de circulación (aparentes y distintos)	Agentes de circulación (internos o ambientes)
1. El <i>soporte</i> como <i>vía de transporte</i> (la carretera, la tinta, el papel, etc.).	1. El <i>medio</i> cultural portador (cultura romana, helenística, europeo-occidental, norteamericana, etc.).
2. El <i>vehículo</i> como <i>medio de transporte</i> (bicicleta o coche, alfabeto o ideograma, imagen pintada o fotografía, etc.).	2. El <i>cuerpo</i> colectivo conductor (el establecimiento, la empresa, la institución; museo, editor, escuela, cadena, etc.).
3. La <i>red</i> como <i>modo de transporte</i> (circulatorio, impreso, herziano, numérico, etc.).	3. El <i>código</i> conceptual inductor (los modos de configuración interna del mensaje).
- <i>el mundo de los objetos.</i>	- <i>el mundo de la vida.</i>
Médiums tecnotípicos, objetivos, cartografiables, de transformaciones mesurables (velocidad, superficie, volumen, débito, coste, etc.) - <i>MO</i> .	Médiums etnoculturales, soportes de una ingeniería subjetiva, a menudo reflejo, coextensiva a los agentes e invisible de ellos - <i>OM</i> .

Apia, Domitia, etc.); 2) un caballo; 3) una red global de envío (postas, almacenes, guarniciones, aprovisionamientos). Y, en la columna de la derecha (OM): 4) la lengua latina (para codificar y decodificar la información emitida o recibida por el mensajero); 5) un estado central recaudador de impuestos y emisor de órdenes (*Senatus populusque romanus*); 6) un sistema de representaciones colectivas (moral, disciplina, voluntad de poder). Eliminando uno u otro de estos elementos, hipotéticamente, el caballero quedaría paralizado. Sea físicamente (1 / 2 / 3), sea mentalmente (4 / 5 / 6).

¿En qué casos cabría repartir los diversos motores de la transmisión cristiana en el mismo Imperio en los primeros siglos? Columna de la izquierda para los vectores técnicos: *papyrus* + homilía (a la espera del irresistible *códice*); escritura oralizada, visual inexistente; microcomunidades de practicantes-organizadores itinerantes, a lo largo de las rutas marítimas y terrestres del *Imperium*. O sea, MO 1, 2 y 3. Columna de la derecha, vectores institucionales: el arameo, seguido de la dicción del mensaje en lengua griega, después de la destrucción del Estado de Israel (fenómeno político con efectos teológicos decisivos); la secta neojudaica, después la escuela de pensamiento, la *scholé* helenística; el modelo de homilía sinagoga, subrayado por el del discurso de la verdad, al estilo griego (a la espera del orden romano). O sea OM 1, 2 y 3.

Dejemos esos siglos y dirijámonos hacia una de las bellas artes, por ejemplo la pintura moderna (no contemporánea). ¿Dónde alojará el mediólogo los diversos vehículos de esta producción artística? MO 1 = los materiales utilizados (pigmentos, aceite, tela, marco, etc.); MO 2 = el dispositivo interno de la profesión (taller, academia, escuela, asistentes, etc.); MO 3 = los tipos de objetos manufacturados (amovibles o inmobiliarios, cuadros, frescos, grabados, etc.) OM 1 = los códigos figurativos (perspectiva lineal, «maneras» o convenciones); OM 2 = la organiza-

ción institucional de los fabricantes y agentes de circulación del gusto (museos, galerías, coleccionistas, críticos, comisarios encargados, etc.); OM 3 = los rituales del catálogo, (inauguración, sacar a subasta, celebración, reagrupaciones en escuelas o movimientos, valorización del artista, etc.).

Obviamente, aquí se distingue de modo superficial lo que en realidad debe quedar enmarañado para poder producir, de manera totalmente inocente y espontánea, a los ojos de los estetas y de los artistas, el efecto de la pintura. En arte, los seres humanos se unen tanto a sus objetos que no se sabe, que *es importantísimo que no se sepa*, lo que resulta de la creación o de la recepción, y si el objeto de arte ha producido al aficionado, o a la inversa. Nuestra historia estetizante de la pintura universal presenta la sucesión interna de creaciones singulares; presenta, con Élie Faure, Malraux y René Huyghe (para atenerse a los compatriotas), la gran galería edificante de los actores demiurgos. La historia social del arte, con Haskell, Baxandall y Alpers, se centra, en cuanto a pintura, en los agentes mediadores — socios comanditarios, coleccionistas, galeristas—, digamos el medio en general más que el médium en singular. El esteta presenta lo técnico contra lo institucional. Las ciencias sociales hacen más bien al contrario. ¿Estará permitido abrazar las dos columnas, con idas y venidas de la una a la otra?⁴

Si en este momento aplico mi última parrilla de lectura a la emisión de televisión que estuve viendo ayer tarde en mi pueblo, distribuiré de esta manera mis *médiums*. *Soporte*: pantalla más tubo catódico. *Vehículo*: la imagen y el sonido electrónicos, directo o diferido. *Red*: vía herciana

4. Es lo que se ha intentado hacer en Régis Debray, *Vie et mort de l'image. une histoire du regard en Occident*, Gallimard, 1992 (trad. cast.: *Vida y muerte de la imagen: historia de la mirada en Occidente*, Barcelona, Paidós, 2000).

terrestre (TDF, filial de France Télécom). *Medio portador*: el mundo cultural francófono. *Cuerpo conductor*: el establecimiento industrial y comercial público (France 2 o 3) o privado (TF1, Canal +). *Código inductor*: el espíritu-casa, materializado por la parrilla de programas, determinando el revestimiento, formato y género (*talk-show*, directo, magazine, plató, etc.).

Estos diagramas se aclaran con las precisiones siguientes:

— Las dos columnas poseen la buena característica de entremezclarse. No son del mismo orden. La escuela-edificio iría a la izquierda, la escuela-institución a la derecha, pero las dos se implican la una a la otra (como la iglesia es a la vez edificio de ladrillo y esposa de Cristo). La columna MO es del orden del utensilio, del artefacto, conjunto de elementos inertes, manipulables y eventualmente desconectables. La columna OM pertenece, principalmente, al orden de los organismos, totalidades englobantes y vivas de una vida autónoma. Se piensa y se comunica con la MO, pero *dentro* de las OM. El instrumento no permite escapar a este *fatum*. Un monje anacoreta del monte Athos se abstendrá de abrir la boca, o de escribir, aunque continuará rezando en su lengua, que lo liga su comunidad, en las formas litúrgicas definidas por el cesaropapismo bizantino. El Word Wide Web está abierto a todas las comunidades lingüísticas, pero mi servidor me comunica sus instrucciones en inglés, mandándome, con todo lo francófono que yo soy, a un territorio y a una historia determinada, a una comunidad políticamente instituida, en este caso la anglosajona.

— Distinguidos aquí, con finalidad de análisis, que estos segmentos se inducen el uno al otro, históricamente indisociables. La invención de la *escritura* ha producido el texto (MO 1); un nuevo sistema de reproducción de los textos, la *impresión* (MO 2) producirá en gran cantidad objetos-libros (MO 3), inseparables de un medio técnico y

humano de producción y difusión de textos (el *taller* + la *librería*), medio que suscitó, a su vez, la expansión y la oficialización de las lenguas nacionales (OM 1), las diversas instituciones de la República de las Letras —*academias, bibliotecas reales, periódicos eruditos, gabinetes de lectura, etc.*— (OM 2), portadoras a su vez de matrices discursivas y de formas de sociabilidad precisas (la noción de los derechos de *autor*, la forma *correspondencia*, el *discurso de recepción*, la conversación de *salón*, la «comunicación» en sociedad erudita, etc.). En el interior de cada bloque circulatorio, las causalidades no tienen nunca un sentido único, ni tienen, definitivamente, una respuesta sencilla. Sin embargo, si en la *realización individual* de las operaciones simbólicas, la MO opera bajo y por las condiciones de las OM, se admitirá que las revoluciones técnicas, del lado MO, determinan a más o menos largo plazo las evoluciones institucionales o mentales, del lado OM. Insistamos al respecto: aquí todos los estratos albergan fuerzas productivas y transformadoras, con efectos específicos (cognitivos, imaginarios, sociales y políticos). Ninguno puede ser calificado de inerte o neutro. Establecido esto, no debemos perder de vista que el estrato de poder, en el mensaje-misil, reside en la columna «organización materializada».

La concepción aquí esquematizada contrasta con la aproximación tradicional de los *medias* (en Infocom especialmente) por esto: 1) que completa el habitual aspecto MO por el aspecto OM (en general ausente o subestimado), y 2) que no separa el lado comunicación del lado comunidad. Porque todo soporte de comunicación suscita (y esconde) una cierta relación social. Y porque la relación social es a su vez inducida (a sus espaldas) por un cierto soporte maquínico. La dialéctica apoyo/relación, el núcleo del proceso, exige no sacrificar nunca una columna a su vecina. A la pareja cara/mano como instancia de la homi-

nización (paleontología), responde la pareja técnica/política, como instancia de aculturación (mediología).

De momento, y a grandes rasgos, se pueden observar dos esquemas de lectura de estos fenómenos, que coinciden más o menos con dos continentes, Europa y América. La tradición europea se vincula a la columna de la derecha (la institución), la americana a la columna de la izquierda (el equipo). Del lado de «Europa», se tendrá la alianza de un realismo político y de un angelismo técnico; del lado de «América», la alianza de un angelismo político y un realismo técnico. Aquí se maximiza el aspecto dominación/alienación, y allá el aspecto transformación/eficacia.

De Edison a Bill Gates, la línea América, por llamarla así, se inclina sobre las proezas del artefacto. La tendencia McLuhan exalta el médium por encima del código y del medio. Incluso un historiador de la comunicación tan sutil como Robert Darnton omite, en su notable análisis sobre las idas y venidas entre medios y *media* propias del sistema «de la Ilustración» (la circulación de los trazos), el rol organizacional de los diferentes vectores.⁵

A la inversa, de la escuela de Francfort a la de París, de las «industrias de la cultura» a la «sociología crítica», la línea Europa observa, principalmente, las manipulaciones permitidas por el artefacto (hegemonía, alienación o violencia simbólica), por encima de las coacciones objetivas de los aparatos. Roland Barthes exalta el código independientemente del médium y del medio. Y no existe jamás fuera de la semiología la más crudita indignación moral y al panfleto político (*Mythologies*). La *praxis*, aplasta a la *techné*. Se inclinan en el otro sentido.

Cada uno a la mitad del programa. Volver a pegar los trozos supone «tecnicizar» lo cultural, e «inculturar» la téc-

5. Robert Darnton, «La France, ton café fout le camp, de l'histoire du livre à l'histoire de la communication», *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 100, diciembre de 1993.

nica. Sin duda, el envasado de los instrumentos de información está dando en el presente la supremacía a la línea América, en el mundo e incluso en Europa (los *media* le sirven de postas sobre todo a través de sus suplementos «nuevas tecnologías»). Sin embargo, sería lamentable oponerse a partir de posiciones clásica y sospechosamente «europeas» sobre las máquinas como maquinaciones. América contempla primero la autopista (el substrato, la red), y Europa el código de circulación (más los accidentes de tránsito). Lo que importa es restablecer el código *sobre* la carretera, suspendiendo la estrategia sobre la ingeniería. Una red de autopistas es en sí misma una explotación tecnológica (la Web). También puede ser un cálculo estratégico (Al Gore). ¿Acabarán alguna vez de jugar al escondite el informático y el político? Las grandes vías romanas que jalonaban el Imperio no atestiguan solamente la pasión por construir (con las capacidades), sino también la voluntad de dominar (con las estrategias). Sirvieron para enviar hacia los confines a las legiones exterminadoras; seguidas inmediatamente, y en sentido inverso, por enviados cristianos e incursiones bárbaras. Nada está decidido, ni tiene un sentido único. Para volver a cerrar las tijeras, el mediólogo deberá hacerse resueltamente euroamericano, velando por lo más neurálgico, el trazo de unión (entre lo material y el soporte lógico, el *hard* y el *soft*). Al doble cuerpo del médium, corresponderá así la doble nacionalidad, o afinidad, de su anatomista.

Nos parece finalmente más que oportuno ampliar la noción de médium a los vehículos de transporte y al espacio físico. Los ángeles, los mensajeros de Dios, tenían alas para desplazarse; y la Victoria también. La clasificación no se divide, como demostró, antaño, la difusión de mensajes religiosos por hombres que iban a pie o a caballo. Y más tarde, la de las normas y el *know-how* (que acompaña a las mercancías). Odon Vallet, en particular, se ha consagrado a los «difusores de la fe», en diferentes épocas: capilaridad, trasplante, invasión a lo largo de las rutas comer-

ciales.⁶ François-Bernard Huyghe ha demostrado, a su vez, el rol de las rutas de la seda en la circulación de los secretos y de los mitos entre Oriente y Occidente.⁷ Las rutas han creado la cultura, tanto como nuestro imaginario (al rol histórico de las rutas del Imperio romano en la difusión de la fe cristiana, se añade lo simbólico de la ruta en la experiencia de la fe vivida).

Tras el telégrafo Chappe, el mensaje va más rápido que el mensajero. Demasiado quizás, para la madurez de las sacralidades (que requieren laberintos, parrillas y criptas) y los lentos acercamientos ascensionales. «De ahora en adelante un mensaje religioso es librado con una exactitud fotográfica y fonográfica. Acabadas las disgresiones de los contadores que adornaban los relatos sagrados, acabadas las correcciones de los copistas que rectificaban las Santas Escrituras, hoy la imagen y el sonido difunden una verdad bruta y a uno se le ocurre preguntarse si hoy un fundador de religión podría acomodarse a la transmisión en tiempo real de su mensaje y del efecto inmediato de los *media*. Sin duda intentaría buscar alguna distancia con estos micrófonos y cámaras que no aportan la fama más que destruyendo el misterio» (Odon Vallet, *Les diffuseurs de la foi*).

Abarcar transmisión y transporte es, no obstante, una tarea inevitable, incluso tras la consecución de velocidad producida, a mediados del siglo pasado, por las primeras telecomunicaciones. Hominización y domesticación del espacio van a la par. «El hombre empieza por los pies», ha constatado Leroi-Gourhan. Liberando simultáneamente el rostro y la mano, la estación vertical posibilitada por la bipedestación pone en escena, al mismo tiempo, el lenguaje articulado y el utensilio manual. En la emergencia del fe-

6. Odon Vallet, *Qu'est-ce qu'une religion? Heritage et croyance dans les traditions monothéistes*, París, Albin Michel, 1999.

7. Edith y François-Bernard Huyghe, *Les empires du mirage*, París, Robert Laffont, 1992.

nómeno humano, después del Zinjantropo, el paleontólogo ha observado el carácter general e interdependiente del sistema «locomoción-prehensión-fonación»: desplazamiento, actividad manual y palabra. Ello explica que se quiera abarcar en una misma mirada ingenios de locomoción y tecnologías intelectuales. En este interés, no existe solamente un gusto por la bicicleta, el coche, la moto o la carretera. Existe, en primer lugar, un dato empírico. Cada *medioesfera* modifica al mismo tiempo las proximidades en el espacio y las profundidades de tiempo. En la conquista de la ubicuidad, se observa después de un siglo y medio, transmisiones y transportes que progresan a un mismo paso, en cordada. Hay un efecto de arrastramiento mutuo, puede que entre la palabra y la marcha, ciertamente entre la rueda y la escritura, la carabela y la imprenta, el avión y el *self-media*. El telégrafo eléctrico (1848) permitió el auge del ferrocarril; el teléfono el del automóvil, la radio el de la aviación. La televisión crea su sistema con la lanzadera espacial (los satélites de difusión).

Si «simbolizar» (del griego *sum-ballein*) quiere decir: «reunir lo que está separado», todo aquello que puede unir a los hombres a través del espacio, rompiendo la insularidad, tiene un alcance simbólico. Reunirse, en el sentido amplio del término, es *crear territorio y construir futuro*. La forma de crear territorio depende de los medios de locomoción; la forma de construir futuro, de los medios de archivo. La comunicación discursiva no es más que una parte de la clave interhumana, y puede que no sea la más esencial. La técnica (contrariamente a lo que nosotros llamamos «cultura») se refiere a todas las clases de la sociedad, y en particular a los transportes, que unen al hombre con el hombre tanto como a la naturaleza. Todo objeto técnico impone sus ritmos al cuerpo humano, y en particular nuestros vehículos. La inclusión de las velocidades físicas hace de cada medioesfera un espacio-tiempo *práctico*, fijando un cierto *tempo* de atención a la vez que un radio de

acción medio en el espacio. La hiperesfera numerada (Louis Merzeau), es también un planeta donde el número de turistas ha superado los veinticinco millones (en 1950) con seiscientos millones (en 1998). Transformando nuestra experiencia íntima de la distancia y de la demora, el automóvil tanto como el disco duro, los aviones de gran capacidad tanto como los ratones, han cambiado el reparto espiritual de la humanidad postindustrial; más que una visión del mundo (y un antropólogo del tiempo presente que olvidara el Club Med, la *Guía del trotamundos* y los ejércitos de la tercera edad bajo las pirámides, por no decir los transistores, los haces hercianos y las redes de cables, fracasaría en el intento de mostrar qué es lo que quiere decir «mundialización»).

Medias de edad diferente cohabitan y negocian en el universo de signos. Existe incluso una sintaxis de redes de transporte, una «intermodalidad» canal/carretera/hierro/avión; con matrimonios de conveniencia en función de las ventajas comparativas propias de cada uno (flete o camino vecinal, ponderados o paquetes, etc.). Y así como los *media* se piensan entre ellos, los vehículos también, atrapados entre concurrencia y complementariedad. Ruta, raíl, aire, agua, se descubren y se valoran mutuamente. Cada vector tiene sus valores. La carretera cultiva la libertad individual, la iniciativa, la desenvoltura. La vía navegable ha cogido la parte de los paisajes y de las tradiciones. El raíl tiene en primer lugar necesidad de organización colectiva y de disciplina. El avión piensa y hace vivir a escala planetaria. El avión mundializado y transnacional descubre al ferrocarril como «socialdemócrata» (transporte de masas heterónomas), quien a su vez designa el coche como individualista y capitalista, la gabarra cultiva, por su parte, la ecología.⁸ Todo vehículo o ingenio —automóvil, tren, ae-

8. Un encuentro organizado en 1996 por los *Cahiers de médiologie* entre los responsables de diferentes redes de transporte (el presidente de

ronave, tranvía, bicicleta, gabarra— es un factor de vinculación social y se debe examinar como un hecho social (no menos que económico). Por ello se ha dedicado un número de *Cahiers de médiologie* a la ruta (puentes y calzadas, red de autopistas, inforrutas, etc.), y otro a la bicicleta, el primer vehículo individual que permitía salir en solitario por itinerarios no señalados. La actualidad señala bastante el carácter vital de las redes de transporte, imperceptible en tiempo normal pero que cada crisis, bloqueo o huelga, ponen de repente de manifiesto. Vayamos más lejos. A largo plazo, cada tipo de desplazamiento y de envío conforma un espacio-tiempo, fabrica un tipo de personalidad, participa en la humanización (o deshumanización) del mundo. Individuales o colectivos, aleatorios o en el propio sitio, los transportes se han convertidos en *apuestas de civilización*, de la misma manera que el audiovisual, el periódico o el espectáculo en vivo. La Dirección de Carreteras, por ejemplo, no es menos «cultural», a nuestros ojos, que la Dirección de Teatros. Y el espacio informacional no puede ocultar, como se ve el caso de tantos oráculos de la posmodernidad, el espacio práctico.

Resumamos. La mediología como discurso puede reducir algo a un trayecto — la historia de los 4 M—, mensaje, médium, medio y mediación. Esto nos remite, por etapas, del condicionado al condicionante. Ilustremos este trayecto, una vez más, con el fenómeno cristiano. El *men-*

la Federación rutera internacional, el presidente de las Vías navegables de Francia, un representante de la SNCF y otro de Air France), el Ministerio de Transportes y el Comisario general del Plan, sobre el tema «Concurrencia o complementariedad de las utopías», ha permitido constatar que el debate técnico se transforma rápidamente en una controversia ideológica, y en malentendidos políticos. La cuestión de si se ha de privilegiar la carretera frente a los canales, o el rail frente a la carretera, pone sobre la mesa, más allá de las consideraciones sobre los perjuicios, los costes y la seguridad comparados de uno y otro vector, verdaderas visiones del mundo y de la sociedad.

saje llamado evangélico (alguna cosa más que un enunciado) ha tenido por *médium* un cuerpo gráfico y eclesial (el cuerpo del texto + el cuerpo de Cristo o la Iglesia), médium que está doblegado, en su formación, a las condiciones de uno o de varios *medios* (cada uno con sus modelos de pensamiento y conducta), los cuales han configurado finalmente el mensaje que creemos sin razón original (la *mediación*).

Por regla general, el momento *mensaje* corresponde para el investigador a una cura *pragmática* (al encuentro de las fascinaciones herméticas, ya que el mensaje es *praxis*). El momento *médium*, tiene una cura *tecnológica* (en ruptura con las únicas disciplinas del lenguaje, ya que el médium es material). El momento *medio*, tiene una cura *ecológica* (para curar a los mitos de la interioridad, ya que un medio es un fuera/dentro). Y el momento *mediación*, tiene una cura *antropológica* (para remontar los fantasmas del origen y de la esencia, ya que la mediación es nuestro destino en tanto que especie: la condición mediológica del hombre es ineludible). El examen de la eficacia simbólica obliga a este trabajo a la vez de decantación y de desencantamiento.

5. El consejo de las disciplinas. El proyecto: un servicio auxiliar

¿Qué centros de alojamiento?

Mediología: no es por el mero placer de aumentar un *stock* de neologismos ya bastante voluminoso por lo que se ha escogido una palabra nueva, desconocida por el batallón disciplinario. Estos vericuetos se escogen cuando no se puede hacer otra cosa. Las actuales empresas universitarias no cubren más que marginalmente el área de investigación aquí mencionada, cuando no la soslayan. Sin tiquet de alojamiento, sin respaldo institucional, al menos le hace falta un documento de identidad. No es que el hecho de que los locales disciplinarios no estén bien establecidos les impida albergar a un extranjero de paso, de forma precaria y pasando por alto los malentendidos. Pero, con el debido rigor y, a largo plazo, la domiciliación era poco

viable. Pasemos revista a las vinculaciones posibles pero en el fondo abusivas: semiología, psicología social, sociología, pragmática, historia.

¿Por qué no somos semiólogos?

Los hechos de transmisión simbólica forman parte integrante de «la vida de los signos en el seno de la vida social», objeto de una ciencia general bautizada como «semiología» por Saussure en 1916, en la introducción a su *Curso de lingüística general*, y en la que la lingüística no sería más que una parte. ¿Para qué, desde entonces, «hacer rancho aparte»?

La semiología es una antepasada venerable que ha acrecentado definitivamente la inteligibilidad del mundo humano. El *linguistic turn* ha representado incluso, en su tiempo, un salto hacia delante para el conjunto de las ciencias humanas, una revolución intelectual (aun sin equivalente después) de la que nos continuamos beneficiando, pero en la que la fuerza propulsora parece agotarse. Ello no es razón para tirarla por la borda, ya que el investigador debe proseguir sin olvidar, relevar y no renegar. Y para hacer esto, reconocer (no se supera lo que se atraviesa).

Seguramente se ven en el presente varias ramas y generaciones de semiólogos. Para simplificar, la primera, la de los fundadores, creció tras los pasos de Saussure, a partir de su análisis estructural de la lengua, alrededor de la idea de *código*, como sistema de reglas que combinan unidades distintivas y oposicionales y que escapan a la conciencia del locutor. Esta semiología (ejemplificada en Francia por los nombres de Roland Barthes, Christian Metz, Louis Marin y otros) inspiró, en los años cincuenta y sesenta, la revista *Communication*. Tendía a transportar o extrapolar la naturaleza diacrítica del lenguaje (la doble articulación) a todos los dominios, o círculo del sentido (pintura, cine, publici-

dad, moda, *mass media*). La segunda, modernizada y tecnificada en «semio-tica» (sufijo más «serio» que «-logía»), puede vincularse al lógico norteamericano Peirce. Es una semiología extensa, que abre la gama de los signos (con la célebre tripartición, muy simplificada en su vulgata, índice/símbolo/icono), ya no subordina más, mediante, principalmente, la noción de índice, el mensaje no verbal al verbal, y enlaza las organizaciones de sentido a una pragmática (o estudio de las relaciones intersubjetivas de las condiciones concretas de enunciación). Esta semiología abierta, menos intelectualista que la primera, reintegra en el acto del lenguaje la gesta, el ritmo, la entonación, las estrategias intersubjetivas y, más allá del cuerpo, la afectividad, el tiempo, la pasión (tal como lo hace Paolo Fabbri).¹ Se esfuerza por romper con el logocentrismo de los orígenes, aún permaneciendo obsesionada por las cuestiones de la lengua original o perfecta: de Ramón Llull al *esperanto* (Umberto Eco, salido de la primera, pero ecléctico y fecundo campeón de esta segunda semiología).

Queda un factor común, que subyace a los dos, una sensibilidad particular: a los signos, se dirá toscamente, se los prefiere a los vectores, materiales y dispositivos. Actúa aquí el efecto deliberado de un prejuicio de rigor: vencer la opacidad de las cosas, forzar el advenimiento del sistema de oposiciones internas que las transita, y que ellas ocultan. Ya que el código tiene esta propiedad tan notable de ser separable de sus producciones concretas, es aquello que autonomiza el mensaje con relación a su soporte, el cual puede, entonces, ser enviado, sin pérdidas (se cree) entre paréntesis. Esta escuela se nutre de una sensibilidad *sui generis* (que alcanza con Barthes, por su talento literario, una cima infranqueable de agudeza y de tacto), hecha de una contradictoria, y por eso mismo seductora, mezcla de confianza y sospecha. *Confianza* en la capacidad casi

1. Paolo Fabbri, *La svolta semiotica*, Bari, Laterza, 1998.

ilimitada del *logos* de desustancializar el mundo, extraer las cosas de su cosidad, de anular la histeria y la distorsión (lo que Barthes llamaba el mito de lo natural) para devolverlas a la sintaxis que ellas llevan consigo a sus espaldas: la semiología es una máquina analítica destinada a (y convencida de poder) romper las apariencias mejor blindadas para devolverlas a su código. Y *sospecha* también, por el convencimiento de que los agentes son juzgados por las reglas del juego, que los reversos de las cartas le son inaccesibles, y que la sociedad entera es un vasto *Meccano* de ilusiones más bien sospechosas (que únicamente el semiólogo está habilitado para des- y remontar). Es una mezcla de *híbrido* intelectual (el que tiene la estructura lo tiene todo y nosotros tenemos los medios de estructurarlo todo), y de vigilancia moral (no nos dejemos engañar y restablezcamos los perjuicios). Los mediólogos están muy lejos de estas enormes ambiciones (hacer hablar al mundo entero desplegando la gramática universal de lo social).

La Casa Saussure e hijos ha sido llevada, por su «voluntad de saber», a *deshistorizar* y a *desmaterializar* la cultura. La semiótica opera sobre un producto *acabado* (la red interna de las permutaciones pertinentes) dando por sabido el proceso de producción (con sus defectos de fabricación). Sobre un producto *ideal* o logisizado, en cuyos «matemas» organizadores se privaron de todo sustrato, cortocircuitado por lo arbitrario del código. Sin embargo, la experiencia muestra que no se pueden separar los tipos semióticos (o el efecto de significación de tal o cual tipo de signo) de los dispositivos de inscripción y de circulación. El *indicial* de una veleta sobre el campanario no es el de la imagen de televisión; el *icónico* de un icono bizantino no es el de un cliché de prensa. Y «el índice» fotográfico no es exactamente de la misma naturaleza según si el soporte es una placa de cobre, un negativo sobre vidrio, un papel de gelatina de bromuro, una Polaroid de revelado instantáneo o una prueba numérica. Como subraya Pierre

Lévy, «los dispositivos de comunicación (en cadena —manuscritos, en estrella—, televisión, en red —Internet—) son al menos tan importantes como los tipos de signos».² Lo subjetivo (relación de sentido) no se puede separar de lo objetivo (las máquinas circulatorias). Para pasar códigos, estructuras y sintaxis a las redes, máquinas y vectores; o incluso del espacio inerte de la *significación* (qué relaciones entre unidades discretas) al espacio dinámico de la *eficacia* (qué relaciones entre los símbolos y los actos), hay que cambiar de elemento. En el primer caso, la instancia decisiva será una idealidad, una estructura lógica; en el segundo se revelará de una materialidad que hay que explorar, bajo su doble aspecto organizacional y material (según el doble cuerpo del médium). La semiología acaba su trabajo cuando el mediólogo empieza el suyo. A las suaves solicitudes de una hermenéutica, le sucede la rudeza de una «cura tecnológica» (Lévi-Strauss). Al individuo en reposo (como locutor o receptor), un colectivo en el trabajo (el organizador organizado de una labor, de una estrategia de transmisión). Y de un corte *atemporal* (Nietzsche: el pecado menor de los filósofos es la falta de sentido histórico), se pasa a una trayectoria *circunstanciada* (función de cronología) porque la materia trabajada (MT) tiene por definición una historia, la de las máquinas y la de los soportes (en el fondo la realidad es una categoría *técnica*). Para esquematizar, el mediólogo hace que la crítica de la *ilusión referencial* (para entender los signos hay que poner su referencia, las cosas, entre paréntesis, ya que los signos no se articulan entre ellos) vaya seguida de la crítica de la *ilusión semiótica* (ya que en su falsa inocencia las cosas participan en el sentido y los signos no viven más que entre ellos). Cuando nos inclinamos por el código, corremos

2. Pierre Lévy, *L'hyperèscène*, «De la communication spectaculaire à la communication tous-tous», *Cahiers de médiologie*, nº 1, Paris, Gallimard.

el peligro de que para no ser engañados por la materialidad, finalmente nos llame a engaño la idealidad. Y si nos decidimos por el dispositivo, el de que por rematerializar demasiado, acabemos olvidando las reglas de construcción internas del mensaje. Cada peligro a su tiempo...

¿La semiología se devaluará finalmente por inflación? Movida, en un inicio, por el descubrimiento de la intrínseca sistematicidad de las lenguas, la fascinación por el modelo saussuriano y sus vertiginosas promesas de cientificidad, se ha encontrado poco a poco dividida entre un juego del espíritu, un festival de proezas preciosistas, a veces alambicadas y raras veces convincentes, y un *kit* terminológico inamovible (las frases siempre válidas para todo se enseñan y se traducen fácilmente) a la manera de los mecanismos de control escolar y cultural. Sin embargo, sean cuales sean las sofocaciones de las aproximaciones formalistas, la semiología no corre el peligro inminente de perder su aura literaria. Cuenta a su favor con su adhesión a la tradición humanista y filológica de las «artes liberales» (poniendo el lenguaje en el centro de la vida social), y después de la Edad Media, a la tradición de la exégesis bíblica, comentario y cuestionamiento de las Santas Escrituras. El análisis semiótico se ejerció ya (1960-1980) sobre los *mass media* y la publicidad, y los media popularizaron a su vez los trabajos en semiótica. De ahí una provechosa circulación entre universidad y foro. Simplemente, en lugar de descodificar signo por signo los escritos, la crítica erudita se empeñó en que hablaran las coladas, el Tour de Francia, los coches de James Bond. En suma, la cultura de masa se ha convertido en un enorme hipertexto, y la Universidad se ha encontrado en su interior con la actualidad, extendiendo el aula a la calle. ¿Cómo? Extendiendo un único *set* de definiciones a la pintura, al cine, a la danza, a la moda, etc., todas las formas expresivas se convirtieron en objetos pasivos de interpretación sistemática por reconocimiento de diferencias significativas a inventariar y

combinar. Así nacieron los «vocabularios» en serie, analizables en unidades de conmutación, los átomos del sonido (los fonemas de la cadena hablada), y los átomos del sentido o lexicales (= los morfemas). La invariable «lengua» atraviesa los campos, y se pueden establecer diccionarios de todo: de gestas, de espaguetis, de trajes chaqueta Chanel, de anuncios publicitarios, etc., con la ventaja de que todos estos subconjuntos, por más heterogéneos que parezcan, se remiten los unos a los otros, aunque con una circularidad más repetitiva que enciclopédica: al final del análisis se encuentran los postulados que habían sido introducidos al inicio.

Si el magisterio semiótico, heredero de la exégesis bíblica, ha tenido que dejar el primer plano (en el mundo erudito) a la nebulosa pragmática, los hijos de Saussure tienen aún días de prosperidad frente de ellos. Sin duda, la ultramediatización de lo sensible por las nuevas tecnologías remontará la aproximación semiótica en su mejor exponente. La producción informática de lo virtual favorece el alejamiento simbólico del mundo material, de donde se sigue un juego de signos asépticos, alejado de cualquier contexto sociohistórico, de obligada verosimilitud. Un cierto cine ironiza mediante trucajes numéricos, a semejanza del videoarte, descompone, combina y mezcla lo real como si fuera ya, desde el origen, una cultura, un espacio semiótico entre otros, simple depósito de signos transformables a voluntad en otros signos (*collages*, desvíos, saltos de una cosa a otra que recuerdan las palabras de McLuhan, «el discurso de un media es siempre otro media»). Por otra parte, la digitalización de las imágenes analógicas, recodificadas en binario, blanco/negro, o fondo/forma, permitió, seguramente, una gramaticalización de lo visual.³ Contrariamente a la

3. Véase Bernard Stiegler, «Les enjeux de la numérisation des objets temporels», en *Cinéma et dernières technologies*, INA, De Boeck, 1998.

lengua, donde «no hay más que diferencias», la imagen es un *continuum* difícil de fragmentar en unidades distintivas más pequeñas (sobre el modelo fonológico), indispensable para la codificación semiótica.⁴ Ahora bien, la *discretización* de un flujo continuo (el filme, la emisión), reducido a un sistema de elementos discretos (un catálogo de planos, movimientos de cámara, intensidades de iluminación, etc.) manipulables a nuestro antojo en una pantalla de ordenador (y por supuesto en nuestros receptores numerizados), acercará *lo visible a lo legible*. Se podría entonces navegar de forma no lineal en estos objetos temporales; las videootecas se convertirían en algo consultable como las bibliotecas (con una tabla de materia, índice de voz, de personajes, de decorados, etc.). El triunfo de la tecnología que se expresa en su evaporación incluso del ojo (u oído) del consumidor, —*esse est percipi*— es uno de los factores que puede alinear la imagen junto al signo lingüístico.

Frente a lo cual (la imagen convertida en cálculo, matriz y no huella, síntesis y no acumulación), el mediólogo seguirá apuntalando las maquinarias pesadas que hacen posible esta vaporización de lo sensible. ¿Cuestión de sensibilidad? Posiblemente, ya que se obstina en la idea (falsamente) ingenua de que el hombre desciende más del mono que del signo (en realidad no los opone). Y que su humanidad surge de la bipedestación vertical, y no de un paso simbólico (los pies liberaron a la boca). Este *background* antropológico manda. Confrontado, por ejemplo, con el séptimo arte (*después* de la fotografía, *antes* de la televisión), el mediólogo no buscará un *n*-ésimo sistema de signos para descubrir bajo las imágenes (el «lenguaje filmico»), sino que reparará *primero* en una cierta división de la mirada resultado de la sala oscura (que indujo la misteriosa relación de fascinación sacramental, inamovible y

4. Véase Régis Debray, *Image n'est pas langage, manifestes médiologiques*, París, Gallimard, 1996.

silenciosa, a la cadena rica en imágenes), un aparato de *proyección* amplificador (en sentido contrario de la *difusión* electrónica), un objeto temporal en el que el *soporte* flexible y sólido, nitrato o bien acetato, es salvaguardado, copiar el cliché, eventualmente restaurar, una caja interpuesta entre la cinta y la sala (el cine es un placer de pago, un deseo aguzado por una tarifa), en resumen, el conjunto de las contingencias no lingüísticas que funden en un solo todo, mensaje (un filme determinado), código (la sintaxis cinematográfica) y médium (las pelis), sobre los que el semiólogo ha elegido callarse pero sin los que la sesión de cine, espectáculo colectivo, pierde gusto, sabor y sentido, es decir, la diferencia específica en el seno de las artes visuales. En una palabra, un mediólogo pensará en mirada, más que en imagen. El *quid* de la imagen filmica era inseparable de su *quomodo*; su encanto limpio, el modo trivial aunque cuán sobredeterminado, en que se impregna en nuestras retinas (véase cuadro, pág. 200).

¿Por qué no somos psicólogos?

Los hechos de transmisión son ambiguos. Son dinámicas colectivas, pero entretejidas de relaciones individuales tales como la influencia, la persuasión, la conformidad, la confianza, la autoridad, o incluso el «contagio imitativo», tan del gusto de Tarde. ¿No sería éste el dominio de la psicología social? Su objeto es, específicamente, los fenómenos que tienen como características *la ideología y la comunicación*, en la medida incluso en que entran en juego las relaciones humanas. Relaciones entre individuos, entre individuos y grupos, y entre grupos.⁵ Imposible, pues, no cruzarse con esta tornasolada disciplina (que es a

5. Véase «Fundamental», bajo la dirección de Serge Moscovici, París, PUF, *Psychologie sociale*, 1984.

la vez de investigación y de docencia) a lo largo del camino. Rechaza juiciosamente el rol de suplémento del alma añadido *in extremis* a los determinismos, objetivos puestos al día por sus antepasados, la sociología y la economía política. Lejos de valorar poco los residuos, esta interpsicología pretende colocarse en medio de las interacciones sociales que nutren todos los fenómenos de opinión, de creencia, de consensos reagrupados bajo el nombre de ideología. Rechazando la separación simplista de lo individual y lo colectivo, de lo psíquico y lo social, se propone analizar lo indiscernible con la ayuda de experimentaciones debidamente controladas. No podemos más que adherirnos a sus hipótesis de partida, a saber, que *la relación del sujeto al objeto pasa por otro sujeto* (lo que le faltaba al esquema de estímulo/respuesta del conductismo). Desgraciadamente, lo recíproco parece que aquí se ha olvidado (la relación del sujeto al sujeto pasa por un objeto). Nada de *praxis* (acción del hombre sobre el hombre) sin *techné* (acción del hombre sobre las cosas). Incumplimiento que provoca un giro inexorablemente mentalista en la aproximación «psicosocial».

Le debemos, sin embargo, agudos análisis sobre los mecanismos de la autoridad, la polarización de las decisiones en grupo, el cambio de actitud, la influencia de las minorías actuantes. Siempre es bueno saber que los grupos no toman sus decisiones de la misma manera que los individuos, y que las personas con uso de razón pueden optar, en conjunto, por decisiones absurdas. O incluso, siguiendo la experiencia de Milgram, que estudiantes perfectamente normales (no sádicos) puestos en estado de subordinación pueden infligir, por orden, electroshocks, extremadamente dolorosos, a uno de sus camaradas, sin manifestar emociones exageradas. Es bueno recordar que somos menos sensibles a la uniformidad de nuestro grupo de pertenencia que a la de los demás. O que es suficiente, en un grupo de experimentación, con una pequeña minoría testaruda que

estima que una diapositiva azul es verde, para que el número de respuestas «verde» aumente significativamente en el resto del grupo (desconocedor del engaño). La mejor literatura ha recogido sobre estos temas un amplio acopio de datos intuitivos, que no es inútil sistematizar en «mecanismos elementales», y que posteriormente se juzgarán más operativos. Así, en el caso de la «disonancia cognitiva» (Festinger), según la cual cuando dos cogniciones o representaciones no concuerdan en un individuo, éste tenderá a reabsorberlas para escapar de la ansiedad. Marcel Proust ignoraba la teoría, pero se topó a menudo con el hecho.⁶ Las ciencias humanas no se atreven con los conocimientos de segunda mano que novelistas y moralistas nos dan en cierto modo, con primicia, el original en carne viva.

La psicología social opera sobre un medio constante. Para explicar, por ejemplo, la adhesión a la ideología fascista, evocará un perfil psicológico individual, la «personalidad autoritaria» (Adorno). Existiría, pues, una estructura mental estable en el hombre, «potencialmente fascista». La probabilidad de que este potencial invariante (que se da por sentado) se active ¿no tendría alguna cosa que ver con la mediaesfera? ¿Un Hitler no le debe nada al micrófono, a la radio, a la distancia magnificadora de los grandes ceremoniales nazis? ¿El gran plan intimista de la pequeña

6. «¿Qué es lo que me dices?», exclamó la duquesa parándose un segundo en su marcha hacia el coche y levantando sus bellos ojos azules y melancólicos, pero llenos de incertidumbre. Puesta por primera vez en su vida entre dos deberes tan diferentes como subir a su coche para ir a comer a la ciudad, y testimoniar la piedad por un hombre que va a morir, ella no veía nada en el código de las conveniencias que le indicaban la jurisprudencia que debía seguir, y, no sabiendo a cuál dar la preferencia, creyó deber hacer cara de no creer que la segunda alternativa tenía que hacerse obedecer por la primera, que pedía en ese momento menos esfuerzo, y pensó que la mejor manera de resolver el conflicto era negarlo. «¿Quiere bromear, le dijo a Swann, piensa en mí?» (Proust, *Paris, La Pléiade*, vol. II, pág. 595).

pantalla daría hoy los mismos resultados a personalidades dogmáticas, rígidas o violentas? McLuhan cede, sin duda, a un determinismo ingenuo cuando escribe: «Que un Hitler sólo haya podido existir políticamente es una consecuencia *directa* de la radio y de los sistemas de sonorización».⁷ La diabólica radio está tan poco consagrada al «tamtan tribal» (la inmersión en el espacio sonoro) que ha podido «emitir» a De Gaulle y Roosevelt; el oído no es «intolerante, cerrado y excluyente por naturaleza», y el éxtasis puede ser visual (uno se sumerge también en el *ciberespacio*), como la histeria colectiva, audiovisual (el espectáculo rock). Vemos luego que la televisión y el primer plano fueron los que expulsaron a McCarthy de la escena norteamericana y, promocionado por doquier, un perfil homogéneo de los líderes nacionales, y un estilo internacional de liderazgo reconocible entre todos.⁸ Si el vector no tiene efectos unívocos, no se le puede poner entre paréntesis. Éstas son las diferenciales de la influencia emotiva (de un líder sobre las masas) que interesaran al mediólogo, y él dará cuenta de los cambios en la estructura vehicular de los sistemas políticos (véanse los cuadros de *El Estado seductor*). Los estilos de conducta, tanto como los de creencia, no se pueden aislar de las técnicas de representación, no más que los procesos cognitivos. Nuestras competencias están en función de nuestros instrumentos. Nuestra manera de orientarnos en el espacio, o nuestra percepción del territorio no son las mismas según si uno sabe leer o no un mapa (técnica cognitiva dependiente de la realización de mapas de carreteras accesibles, es decir, de un momento preciso de la historia de la imprenta y de las redes de carreteras). La rememoración tampoco es un proceso pura-

7. McLuhan, *Pour comprendre les médias*, pág. 345, París, Mame/Seuil, 1968 (trad. cast: *Comprender los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós, 1996).

8. Régis Debray, *L'État séducteur*, París, Gallimard, 1997.

mente psicológico, ya que nuestra capacidad de memoria depende de las mnemotecnias de que dispongamos (escritura, libro, numérica, etc.). Por lo mismo, cuando formulo un silogismo o redacto una cronología, el papel, la pluma y el alfabeto no son simples accesorios, determinan desde adentro mi actividad cognitiva.

Igualmente lamentable para nuestro propósito (pero no para la comunicación centralizada por la psicología social) es la evanescencia de las instancias institucionales. Que no es sino el eco de la postura de Gabriel Tarde, el rival desgraciado de Durkheim, respecto a lo infinitesimal, lo múltiple y lo heterogéneo (atomiza el público de un periódico, esta «colectividad puramente espiritual», en la suma de los lectores que leen lo impreso simultáneamente, cada uno por su parte). ¿La microfísica del cara a cara no sigue obsesionando al esquema señalado de la comunicación según Shannon (fuente —canal— mensaje —destinatario—), que es el modelo telefónico canonizado? Ésta afirmaría que la transmisión temporal (de una idea, de un sentimiento o de un proyecto) es el resultado de un contacto entre mónadas, en el marco de la pareja social elemental, «la pareja de dos personas, sea cual sea el sexo al que pertenezcan, en la que una actúa espiritualmente sobre la otra». Tarde excluye en su principio los «genios colectivos» (como ídolos metafísicos) así como las «fórmulas de desarrollo» (la consonancia social es idéntica a sí misma a través de las épocas). «Esta conformidad minuciosa de los espíritus y de las voluntades que constituye el fundamento de la vida social... es el efecto de la sugestión imitativa que, a partir de un primer creador de una idea o de un acto, ha propagado el ejemplo progresivamente.»⁹ El idiota, el tímido, el sonámbulo, las tres figuras del hombre social según Tarde (quien, como no tiene más que ideas sugeridas, las cree es-

9. Gabriel Tarde, *Les lois sociales*, vol. IV, *Les Empêcheurs de penser en rond*, reed., 1999, pág. 59.

pontáneas), están, en resumidas cuentas, en médium y medios diferentes. Es decir, aquí que se hace poco caso de las organizaciones materializadas y de la manera organizada, en cuya combinación busca el secreto de las continuidades inventivas el mediólogo.

¿Por qué no somos sociólogos?

Existe entre la sociología y los medios de comunicación una afinidad natural. Si la transmisión mira hacia la historia, la comunicación concierne, en primer lugar, a la sociedad; y la sociología de los medios de comunicación ocupa un lugar más que legítimo en nuestro consejo de supervisión.

Han nacido muchos sociólogos tras la invención del término por August Comte en 1837 (para singularizar su «física social»). Por muy diversas (y contradictorias) que sean las variantes, existen dos razones que nos impiden buscar refugio en la «ciencia social», por más que compartamos el mismo rechazo de los análisis esencialistas.

La sociología se ha centrado en el mundo industrial y postindustrial. Habla del presente en el presente. Recibe como un estado de hecho el aquí y el ahora de una sociedad. No tiene como punto de mira la continuidad de los tiempos, es decir el hecho sorprendente (en el que, después de August Comte, el sociólogo alemán Simmel, fallecido en 1918, es uno de los pocos que repara, sorprendido) que pueda subsistir del pasado en el presente. Su principal propósito no es buscar mediante qué misterio una identidad colectiva puede atravesar los años y los sistemas sociales (o bien, mediante «la reproducción» de los roles sociales, en un medio cerrado, sin mediador materiales decisivos). Deja los monumentos, los vestigios, los restos, a los arqueólogos; y el patrimonio a los conservadores (la palabra «heredero» es, para algunos, ciertamente peyorativa). La

memoria, en una palabra, no es asunto suyo, ni las mnemotécnicas. La mediología, más allá del mundo moderno y contemporáneo, querría volverse coextensiva a la historia, en el sentido amplio y propio del término, ya que al familiarizarse en la reparación de los instrumentos y los procedimientos de la memorización, se pregunta en qué condiciones (objetivas y subjetivas) puede haber, en cada época, historia. Se encuentra, entonces, sobre su umbral la estela, el trazo, el glifo. Sueña incluso con desenrollar el hilo de la aventura a través de las imágenes, muy anteriores a la escritura, justo hasta las documentaciones fósiles de antes del Neolítico. Y a pesar de la pobreza de los testimonios materiales, cree tener mucho que aprender de la Prehistoria, como curso de anatomía cultural donde se desnuda mejor que en ningún sitio la estructura técnica de las culturas, por reducción al hueso, si se nos permite decir, los medios de la humanidad.

Nuestra segunda objeción es más seria. La sociología no tiene consideración por los objetos, y pone un paréntesis obstinado (por natural) respecto a las variables técnicas. «Nadie puede saltar por encima de su tiempo», y esta indiferencia la relaciona con su siglo de nacimiento, el siglo XIX. Por supuesto, el hecho técnico informa la visión de los padres fundadores, que no ponen en duda su positividad, y que toman por trampolín (con Saint-Simon) la organización industrial de la sociedad. Pero la tecnología no se estudia como una realidad compleja y *sui generis*. Está implícita en el razonamiento; es un simple sinónimo para Tocqueville, la uniformización de los individuos, para Durkheim, la división del trabajo o para Weber, el desencantamiento del mundo. Comte era, sin embargo, politécnico, (es decir, en primer lugar matemático), Spencer, ingeniero de ferrocarriles, Le Play, ingeniero de minas. Pero los cambios de estructura eran todavía muy lentos, el instrumental podía parecer un dato no demasiado estable, para los primeros representantes de la «ciencia social». Aquéllos que

encontraron máquinas en su camino lo hicieron al buscar obreros (Villermé, Le Play, Émile Cheysson). Ya fuera la sociología global o psicologizante (Dilthey, Tonnies, Max Weber) o su rival francesa, cosista y «científica» (Durkheim, Bouglé, Halbwachs) —el marxismo estaba des—, las conductas humanas eran pensadas independientemente de los «Artes y oficios». La excepción tan notable de Marcel Mauss («durante bastantes años, he cometido el error fundamental de no considerar que únicamente hay técnica cuando existe el instrumento»), concierne más a la antropología que a la sociología.¹⁰ En la Francia de posguerra, Georges Friedmann (inspector general de enseñanza técnica, profesor del Conservatorio de Artes y Oficios), y la sociología del trabajo que él inspiró fueron una bella infracción de la regla de aplazamiento.¹¹ La organización del trabajo (el fordismo), y la «cuestión obrera», bajo los anteojos teóricos del «humanismo», siguen siendo los artífices de que el artefacto industrial esté saliendo de la oscuridad. Hoy en día, la mirada sociológica continúa englobando o evitando el hecho técnico como no esencial. Además de la gravedad de la ascendencia, la distribución disciplinaria entre economía por un lado y sociología por el otro ha reconducido la vieja dicotomía: a los economistas, arriba, la producción material (luego la técnica), a los sociólogos, al final de la cadena, el consumo, las costumbres, las apropiaciones (sociales). No es fácil, en esta división universitaria del trabajo intelectual, preservar la unión entre tecnicidad y sociabilidad. O, por hablar de «sentido práctico» y *habitus*, articular los «sistemas de *disposiciones* durables y transportables, estructuras estructurantes, principios gene-

10. Marcel Mauss, «Les techniques du corps», en *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 (trad. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979).

11. Georges Friedmann, *Problèmes humains et machinisme industriel* (1946); *Où va le travail humain?* (1954).

radores y organizadores de prácticas» (Bourdieu), con los *dispositivos* materialmente determinados de domesticación del espacio y del tiempo. ¿El *socius* del sociólogo no tendría ni vehículo, ni reloj, ni brújula, ni pantalla? Sus esquemas de percepción, de pensamiento y de acción no deben nada, parece, a lo que tiene en las manos o bajo los ojos.

Enfrentarse a los efectos de hegemonía o de dominación simbólica sin considerar sus causas tecnológicas es la inclinación natural del sociólogo crítico, tanto como la del moralista. También aquí, cada uno tiene su ángulo de ataque. No se trata tanto de debilidad como de decisión. Cuando un sociólogo observa (notablemente, útilmente), los usos de «la fotografía, arte medio», neutraliza las propiedades del médium, tanto como su historia. La impresión directa de fotones sobre un soporte fotosensible, este acontecimiento (químico) inaudito en la historia de las imágenes realizadas por la mano del hombre, constituye para él un dato no problemático, un presupuesto evidente. Del allanamiento de morada «indicial» en la cadena de los iconos (1839), a las consecuencias desmesuradas, el cortocircuito semiótico de la presencia real, la emoción de un directo no mentalizado ni mediatizado por un espíritu, moviliza al mediólogo (que no deja de reflejarse en este giro de mentalidad permitido por un procedimiento óptico-químico), pero no conciernen al sociólogo. Asimismo, este último puede criticar la televisión (con cierta pertinencia) omitiendo la especificidad apremiante de una maquinaria compleja: que lo propio es un flujo televisual, en contraste con ese otro *objeto temporal* que es un filme, o incluso lo que distingue a la imagen electrónica emitida de su *alter ego* proyectada. El cuadro de la página siguiente explicita antes de la fusión numérica aquello que separa grafo- y videoesfera (la imagen-vídeo, contrariamente a la imagen física del cine, no es más que una señal eléctrica). Por el contrario, un especialista en los procedimientos de representación se inte-

	Régimen cine	Régimen televisión
DISPOSITIVO DE	<i>Proyección</i> (imagen sólida).	<i>Difusión</i> (imagen líquida).
DIRIGIDO A	<i>Individuos reunidos</i> (en un espectáculo colectivo, donde cada uno se siente solo).	<i>Audiencia diseminada</i> (cada uno en su casa, donde cada uno forma parte de la masa).
PERSONAJES	<i>Objetos de deseo</i> (relación física con el cuerpo de los artistas).	<i>Soportes de información</i> (relación social con los cuerpos-signos).
PARA	Una visión <i>bloqueada</i> (inmovilidad y silencio).	Una visión <i>flotante</i> (se habla y hay movimiento).
DEPENDIENTE DE	Un productor <i>indeterminismo</i> de la obra (público aleatorio).	Un difusor <i>predeterminación</i> del producto (función de una parrilla).
EN UN IDEAL	<i>De unicidad</i> —cada filme es un prototipo.	<i>De serialidad</i> —la emisión tiene un decorado fijo.
COHERENCIA DADA POR	Un <i>autor</i> (sujeto indiferente).	Un <i>sujeto</i> (seguido de un realizador).
FUNCIÓN ÓPTIMA	<i>Estética, distanciada</i> (la verdadera vida está afuera).	<i>Sociológica, testimonial</i> (la verdad está aquí).
TEMPORALIDAD	<i>El tiempo contado</i> (o la imagen inútil, con inicios y pausas) = sentimiento de la duración.	<i>El tiempo contabilizado</i> (hay que prestar atención) = la emoción del instante.
VUELTA ATRÁS	De nombre « <i>flash-back</i> » (pasado evocado como tal).	De nombre « <i>instant replay</i> » (pasado reconducido como presente).
MARCO	<i>Espacio plural</i> (grandes planos / planos americanos / medio / general).	<i>Espacio normalizado</i> (todo está en grandes planos, más que grandes planos).
MALA RECEPCIÓN	<i>Instancia de llamada asegurada</i> (archivo y portapapeles) cultura de aprovisionamiento.	<i>Instancia de llamada incierta</i> (audimat inmediato) cultura de flujo.

resará por la cadena de invenciones, dejando en la oscuridad sus recepciones sociales y sus incidencias culturales. En suma, determinada historia puede sugerir sociedades de objetos sin sujetos, de utensilios sin usuarios, como una determinada sociología puede edificar, como si fuera un espejo de la anterior, sociedades de sujetos sin objetos, usuarios sin artefactos ni instrumentos. Lo más sorprendente es que nos estamos acostumbrando a esta estéril distribución de roles. Los sociólogos de la innovación que, con Bruno Latour y Antoine Hennion, redistribuyen radicalmente las cartas, empezando por el cara a cara sujeto / objeto, actor / espectador, lo vuelven afortunadamente, a cuestionar.¹²

¿Por qué no somos (o no únicamente) pragmatistas?

Nuestros estudios ponen en evidencia una cierta preponderancia del «marco» sobre los contenidos lógicos, demostrando que el sentido de un mensaje (la semántica) no le es inmanente pero deriva de los lugares de su proliferación, de su modo físico de inscripción y de circulación en la sociedad, de la naturaleza de los colectivos portadores, etc. ¿Por qué no adherirse al estandarte de una escuela grata a Infocom y que ha dado a los «efectos del marco» su lugar justo: la pragmática de Palo Alto (Bateson, Watzlawick, etc.)? Porque el humano, demasiado humano pragmático, sean cuales sean sus desarrollos posteriores, nos parece hipotecado por su marco de aparición, la psiquiatría (el Mental Research Institute fue la cuna de estas investigaciones). La relación clínica entre un enfermo y un médico queda asignada de golpe a los contextos de la interlocución y de lo interpersonal, las interacciones íntimas. *Homo*

12. Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux fuitiches*, Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.

loquens, cara a cara, y no *monens*, a distancia. Esta teoría de la metacomunicación se inscribe todavía en una *Lógica de la comunicación* (título del libro referencia de Watzlawick, Beavin y Jackson), a la que aporta una contribución indispensable al desintelectualizar, al deslogizar la información, al tener en cuenta el contexto, la recepción y los operadores no verbales del contacto. La pragmática ha colocado comportamiento en y más allá del enunciado, del índice primario en el símbolo secundario (es decir mímicas, entonaciones, sonrisas, cabeceos), aleatorio interactivo en la mecánica lineal (y telegráfica) del «emisor-código-canal-mensaje-receptor». Ha puesto la carne en el *logos*, pero el hueso (el monumento, el instrumento, el trazo) está radicalmente ausente. Los juegos del lenguaje dejan aquí el alfa y el omega.¹³ El pragmático se puede interpretar como el resistente del interior: una reacción bienvenida contra el logocentrismo, pero siempre dentro de la muralla semiótica. Se dialectiza y se espesan bien mensajes y metamensajes, sin preocuparse de los soportes ni de las redes ni de los vehículos. Aquí, el cuerpo participa plenamente de la enunciación. Recalienta el frío, lo dialectiza, lo revitaliza, pero es un cuerpo «limpio», sin prótesis ni *socius*, que no tiene historia ni fabrica nada. Llevando la comunicación hacia la *praxis*, los promotores de la pragmática parecen haber olvidado la *techné* y, sin duda, se les puede hacer, desde un punto de vista mediológico, la misma objeción que a la psicología social: la relación sujeto/sujeto es específica, sí, pero no se basta a sí misma, y todavía menos en la transmisión, donde los sujetos, estando raramente en contacto directo los unos con los otros (desde el momento que no son contemporáneos), necesitan objetos mediadores. La mediología casa con esta misma sensibili-

13. Se puede leer con provecho el enfoque de Daniel Bounoux, *Acheminements du sens. De la pratique à la médiologie*, Université de Louvain, 1998.

dad, va en el mismo sentido, y se siente en consonancia con fórmulas como «comunicar es entrar en la orquesta» (Bateson). Pero la mediología observa primero los instrumentos musicales. Un pragmático de la transmisión no puede ser una simple extensión de su antepasado, ya que ello supone, además de un cambio de escala, una *perspectiva histórica* y una *conciencia técnica*, dos dimensiones ajenas a este paradigma que, incluso si no pretende ser confinado al terreno del discurso, resta, para lo esencial, como una prolongación afortunada de las ciencias del lenguaje.

¿Por qué no somos (no todos o no totalmente o no todavía) historiadores?

La transmisión nos confronta a fenómenos histórico-culturales. ¿Porqué no cobijarse en esta rama de la Historia, de afirmación reciente, que tiende a sustituir, en el papel de locomotora, la historia socioeconómica de los Annales (1920-1960), sucediendo ella misma a la historia político-diplomática (1870-1920): *la historia cultural*? Escuchemos la definición que propone Jean-François Sirinelli: «La historia cultural es aquella que se asigna el estudio de las formas de representación del mundo en el seno de un grupo humano en el que la naturaleza puede variar —nacional o regional, social o política—, y que analiza la gestión, la expresión y la transmisión».¹⁴ O también Daniel Roche: «Comprender las mediaciones que intervienen entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y las maneras innumerables en que las representan o las dicen». He aquí un programa al que el mediólogo se siente reclutado. Y está claro, si el dominio mediático de los his-

14. Jean-Pierre Rioux, Jean-François Sirinelli, *Pour une histoire culturelle*, París, Le Seuil, 1997, pág. 16.

toriadores (televisión, radio, magazine, revistas) se alía con el imperialismo natural de la disciplina para utilizar todos los medios posibles, se dirá que hoy en día la historia cultural es, poco más o menos, todo (omnívora, la historia se renueva comiendo todo lo que se le presenta). Pero da gusto ver, en todo caso, que más que por su antepasada, la historia de las mentalidades, aquí la cultura no está reducida a las ideas, a las grandes obras, a los grandes nombres, sino que abarca «la alianza de los gestos, de los saberes, de las creencias que crean una manera de consumación cultural». Desde entonces las prácticas dinamizan las entidades, como el documento en sentido extenso, los restos escritos. La cultura regresa a sus cimientos físicos, «de la bodega al granero». No es más, forzando un poco, «que el producto del espíritu humano», pero a la inversa. Aquí está, finalmente, desolemnizada, sumergiéndose en el baño espeso de las materialidades y de las sociabilidades. El libro (o la imprenta), más que el texto, y las prácticas de lectura, más que el objeto-libro (Chartier). La efigie mariana más que la República como ideología, y la escultura o el sello postal más que la alegoría abstracta (Agulhon). La calle y el bolígrafo más que la simbólica del viaje, y el tren o la bicicleta más que el paisaje (Catherine Bertho Lavenir). Los «lugares de memoria» más que Mnemosine (Pierre Nora). Seguramente, más de un matiz separa la historia cultural de la historia político-simbólica pero, en ambos casos, lo espiritual se anima, se ve cómo despierta mediante lo material. *Descentrar, materializar, dinamizar*, las tres reglas de oro del proceso mediológico, están aquí, *in vivo*, en estas investigaciones historiográficas que miran al entorno, juegan por la banda y alcanzan el interior por el exterior. No es de extrañar que se sientan en deuda con los pioneros de esta desconcertación contemporánea que no deja de acuciar. ¿Seríamos nosotros las moscas oportunistas especulativas de estas excursiones fecundas, una ideología de acompañamiento, igual que hay damas de compañía?

La ciencia maestra es una disciplina demasiado antigua, abundante y voluminosa para ser comparada en términos de igualdad con las más jóvenes evocadas anteriormente. Por lo que respecta a la cultura, la historia es el muelle de amarre. Una mediología hipotéticamente constituida debería incorporarse, un poco como, en las ciencias de la naturaleza, la ecología a la biología. Durkheim tuvo que sostener, él que había sin embargo reconocido a la sociedad una consistencia irreductible, que «toda la sociología es una psicología, pero una psicología *sui generis*». Nada nos impediría hacernos eco de la expresión, y afirmar que la mediología es Historia, pero una historia cultural *sui generis*. Ya que los procesos de transmisión (religiosos, ideológicos y artísticos), justifican ampliamente una rama original, autónoma pero no independiente, del gran tronco central. Sin olvidar que son apuestas sociales (de alerta civilizacional), con vocación inevitablemente polémica, que nuestra venerable y casta Clío no va a hacer suya.

Si se nos permite la metáfora, diríamos que existe la misma diferencia entre una monografía de historia simbólica o cultural y nuestra parrilla de lectura macroscópica, que entre un estudio de geografía vegetal y la teoría de los ecosistemas (la segunda no existiría sin la primera, que la ha precedido). Ello no convierte la historia en una ciencia puramente descriptiva, donde se prohíbe pensar, no apta para modelarse ella misma (la geografía vegetal del siglo XIX incluía ya un marco conceptual prefigurando los conceptos centrales de la ecología).¹⁵ Organizar el disparate de los *casos* empíricos por ajuste sobre los *tipos* teóricos no transforma de nuevo la historia en un simple saco de fenómenos, depósito de variaciones empíricas complicadas, que impiden conceptualizar, o simplificar, en serio. Son comprensibles las reticencias irritadas del practicante ante

15. Pascal Ascot, *Histoire de l'écologie*, París, PUF, 1988.

esta reducción *ad exemplum*. En este sentido, cabe preguntarse, dice Roger Chartier, el autor de *L'ordre des livres*, si no existe, en esta división de las competencias y del trabajo, una suerte de retorno subrepticio (y lamentable) de una «postura filosófica» de las más tradicionales en un terreno que muchas veces pone en tela de juicio, radicalmente, los postulados clásicos de esta disciplina. Como si la historia tuviera por destino aportar materiales empíricos —que la contaminan y hacen una disciplina en sí misma empírica—, y como si la mediología tuviera la vocación, más noble, de reconstruir teóricamente los casos empíricos elaborados por la nueva operación histórica. Contra esta «ilusión filosófica» debe recordar que la teoría no está siempre allí donde los filósofos creen que se encuentra —en el estado práctico—, en los análisis localizados, particulares, monográficos, puede haber más eficacia intelectual que en su exhibición en construcciones intelectuales sin pertenencia descriptiva ni posible validación (o invalidación).¹⁶ Nos podemos preguntar, a cambio, si la investigación histórica se aproxima a la clasificación por temas de las relaciones que encuentra en su camino sin identificarlas. Una parrilla coherente de descripción y de interpretación puede ayudarle a desplegar sus aptitudes; sobre todo a localizar mejor las diferencias de mentalidad (en tal o cual época de la historia), o las variables de medios (en una misma época). Puede introducir (igual que la sociología), regularidades en los acontecimientos, y mediante tipos ideales aumentar la inteligibilidad de casos inevitablemente mezclados, sin por eso sacar equivalencias de situaciones similares (lo que lleva a niveles demasiado elevados de generalización).

La relación entre una investigación histórica y una metahistoria de la transmisión no es únicamente la de la crónica «idiográfica» a la tipología interpretativa, o de lo sin-

16. Roger Chartier, «Sociologie des textes, histoire du livre», *Le Débat*, nº 85 (mayo-agosto de 1995).

gular a lo general. De lo no reproducible a la llave maestra. Ni de lo adecuado al aproximadamente. Ni siquiera de la coyuntura a la estructura. Ni de la constatación a la hipótesis. Es también de lo rígido a lo elástico o de lo encadenado a lo flexible. La mediología no se rige por la regla del relato (ya que hacer historia, etimológicamente, es contar mucho o poco) a tal o cual individualidad colectiva (la China del siglo XIX, la II República o la televisión francesa). Puede ir o venir en el espacio y en el tiempo entre varios contextos espaciotemporales. De aquí una mayor libertad de imaginación teórica (Leroi-Gourhan: «Hace falta mucha imaginación para ser riguroso»). La razón comparativa —ya que la comparación es la experimentación del pobre, la de las ciencias no experimentales—, puede servir al historiador de *estimulador cardíaco*, y el historiador puede servir de cortafuegos al que hace comparaciones. Si se debe volver *in fine* a la historia, como a nuestro principio de realidad, es bueno no alejarse por momentos o dar libre curso a una cierta fantasía acrobática, heurística y sintética. Retroceso que permite, de vuelta a la tierra, transformar las observaciones puntuales en medios de construcción de un saber más englobante (comprendido el presente inmediato).

El inconsciente técnico, resistencias y denegaciones

El tipo de análisis que se sugieren no pueden tener una buena acogida, y es importante que comprendamos por qué. Dejemos a un lado las diatribas periodísticas (a partir del *quidproquo* mediológico = crítica de los medios) y las maldiciones interdoctorales (¿qué ciencia?, ¿qué método?, ¿qué territorio?). Estos piques son realmente bélicos (ya que, desde siempre, en el *kampfplatz* de las ideas, los autores están en guerra entre ellos). Las batallas de la competencia y la caricatura forman parte del juego.

Hay que prever la existencia de resistencias mejor motivadas, profundas. Tienen sus buenas razones. Conviene que les adjudiquemos su justo valor, pues son ricas en enseñanzas. Vamos a pasarles revista. De entrada, existen los imprevistos intrínsecos del medio. Si la ecología de la naturaleza no nos es natural, una ecología de la cultura lo es todavía menos, hasta tal punto estamos condenados, dada la complejidad de los utensilios, a creernos directamente atrapados, con el medio pulverizado: los sistemas mediadores poseen el arte de convertirse en transparentes, máxime cuando «la simplificación del uso va de la mano de una complejización de la red» (Alain Gras). El refrigerador oculta la gigantesca red EDF (hasta la central nuclear), y bueno será el medio que nos libre de la cosa en sí (la buena película hace que el espectador olvide las tomas de imagen y sonido, la cámara, la percha, la iluminación, etc., al igual que el buen libro es aquél al que no se nos ocurre contarle las páginas o deletrear las palabras). «El medio se autoelimina», señaló Daniel Bounoux, quien añade: «Todo progreso mediático se escapa del término medio y acorta el circuito de acceso, y la mediología constituye la historia en pequeño de esos cortocircuitos». El aparato telefónico de teclas es más cómodo que el de dial, que lo era más que el teléfono de cuerno que se estandarizó. El cine es más cómodo que el teatro: siempre hay más inmediatez, ésa es la clave de la comodidad, y del progreso técnico. La mirada mediológica no participa en ese juego. Incomoda porque nos acomoda en la contrafascinación, a contrapelo de esa magia. Ya sabemos que cualquier sistema de *habitus* incorporados borra el rastro de sus mediaciones. Igual que de nuestras «recepciones» culturales: el depósito de alusiones en el presente (creencias, certidumbres, intereses) escamotea su transporte a lo largo de los siglos, accidentado y cenagoso, igual que la imprenta oculta con su cálida preñez los fríos procedimientos de la impresión, como nuestras disposiciones «naturales» (nuestras facultades de

razonar, de imaginar, de formalizar) la larga cadena de dispositivos que las ha hecho emerger.

Cuando hojamos y saboreamos la correspondencia de madame de Sévigné, ¿cómo osaríamos pensar en los mensajeros que exigían? Sea: 1) un poder central sólido, capaz de mantener una red de carreteras, estafetas de correos, un cuerpo de profesionales remunerado y permanente y 2) monturas, posadas, caballerizas, un cuerpo de caballería militar. Esas misivas tiernas e íntimas requerían una fuerza pública y una administración centralizada. ¿Pero qué relación existe entre una fuerza pública y una administración centralizada?

Cuando el especialista de las formas literarias estudia el florecimiento de la novela en el siglo XIX, ¿piensa en la mecanización que permitió el periódico de gran tirada, gran consumidor de folletines para conservar a la clientela? ¿Y que, sin el auge de los ferrocarriles, este periodismo industrial hubiera sido imposible? ¿Pero qué relación existe entre madame Bovary y las vías férreas?

¿Cuando el historiador de las ideas sociales pasa revista a las doctrinas socialistas, piensa en el mármol de los impresores que sirvió de nicho a esas elaboraciones teóricas? ¿Se acuerda de que «si no ofrecemos la cuna, no habrá nacimiento» (Monique Sicard)? ¿Pero qué relación hay entre la linotipia y la sociedad sin clases?

Es cierto que se podría hacer la misma observación acerca de toda reflexividad crítica, que cobra vida y acción en un contrasentido. Un mediólogo se debatirá aún en mayor medida. Por supuesto, podría ser que la invisibilidad del medio fuera el rostro, digamos que visible, de un *inconsciente técnico*. Y que lo no percibido sea lo no perceptible. Sabemos de la hostilidad que suscita la puesta al día de un inconsciente, y debemos tener en cuenta que éste es dos veces resistible, primero en tanto que inconsciente, y luego en tanto que técnica. Freud dio el nombre de «resistencia» a todo lo que «en las acciones y las palabras

del analizado se opone al acceso de eso a su inconsciente», y en términos generales al psicoanálisis como tal, que le infringe una «humillación psicológica» al hombre. Es una humillación de la misma naturaleza, aunque de orden social, la que infringe el descubrimiento de mecanismos que son, a la vez, exteriores a lo que damos en llamar cultura y constitutivos de su mismo ser.

¿No será que cada mediaesfera tiene, por lo demás, un inconsciente particular? ¿Del que se reflejaría, casi por calco, una «mentalidad»? Tomemos la videoesfera. Por una parte, nos han dicho que la «civilización de la imagen», «cuatro horas diarias de media delante de la tele», «los jóvenes ya no leen, picotean». Por la otra también afirman, y cada uno de nosotros puede convencerse de ello, que «la gente de hoy es práctica; son positivos pero conservadores; ya no se interesan por las ideas generales, ya no cuestionan la sociedad; no piensan más que el presente, en lo concreto y en sí mismos. Más allá de los individuos, nada». «Yo no soy Verde, soy yo.» Sea. Veamos ahora las características de la imagen grabada o analógica (foto, tele, cine).

1. Omite el enunciado negativo. Un no árbol, una no venida, una ausencia, pueden decirse, pero no mostrarse. Una posibilidad, un programa o un proyecto —todo lo que niega o trasciende lo real efectivo— no «pasa» a la pequeña pantalla. Y con motivo, dado que este tipo de signo es *positivante*. Si las «imágenes del mundo» transforman el mundo en una imagen «tomada en vivo», el mundo será menos que dialéctico, una serie de afirmaciones autosuficientes. *A brave new world*. Efectivamente, sólo lo escrito tiene marcadores de oposición y de negación.

2. La imagen únicamente puede mostrar individuos o *tokens*, no categorías o tipos. Omite lo universal y las generalizaciones. Por consiguiente, no es realista sino *nominalista*: sólo es real el individuo, el resto no es mostrable.

Lo que es más aplicable si cabe a la imagen de TV, condenada al plano general. Lo audiovisual, lo capital, o la burguesía como la igualdad o la fraternidad no pasarán jamás a la pequeña pantalla, pero sí un ruso determinado, ese hombre, este empresario o este obrero. «Todos los hombres nacen libres e iguales ante la ley», es una proposición de derecho *técnicamente* prohibida para la imagen, salvo que se le añada un comentario.

3. La imagen omite a los operadores sintácticos de la disyunción (o... o) y de la hipótesis (si, entonces). La subordinación, las relaciones de causa-efecto, igual que las de contradicción. Los mecanismos de una negociación social o diplomática —en definitiva, su razón de ser concreta— son, para la imagen, abstracciones. No el rostro de los negociadores, que son meros figurantes. La intriga cuenta menos que el actor. La imagen no puede proceder más que por yuxtaposición y adición, sobre un solo plano de realidad, sin posibilidad de metanivel lógico. El pensamiento mediante imágenes no es que sea ilógico sino *alógico*. Forma un mosaico sin el relieve de escalonamientos múltiples de una sintaxis.

4. La imagen grabada siempre está en el presente. Se lleva mal con el tiempo. No podemos ser sino sus contemporáneos. Ni vamos por delante, ni atrasados. ¿La duración? Una sucesión lineal de momentos presentes equivalentes los unos a los otros. Lo duradero («me estuve acostando muy temprano durante largo tiempo»), lo optativo («levantaos rápido, tempestades deseadas»), lo frecuentativo («me solía ocurrir que...»), el futuro anterior o el pasado compuesto no tienen un equivalente visual directo (a menos que se recurra a la voz en *off*).

Lo que le está técnicamente prohibido por ese modo semiótico es evacuado mentalmente por el usuario. A fuerza de ver cómo desfilan las imágenes (de un tipo determinado, ya que no existe imagen en general), incluso vemos

mejor lo que dicha imagen puede hacernos ver. No en vano, si la imagen grabada, contrariamente al discurso escrito, no puede reflexionar acerca de sí misma, volviendo sobre sí misma (contradicción supone dicción). La imagen nos piensa sin pensarse a sí misma. Y no podemos descubrir sus puntos ciegos más que dándole al botón, y abriendo un libro, por ejemplo (no se puede mostrar todo, pero se puede escribir todo, incluso aquello que no se puede mostrar).

No olvidemos —a cada edad su inconsciente— que lo mismo se podría decir de la grafoesfera, y que los inconvenientes de la Razón gráfica no son menos perversos o nocivos que los de la Razón icónica. Sencillamente, son otros (o los mismos al revés). La censura del cuerpo, de lo emotivo y de lo plurisensorial, del individuo irreductible a lo general, de lo factual y de lo particular, del presente inmediato, se ha pagado muy caro (el día siguiente pasa factura). Y la videosfera se puede interpretar como un regreso del bastón, un amplio desahogo de la retaguardia grafoesférica (que tenía sus jugarretas inconscientes y sus zonas de desecamiento, igual de desoladoras).

El rechazo es tanto más fácil cuanto más inverosímil o invisible es la determinación. Objetivamente, no vemos nada, no hay (casi) nada que ver, tan fuerte es la desproporción entre lo tenue de las infraestructuras y la elevación de los efectos a la superficie. De entrada, la videosfera es la sistematización de tres elementos: un soporte ligero y barato, el casete de vídeo (que sustituye al celuloide), un vector terrestre, un haz herciano, y un satélite de difusión en la órbita. De salida, un espacio-tiempo deflagante (ubicuidad + instantaneidad) que hace saltar la cobertura institucional de la grafoesfera: Estados doctrinales, naciones centralizadas, instancias representativas. Y más allá de esas rupturas políticas, el nacimiento de la primera civilización capacitada, gracias a sus aparatos de telepresencia, para *creer en lo que ven sus ojos* y para plantear una ecua-

ción ontológica *sin precedentes*: lo Real = lo Visible = lo Verdadero. De no ser así, sería «inconsciente».¹⁷

La postura mediológica alterará asimismo la *philosophia perennis*. En este sentido, al medio se le suele recibir mal —ayer la escritura, hoy la imagen— y la idea de medio resulta sospechosa (la variedad de lenguas, por ejemplo, jamás es buena para pensar). Lo universal repugna tanto a lo material como a lo local. Con su diálogo mítico acerca de los desaguisados de la escritura (la cita de las páginas 64-65), Platón establece nuestro escenario original: la escritura se opone a la verdadera memoria como lo interno a lo externo, lo irresponsable a lo responsable, lo muerto a lo vivo, el simulacro a lo auténtico. Esos temas discurrirán hasta nosotros, desvelados a cada nueva exteriorización. El rey Thamus considera preferible que no haya nada entre su voz y sus súbditos (el medio como pantalla), y que sus enunciados permanezcan filialmente cerca de él, amparados por una enunciación paternal y no repetible (la telecomunicación como posesión de autoridad). El idealismo es un inmediateísmo, y este último no siempre reviste la forma de un iluminismo místico. La Razón atea es solar —proyecta sus rayos en línea directa, sin trípodes ni soportes, excepto algunas nubes pasajeras—. ¿No podría interpretarse la «llama de la verdad», en pleno siglo de la Ilustración, como un avatar laico de la llama primordial de nuestras teologías, el dios Sol? ¿Acaso no hay muchos mitos subyacentes en nuestros saberes? Desde la *caverna* de Platón, la metáfora óptica (*theorein* = ver) enclavija la idea (*eidos* = forma) de lo visible y el conocimiento de la vista, sentido predestinado ya que se deshace del lastre de toda materialidad. Sin duda la mirada pura no es un don: recompensa una ascesis, dialéctica ascendente, conversión del espíritu, duda metódica. Largo y difícil puede ser el re-

17. Régis Debray, *Vie et mort de l'image, une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1985.

corrido hacia la elucidación, el desvelo, es decir, la iluminación intuitiva. Ya que el sol tiene eclipses y el cielo raramente es azul. El medio terrestre puede desviar la «luz natural» o retrasar su despliegue: en cuyo caso, será tarea del sujeto recuperar su rectitud primera (desembarazándose, precisamente, de los accesorios que se encuentran en medio, interponiéndose entre el entendimiento y el objeto ideal, para encontrar la pura presencia que le es propia). No profundizaremos aquí en el análisis de las metáforas de la luz en la historia del idealismo, que son diversas y complejas.¹⁸ Señalemos sólo que, para el gran racionalismo, lo Verdadero es trascendente a las operaciones de su descubrimiento; y la Razón, en virtud de una armonía preestablecida, entre lo inteligible y nuestra inteligencia, un principio de autosuficiencia, es decir, de autofundación. Dicha facultad no engendrada depositada en cada uno de nosotros, no necesita de utensilios de inscripción, redes de validación ni comunidades eruditas para remitirse a sus *a priori*. Es causa, no efecto. Una vez que ha aparecido, la disputa no puede sino apagarse. De ahí surge un optimismo casi providencialista sobre los efectos de verdad (el encaminamiento sin camino). *Omne bonum est diffusivum sui*, dice la escolástica, y Lenin recupera el estribillo de modo natural con esta divisa muy poco materialista: «El marxismo es todopoderoso porque es verdadero». Curiosamente, en el idealismo racionalista hay un incremento de pensamiento mágico en la confianza que se le concede a las virtudes difusivas de lo universal (pronuncien la palabra, y tendrán la cosa), y a la influencia de las ideas justas (la «influencia» postula lo que hay que explicar). Sería inútil organizar una *expedición* de lo verdadero. El Saber no se mete en política (Dios sí). Y el esplendor de lo verdadero no tienen necesidad alguna de logística (el sol es

18. Véase en nuestros «Un parcours philosophique», cap. III, *Manifestes médiologiques*, París, Gallimard, pág. 105, 1994.

gratis). La opinión seguirá, pues, a la razón adecuada. Y la *episteme* (el saber demostrado), mientras tanto, se aleja de la *doxa* (la creencia vulgar), como lo puro de lo impuro. La ciencia es esa misma compartimentación: el enunciado extirpado de los «ruidos» de la enunciación (el enunciado es limpio; el mensaje, sucio). Cabría decir que el racionalismo clásico (el que Bachelard rebate oponiéndole la «fenomenotécnica» de las prácticas experimentales) es equivalente a una negación de los relevos y de las mediaciones validantes. Pues la génesis del enunciado científico es *impura*, nos han enseñado como fruto de sus pesquisas los observadores contemporáneos de la fábrica de lo verdadero: es amañada, disputada e inestable (Bruno Latour).

Recusando las causalidades dormitivas del narcisismo de la Razón y las grandes compartimentaciones de la tradición escolar (la letra contra el espíritu, lo de dentro contra lo de fuera, la razón contra el instrumento...), nuestra labor se integra dentro del movimiento contemporáneo de antropología de las ciencias que tiende a conectar nuestras capacidades lógico-lingüísticas a nuestros equipamientos intelectuales y materiales (cada uno de los términos prolonga al otro). Lo que objetiva la razón en la orquesta socioinstrumental de un campo del saber institucionalizado, en cierto modo la coloca fuera del objeto razonante. Dicha extraversión, o entrecruzamiento razón/redes, choca con nuestras mejores actitudes. En líneas generales, deberíamos superar el considerable retraso de las palabras respecto a las cosas. Seguimos acogiendo/recibiendo instintivamente la tecnoesfera del siglo XXI en los moldes o las categorías intelectuales forjadas en Grecia en el siglo VI a.C., de entre los cuales los más tenaces siguen siendo, desde nuestra perspectiva, las parejas de oposiciones estatutarias —*logos/techné*, naturaleza/artefacto, continente/contenido, interno/externo, sujeto/objeto, etc.— que gobiernan maquinalmente los espíritus y a los que, es cierto, debemos una cierta comodidad intelectual. Conviene, al respecto, que

dejemos aparte a Hegel, un caso singular de idealista absoluto que se sacudió magníficamente el yugo de su propia tradición. La *Estética* hegeliana descansa sobre una tipología de las relaciones de entreexpresión entre lo material y lo espiritual (de la arquitectura a la música) y, su *Lógica*, sobre la identidad esencial del interior y del exterior. Aparte de esa admirable excepción, la jerarquía helénica ha informado el pensamiento occidental, y el mediólogo debe romper con ese dualismo hereditario tan presente en un cierto inconsciente filosófico para abordar el fenómeno cultural sin timidez ni retraso.

«Técnica: una de esas muchas palabras cuya historia no se ha hecho. Historia de las técnicas: una de esas numerosas disciplinas que están aún por crear...», se lamentaba Lucien Febvre antes de la guerra.¹⁹ ¿Qué podría decir al respecto un filósofo partiendo de su disciplina, de la que la técnica fue, desde el origen, la parte maldita y rechazada, si no execrada? Y si el historiador de las sociedades ha tenido tantas dificultades para hablar del arnés de hombro, el timón, el reloj y el molino de agua, *a fortiori* el historiador de las ideas las tuvo con el cálamo, la pulpa de madera y los rayos hercianos. El origen obliga. Ya hemos conseguido reconstruir, y con cierto éxito, las causas del desprecio o de la indiferencia griegas.²⁰ O con más exactitud ya que la esfera solar, la clepsidra y el tornillo de Arquímedes son invenciones de la Grecia clásica del rechazo por el pensamiento clásico de los basamentos maquínicos de su cultura: la sacralización de la Naturaleza, que hace que el artefacto sea un tanto sacrílego (tabú en parte edificado por el mundo judeocristiano para el cual la naturaleza no es creadora sino, sencillamente, creada por Dios); la

19. *Les Annales*, noviembre de 1935.

20. Pierre-Maximilien Schul, *Machinisme et philosophie*, Paris, 1938, y François Dagognet, *L'invention de notre monde: l'industrie, pourquoi et comment?*, Encre marine, 1995.

preferencia, que se desprende de ello y que se le concede a lo *inmutable*, sobre los factores de crecimiento; la omnipresencia de una mano de obra *servil*, consagrada al utensilio, que les concede el privilegio de la *scholè* a los hombres, del ocio erudito, y de las artes de la palabra; la desconfianza en la *exterioridad* (el motor humano se incorpora a ella, pero el motor de una máquina no le pertenece). Para Platón (que no tiene la indulgencia de Aristóteles para las cosas terrenales), el cuerpo está muy abajo, es cadena y negrura, perdición y tumba. El acceso platónico obliga al alma «a pasarse por sí misma, completamente separada del cuerpo como si lo estuviera de sus grilletes» (*Fedón*). Dentro de ese esquema, y en el fondo, la materia es el mal. Y el alma nuestra única posibilidad de evasión. El obstáculo mitológico nº 1, y la verdadera línea de división de los credos están en nuestro inconsciente. Los filósofos que creen en la inmortalidad del alma tienen todo el derecho a despreciar la técnica; la que, en última instancia, como ha explicado recientemente Bernard Stiegler, es el procedimiento mediante el cual nos desencadenamos del tiempo: pasado y futuro, retención y anticipación.²¹ Todo espiritualismo es, en el mejor de los casos, una indiferencia, o un pesimismo técnico (Ellul). Como contrapartida, los que no han podido recurrir a una escatología no tienen más remedio que objetivar para intentar sobrevivirse. Muchos de los materialistas tecnófobos, hoy en día, y que no han leído jamás los discursos de Diotima (las almas beben de las aguas de Leteo antes de regresar a la tierra), se adhieren sin saberlo a la teoría platónica de la reminiscencia. A su manera, dichos ateos siguen creyendo en la divinidad del alma.

Para los «amigos de las Ideas», bien se ve, las resistencias al cambio mediológico se fundan en Razón y en Mito.

21. Bernard Stiegler, *La technique et le temps*, 2 vol., Galilée, 1994 y 1996.

Y no sólo porque se baje a los sujetos elevados, se reciba con los brazos abiertos a categorías de objetos triviales e intelectualmente indignos (la bicicleta, el papel, la carretera, el teledorado o el móvil), y vaya a retozar a suburbios industriales bastante problemáticos donde raramente escogen vivir los filósofos.²² Sino también porque el uso metódico de los atajos y de los cortocircuitos emborrona sus marcas y cruza alegremente las secciones que la división por zonas escolástica se ha esforzado virtuosa (y exitosamente) en disociar. El trastorno es innegable. La diagonal enlaza campos que siempre han preferido evitarse. Esbozar una historia material de la abstracción, o una historia organizacional de la *intelligentsia* obliga no sólo a derribar los tabiques sino también a invertir el acento tónico, a contrapelo del sentido común.

Si el *challenger medio* apunta mucho menos alto que el *champion semio*, que opera en el interior de los cortes heredados recibidos del logocentrismo, su cambio de rumbo es más temerario ya que subvierte su orden de pago (el semiólogo es sutil, el mediólogo, valiente). Un ejemplo. ¿Qué suele decir el intelectual de los intelectuales? Que son hombres de ideas y de valores, solitarios inclinados por lo abstracto, sin preocupaciones terrenales por la eficacia. ¿Qué dice el mediólogo? Que el intelectual, desde su nacimiento como clérigo en la Edad Media cristiana, es, por oposición al monje contemplativo, un mediador entre el hombre y el hombre. Que tiene un proyecto de influencia. Definición operatoria, no sustantiva. ¿Cuál es la operación propia de este optimista urbano (nacido con la ciudad, y que opera en la ciudad) predicador/doctor/profesor/publicista, eminentemente sociable (y no solitario como el prior o el poeta), siempre insertado en, o vinculado a una institución o corporación (clerical, monárquica, universitaria o

22. François Guéry, *La société industrielle et ses ennemis*, Orban, 1992.

mediática), agente de un proyecto o de una reproducción de poder? Gobernar el espíritu de los demás, y no pretender la salud de su alma, ni buscar lo verdadero y lo bello (que es cosa de sabios y de artistas). Es un oficio que consiste en gobernar. ¿Y qué es gobernar? Hacer que los demás le obedezcan a uno (dicen Hobbes y Churchill). ¿Y cómo conseguir que los demás obedezcan? Comunicando. Generosamente. Es el *sine qua non*. El técnico del discurso (o el comerciante de palabras) adapta sus talentos y su carácter a los medios de comunicación disponibles; para él todo es negociable, salvo el acceso a sus medios de gobierno (lo verificamos bajo la Ocupación: prioridad al soporte). Éstos evolucionan a lo largo de la historia paralelamente al estado de los amplificadores: el púlpito, el estrado, la tribuna, el taller de imprenta, el estudio, etc. ¿Dónde vemos desarrollarse, en cada una de las épocas, al *homedium* de Occidente (que relaciona los grandes principios con los acontecimientos que acaecen en el momento, los valores y los días, evaluando los segundos a la luz de los primeros)? Alrededor de un vector más amplio. La sucesión de los portavoces, a lo largo de un siglo, el nuestro, regula el desplazamiento del centro de gravedad del «poder espiritual» (Auguste Comte) y las peregrinaciones de los intelectuales hegemónicos (Antonio Gramsci), del centro universitario (1870-1920) al centro editorial (1920-1970) y luego al centro *massmediático* (1970-2000). Observado en perspectiva, a partir de sus hechos, y no de sus dichos, el político del pensamiento que es el intelectual resulta ser tan acústico-dependiente como el político medio: va allá a donde le «lleva» la palabra, y a donde ésta puede reverberar en «la gente que cuenta». El intelectual es, ante todo, el hombre eficaz, la inteligencia es secundaria (no es decisiva, a pesar de las apariencias).²³ No es imposible que este

23. Véase Régis Debray, *Le pouvoir intellectuel en France*, Ramsay, 1979.

modo de ver las cosas, participe, aunque sea a su pesar, del desencanto del mundo...

La *exigencia* mediológica (a cuyas expectativas puede que no responda el mediólogo, sobra decirlo) no sólo es humillante e incómoda. Tenemos todo el derecho a considerarla, además, cansina. Ahondar en la efectividad técnica de tal o cual otro preparado es meter la nariz en el motor, como un vulgar mecánico (además de las idealidades, honor a los ideales). El radical-chic que confunde la altura de tono con la altura de miras no le verá interés alguno, como tampoco a nuestras holgazanerías especulativas y a nuestra sed, por lo demás perfectamente legítima, de mayúsculas. La «fenomenotecnia» desbasta las ideologías, pero al precio de cubrirse de grasa de motores. La diferencia de perspectiva —y de estilo— se pueden ver en el tratamiento comparado del «espectáculo» que hace el situacionista y el mediólogo. Para el primero, es una *noción*, el sinónimo prestigioso de *alienación*, e ilustrado por tal o cual ejemplo tomado el vuelo de la actualidad. Para el segundo, es un *dispositivo* preciso, que *materializa* el «corte semiótico» en un lugar específico; por ejemplo, las candilejas de un teatro, la línea de luminarias artificiales que separa la escena de la sala, el equivalente dramaturgico de la carta (el espacio de juego), distinto del territorio (el público de los espectadores). Este dispositivo de retirada y de distanciamiento se inserta en una historia, la de los procedimientos de representación. El situacionista, que es un moralista, puede prescindir tanto de un intento de periodizar «la sociedad del espectáculo» (¿Cuándo empieza? ¿En los juegos circenses? ¿En tiempos de Luis XIV? ¿Con los hermanos Lumière? ¿Con la pequeña pantalla?), como de mostrar en qué se distingue un trapezista bajo la carpa de un circo del torero en la arena (donde los toros no salen a saludar al público al final de la corrida), o lo que distingue una misa de una *love-parade*, un partido de rugby de un desfile de moda, o una fiesta del teatro. El espectáculo es, desde su perspectiva,

una categoría de execración genérica, sin indexación ma-
quinica, que confunde —por la noche todos los gatos son
pardos— opera, cine, *peepshow*, museo, circo, media, etc.,
una *forma ideológica* autónoma sin equipos técnicos ni ge-
nealogía. El mediólogo, laboriosamente, examinará una
forma material, y sus avatares históricos; mostrará cómo
las «candilejas», esas mediadoras de la representación es-
pectacular, empezaron a franquearse con la aparición de la
imagen-índice, en 1839, y la cascada de procedimientos
participativos del directo, del *live* o del *on line* que se si-
guieron, hasta relegar a los márgenes pomposos y más o
menos desafectados a los rituales de la distanciación.²⁴ Allá
donde el mediólogo ve una agonía, el «situ» ve un aconte-
cimiento. Uno procede a través del túnel de los análisis, el
otro a manotazos, por aforismos. Uno aburre, es un zapa-
dor, el otro gusta, es un volatinero. Aunque quizás el más
subversivo no sea el que más lo parece...

La sistematización del trámite puede provocar vértigo,
hasta tal punto que revela la precariedad de los pilares «na-
turales» de nuestra comprensión de las cosas. Más allá del
intento de realizar un nuevo homenaje a los instrumentos
concretos del pensamiento y de nuestros soportes de me-
moria —tarea en la que ya avanzaron los pioneros de las
«tecnologías intelectuales» como Jack Goody, Elisabeth
Eisenstein, Frances Yates, Bruno Latour, Pierre Lévy, Ber-
nard Stiegler, Monique Sicard, etc.— se trata en realidad
de una nueva manera de describir el mundo y de contar
historias, según una lógica ternaria (que incluye al mé-
dium), ya no binaria, despidiéndose, en consecuencia, del
suelo griego. En ese estadio, el yugo del que habrá que li-
berarse será el de una teología desequilibradora, perezosa
pero testaruda, que plantea un Creador como punto de par-
tida, y *luego* sus criaturas; un origen, y *luego* una evolu-

24. Véase Daniel Bounoux (comp.), «La querelle du spectacle»,
Cahiers de médiologie, nº 1, 1996.

ción; un mono desnudo, *luego* herramientas útiles para ayudarlo; un centro, *luego* un medio para rodearlo; una cosa o una idea aquí, *luego* su transporte allá; un fin inicial, *luego* medios subordinados a él; un proyecto, *luego* una expresión; una doctrina que viene de arriba, *luego* la aplicación que se desprende de ella. Esta inversión de los papeles no es fácil de concebir. No es fácil de admitir en sí misma, y aún menos lo es admitir que el punto de origen se plantea a la retrospectiva (el cristianismo es lo que hizo a Cristo, no a la inversa); que la técnica inventó al hombre, y no a la inversa; que el que está fuera está también dentro, y que el centro se deduce de la periferia, y no a la inversa; que el transporte de una idea transforma a la misma; que son los cuerpos los que piensan (si es que existe espíritu más allá «del cuerpo») y que nuestras panoplias deciden nuestras finalidades, y no a la inversa. No existe —y Péguy, que situó la encarnación en el centro de su obra, no cayó en ese simplismo— *primero* la mística y *luego* su «degradación» en política. Ya que el espíritu no es nada sin el cuerpo y lo que damos en llamar mística es un resorte de voluntad política tensado al máximo de sus posibilidades, que comunicará su energía mediante la distensión (lo que significa que no es un deterioro sino un logro).

Un muro más que hay que derribar

«La esterilidad amenaza el trabajo que no deja de proclamar su voluntad de método», señaló Roland Barthes hacia el fin de su vida. En realidad, cuando él mismo empezó a olvidarse de su método (la panoplia semiológica) fue cuando estuvo más inspirado (*La Chambre claire*). Sin inferir de ello una relación inversa y constante entre la insistencia metodológica y el rendimiento inventivo, interpretemoslo como una incitación a huir de cualquier cuadrículado, de cualquier estandarización prematuros. El pragmatismo,

después de todo, radica en una pragmática, y la perspectiva que aquí se defiende debe imponerse a sí misma las reglas que aplica a las otras formaciones discursivas. El método mediológico será lo que los usuarios hagan con ello, que lo subvertirán a la vez que se adueñan de él. La primacía de la relación sobre el contenido estipula que no hay enunciado que pueda desvincularse de una enunciación singular. De ahí que la *manera* —más próxima, por fortuna, de una habilidad manual que de un modo de empleo— no sea automatizable. Cada «mediógrafo» (según término de Yves Jeanneret) será una aventura no programable, un corte transversal a través de los registros y los medios, donde lo que decidirá el sentido será la trayectoria.²⁵ El discurso general será un compendio de los recorridos particulares.

Podríamos, a costa de esquematizar nuestros riesgos y peligros, sugerir en qué dirección. Empezaremos por descuadrar el cuadro, es decir, ver lo que no nos ha dejado ver y lo que nos permite ver de él. «Cuando el sabio señala la luna, el idiota mira al dedo.» Un mediólogo hace de idiota y no se avergüenza de ello. Pone la intendencia en el centro, y desplaza la atención *de los valores a los vectores*, o de los contenidos de creencia a las formas de administración, propagación y organización que le sirven de armazón. Por escoger el ejemplo bastante rebatido de los «orígenes intelectuales de la Revolución» (las ideas del 89), pasará rápidamente sobre las doctrinas para considerar los vehículos, enlazando al hombre de la calle con el «gran autor» canonizado (Voltaire, Diderot, Rousseau, etc.); todo ese flujo anónimo de pasquines, canciones, ruidos públicos, rumores, buenas palabras, chismes, libelos, carteles, hojas sueltas que un historiador como Robert Darnton

25. Yves Jeanneret, «La médiographie à la croisée des chemins», *Cahiers de médiologie*, nº 6, Gallimard, 1988, y «La médiologie de Régis Debray», *Communication et langages*, nº 104, 1995.

y otros han revalorizado recientemente.²⁶ Pero aún no son más que flujos de lenguaje, que suman una gama de signos (en los que lo oral ha pesado mucho más que en las reconstrucciones que se pueden hacer *a posteriori*) a la vez más fluidos y más amplios al depósito libresco. Más allá de los enlaces y los nudos de comunicación, se interesará por las matrices de constitución de las comunidades inéditas (para remitirse del órgano al principio de organización). Esos intervalos informales, característicos de la «Ilustración», que intersectan ideas e instituciones, que fueron las logias, las sociedades de pensamientos, las aulas de lectura, los salones, los círculos, las academias de provincia, clubes, todo ese tejido conjuntivo que fusionaba polos de atracción social y centros de elaboración intelectual, harán que tenga que remitirse luego de la escena a la administración. O del almacén de los signos a las máquinas del sentido («La Revolución hija de la Ilustración»). La editorial parecerá entonces más interesante que la literatura, los buhoneros más interesantes que los autores, los lugares de cita que los lugares comunes, y los «bellos de espíritu» (madame de Tencin) que los espíritus grandes. La *Ilustración*, vista desde este enfoque, no es un conjunto de conceptos políticos, un orden de nuevas razones de las que se podría hacer un análisis discursivo, es un *balanceo en la red logística de fabricación/almacenamiento/circulación de signos*. Es decir, la aparición de nudos de sociabilidad desfasados, de interfaces portadoras de rituales y de ejercicios nuevos, que funcionan como productores de opinión. Y eso es, ni más ni menos, por desplazamiento de los cuerpos intermediarios, una reorganización de los ejes del espíritu, sobre el fondo de la hinchazón urbana, de la alfabetización en alza y de la inflación de impresos (Sébastien Mercier: «Ciertamente, en

26. Robert Darnton, «La France, ton café fout le camp», *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 100, diciembre de 1993.

París se lee en la actualidad diez veces más de lo que se leía hace cien años, si consideramos esta multitud de pequeños libreros que han aflorado por todas partes»). Los libros no hicieron la Revolución francesa sino esta logística omnipresente y no teorizada (sin la cual las ideas no hubieran cristalizado jamás). Ése fue el caso, a contracorriente, de Auguste Cochin, el historiador monárquico de la Revolución francesa, ese McLuhan prematuro, demasiado desconocido, al que le debemos un aforismo, más profundo aunque menos notorio que «el medio es el mensaje»: «El método engendra la doctrina».²⁷ Él se encargó de mostrar notablemente todo cuanto implicaba la transición de una sociedad como el Saint-Sacrement en 1650 en el Grand-Orient de 1780, esa agrupación singular (y, en opinión de nuestro autor, contra natura) de hombres unidos en pie de igualdad no por la herencia o la condición sino únicamente por su libre arbitrio. El funcionamiento de estas asociaciones arbitrarias y caprichosas, sin precedente, sugería a sus miembros, mediante una especie de contagio espontáneo, que era posible y deseable una refundación de la sociedad por decretos y el calco del grande sobre el pequeño. En otras palabras, avanzar por etapas de la sociedad de iguales en la que la inteligencia es el principio de selección a una sociedad de igualdad sobre una base filosófica. La fuerza de dichas ideas residía en la organización de sus «portadores», y la socialización de una doctrina halla su transformador (que a su vez la transforma) en las nuevas adquisiciones de aquellos que, al socializarla, se resocializan a sí mismos de un modo inesperado. La palabra «transmisión» no la pronuncia un alumno de la Escuela Nacional de Archiveros Paleógrafos ultracatólico, y aún menos «comunicación», y, sin embargo, el mediólogo (republicano) se sentirá entre ellas como en su casa.

27. Auguste Cochin, *La Révolution et la libre pensée*, Paris, Plon, 1923.

En general, en lo que respecta a la «historia de las ideas», la indexación recomendada remite los contenidos textuales (ideología o «ciencia») a las *organizaciones* matrices (escuelas, partidos, iglesias) y éstas a los *vectores* prácticos de propagación (los medios en un sentido estricto). Todo conjunto delimitado y constituido (por sí mismo o por las nomenclaturas al uso) que se señala como un dato inmediato, totalidad cerrada y «bruta de desencofrado», será tratado como *mediato*. Preguntémonos, pues, quién ha *mediatizado* este conjunto (y lo ha traído hasta nosotros). La cuestión ya no estriba en «en qué consiste» sino en «cómo ha aguantado, o ha podido aguantar». Así, una historia mediológica del socialismo como ideología viva pasará a vuelapluma por las obras, programas y esferas de influencia («científico», «utópico», «cristiano», etc.) para entrar a examinar los moldes de fábrica y los viáticos invisibles (al ojo del lector) de las «ideas-fuerzas». De este modo se relacionarán el nacimiento de la primera Internacional (1864), la invención de las rotativas (1860), la Liga de la enseñanza en Francia (1866), el salto hacia delante que dio el *Petit Journal* con la máquina Marinoni (de cincuenta mil ejemplares en 1859 a seiscientos mil en 1869) y la colocación del cable transatlántico (1866). Una tecnología literal estipula, para acceder a la memoria colectiva, una calificación reglada (leer/escribir, descodificar/codificar), un conjunto de competencias selectivas. El Partido de vanguardia, en esta cultura técnica, es la coronación de un periódico, primer estadio de lo intelectual colectivo, con el «mármol» como rasgo de unión entre obreros e intelectuales (avanzados). En contrapartida, se abrirá paso una arquitectura portadora, el trébedes periódico/libro/escuela (de cuadros), que es, a su vez, solidaria de un estadio determinado, medio artesanal medio industrial, de la mecanización de la memoria. Bajo la línea de flotación política, las obras vivas del *Titanic* son lo que les dan un aire familiar reconocible a todos a los hermanos enemigos embarcados;

la gran familia hoy naufragada, por su obsolescencia, de la imprenta de labor. Los enfrentamientos de ideas, de aparatos y de personas entre ramas del «movimiento obrero» —anarcosindicalismo, socialdemocracia, estalinismo, trotskismo, maoísmo, etc.— eran la pantalla (propriadamente «ideológica») que existía entre los protagonistas y el ecosistema de su idea reguladora, a saber, brutalmente, la tipografía con moldes de plomo.²⁸ Tipos, intelectuales y pedagogos, los tres reconductores de la continuidad en el medio proletario, no habrán sido sino las viñetas de una Edad Media del soporte impreso, que se inicia con la rotativa de vapor (1850-1860), conoce su auge con la linotipia y se clausura con la videocomposición (1970-1980). Como buena rosa, ha durado lo que duran las rosas en Occidente: un poco más de un siglo.

Existen disciplinas que nacieron muertas, en trampa-tojo. Pero, entre aquéllas que gozan de mejor salud, no se conocen tantas a las que sus mayores (para quienes no sólo era una competencia exterior sino también una amputación de territorio, es decir, una mortificación muy íntima) hayan declarado viables desde el nacimiento. ¿Cómo legitimar estas perspectivas que no se corresponden con los criterios de legitimidad admitidos en un momento determinado por la comunidad científica? Cuestión clásica y recurrente para la que no existe la respuesta adecuada (teórica); todo método de análisis un poco nuevo tropieza con un *double-bind*. De modo que se emparentará con alguna diligencia homologada de antemano para desarmar las resistencias, a cuya circunstancia adhiere todo lo que tiene de original para poder «entrar en la orquesta». Ya no tiene razón de ser. Es decir, acentúa su distanciamiento de la nor-

28. Para un análisis en más profundidad, véase *Cours de médiologie générale*, 9 lección: «Vie et mort d'un écosystème: le socialisme», París, Gallimard, 1991.

ma, a cuya circunstancia le arroja el medio ambiente con su ruido de fondo. Entonces, ya no tiene razón alguna de ser. Si, efectivamente, los procedimientos que han podido constituir la un día como saber fueran homologables en su conjunto, es decir, conformes a las normas reconocidas de antemano, el problema de la «novación» no se plantearía. Como dice Maurice Sachot «calificarse es clasificarse. Clasificarse es perderse». ²⁹ Dichos dilemas especulativos, nos los demuestran la experiencia, no están contrastados por esfuerzos de especulación sino de organización práctica, en la esquina o en el margen (el margen es central, y los arcanos son los que deciden). En materia de «ciencias del hombre y de la sociedad», las disciplinas circunscritas y honradas en el presente dentro de sus circunscripciones repugnan la idea de hacer su propia historia mediológica, que les enfrentaría a su nacimiento impuro (*inter faeces et urinam nascimur*). No olvidemos que también ellas son *mediatos*, consecuciones de una cadena de actos autoritarios de demarcación (o de autocircunscripción). Cadenas internas/externas, ampliamente aleatorias, en las que se mezcla lo arbitrario doctoral con lo arbitrario administrativo, dependientes de la coyuntura, del medio nacional, de las correlaciones de fuerzas políticas... y de la energía, más o menos astuta, de los organizadores del campo. Las institucionalizaciones, que dan el paso del cenáculo extravagante a la disciplina reconocida, se suelen conducir en un orden disperso y, si bien todos los medios son buenos, a lo largo de un siglo podemos destacar algunas constantes. Sea cual sea la imaginación expeditiva de los iniciadores, advertimos puntos de paso obligado comunes a todos: un sutil desplazamiento de las nomenclaturas (surgida a partir de la *filosofía social* de 1850, la *ciencia social* de 1870 adquiere masivamente el nombre de *sociología* hacia 1890,

29. Maurice Sachot, «La médiologie comme discipline», *Cahiers de médiologie*, nº 6, *Pourquoi des médiologues?*

como *mutatis mutandis*, la semiología de 1950 se convierte en la semiótica de 1980); un depósito de estatutos para sociedades, colegios o asociaciones, de derecho privado (como la Sociedad de sociología de París, en 1895, o el Comité internacional de semiótica en 1969); la creación de una o más revistas, el organizador colectivo del medio científico (como *L'Année sociologique* o *Communications*), además de colecciones editoriales (emprendidas por editores de renombre; en Francia, Félix Alcan, Mame o Le Seuil) para incrementar la visibilidad pública; el añadido de un término al título de una cátedra de enseñanza (la cátedra de «ciencias de la educación» que ocupaba Durkheim en la Sorbona desde 1906 se completa, en 1913, por decreto ministerial, con un «y de sociología»); la confección, acto seguido, de un curso universitario alrededor de una licenciatura que se perfila de nuevo, al amparo de una comisión nacional de especialistas (o de una sección del Consejo Nacional de Universidades), con reclutamiento de profesores titulares, etc. Convertirse en ciencia es un *cursus honorum* en el que el olfato para las relaciones oportunas prima, con mucho, por encima del rigor epistemológico (lo que no tiene nada de ilegítimo a ojos del mediólogo, para quien la red y la razón raramente van de la mano).

La disciplina constituye la fuerza principal de las Facultades que, como contrapartida, la hacen reinar. Es cierto que las compartimentaciones esterilizan y que los escolásticos se nutren de ellas. De ahí la idea, que surge como reacción, de recorrer a las *interdisciplinas* (como se suele llamar a las Ciencias de la Información y de la Comunicación, que sacarán sus modelos de explicaciones, o paradigmas, de las diversas ciencias constituidas). El término es seductor, y un tanto complaciente (en ocasiones recupera determinado confucionismo por las mezclas apresuradas y los préstamos heteróclitos). *Interdisciplina* puede ser el nombre vivaracho de una subdisciplina. Dicho esto, y por más que se imponga atenerse a una disciplina (es

decir, a dos o tres, si es posible), el mediólogo, amigo de Hermes, el dios de las carreteras y de los cruces, se concibe como un juego de *interfiests*, de intercambios y de pasajes. Uno puede entrar en él, circular por ahí, a través de muchas puertas, sin que exista una vía real asignada. El rápido examen de los grandes primogénitos al que hemos procedido, y donde hemos podido ver tantas puertas cocheras como estancias, no pretendía tanto parcelar el terreno para quedarse con un espacio propio como conocerse mejor, entre vecinos, para asociarse con mayor eficacia. Pues las fronteras no excluyen las buenas relaciones entre vecinos, por el contrario, las posibilitan. De todos modos, el anatema o la barricada son incompatibles con la sensibilidad mediológica, que no confunde el gusto por las ideas claras con la limpieza «científica» del territorio. Evitaremos (ya que en realidad no somos más que ideólogos sin ruptura epistemológica que podamos enarbolar) entrar en la ronda de las condenas por motivos *ideológicos* que, en las ciencias de la cultura, es el nombre que se le da a la ciencia ajena. Determinado historiador sostiene con algo de razón que la sociología es una moda evanescente y que no tiene razón de ser (monográfica, es una historia sin el nombre y normativa, una filosofía social que no se confiesa a sí misma como tal). Otro sociólogo sostiene, no sin argumentos, que la historia no es una ciencia, ya que no tiene ningún poder de explicación, tal como está fundada en la superstición empirista del caso particular. El bioquímico verá en el psicoanálisis, y con algunos motivos, una mitología novelada, y el psicólogo, no sin motivo, verá una chapuza positivista y sin principio en la quimioterapia. Etcétera. El aprendiz de mediólogo puede evitar las encrucijadas de la duda porque, dado que la mediología no pretende postularse a título de «ciencia social», no tiene por qué desmentir a su vecino para tener ella razón. Su punto de vista no excluye el de los demás. Además, «el sabio no tiene ideas».

Todos hacemos mediología, igual que el señor Jourdain hace prosa, podrían aducir muchos investigadores en el ámbito de las ciencias sociales. Los buenos historiadores del siglo XIX hacían sociología sin el nombre ¿por qué la sociología? Los buenos sociólogos hacen mediología en acto y sobre el sujeto, ¿por qué una o la sociología? Todos somos capaces de construir frases inteligibles, ¿por qué una gramática? Todos los gramáticos hacen un análisis crítico de texto, ¿por qué una filología? Todos los filólogos hacen en mayor o menor medida un estudio comparativo de las lenguas ¿por qué entonces una lingüística (la lengua contemplada en sí misma y por sí misma)? ¿Por qué aislar un nivel de realidad —la transmisión en y por sí misma— e intentar formalizarla? El deseo de ver cómo un haz de microanálisis y de encuestas empíricas se agrupa y se explicita en un campo específico, conservando su propia unidad, forma parte de una dinámica objetiva del saber. El paso del «hago mediología» a «existe una mediología» es indefectiblemente un abuso de autoridad (epistemológico), aunque legitimado por la diversidad y la fecundidad de las investigaciones que se pueden reconocer en él. Por lo demás, los mediólogos no se expresan mediante una sola voz (y con la misma fortuna que el que esto suscribe, otros podrían proponer una *Introducción* distinta que obedeciera a otros ángulos de ataque). Existen mediólogos igual que existen sociólogos y psicoanálisis. Durkheim (1858-1917) y Max Weber (1864-1920) se evitaron deliberadamente. Jung y Freud también. La misma constatación, *a fortiori*, se podría hacer de sus herederos (no cabe imaginar a Lacan y Lagache, Bourdieu y Boudon, o ayer Gurvitch y Aron, firmando juntos una profesión de fe o una declaración metodológica común). Añadiremos que no existe una escuela mediológica (en el sentido de una adhesión colectiva a una doctrina común), sino una red de interconocimientos, es decir, de fuertes divergencias, que, con un trazo puntillista, esboza los contornos de un archipiélago de

investigadores que comparten un horizonte común: comprender la técnica de modo distinto a como lo hiciera Heidegger.

Sin duda es pronto para que exista una matriz disciplinar aceptable para todas las repúblicas autónomas de esta confederación. Aunque, ¿es únicamente deseable? ¿Es indispensable para el desarrollo de la investigación? Después de todo, hay menos anomia conceptual en el campo mediológico del año 2000 que en el campo sociológico del 1900 (donde reinaba, tanto en Francia como en Alemania, una abundancia desordenada de humores incompatibles). Sin embargo, este último se estabilizó hace veinte años, medio siglo después del bautizo. Lenta es la construcción de un saber; y se precisan al menos cincuenta años para pasar de la secta a la comunidad científica, y de la profecía a la profesión (el oficio de historiador, psicólogo, sociólogo, etc.) por etapas y generaciones: primero hubo la oleada de los *precursores*, o de los aficionados con talento (en sociología, Comte, Tocqueville y Marx). Luego la oleada de *organizadores*, o los institutores del campo (Durkheim en Francia, Weber en Alemania). Y por fin la de los *investigadores*, los abastecedores profesionales. En 1850, 1900, 1950...

Un detalle tranquilizador: el inventor del nombre no es el verdadero fundador de la cosa. Comte ya no es una referencia para los sociólogos, en la misma medida que Haeckel no lo es para los ecólogos (ese discípulo de Darwin le dio nombre a la «ciencia del hábitat», pero fue el botánico danés Eugen Warming quien expuso sus bases científicas, treinta años después).

Y es que el muro no se salta al primer intento. Es disuasorio. Hay que intentarlo varias veces, generación tras generación.

Cada vez que un Muro de Berlín se tambalea (entre dos países soberanos que se reconocen mutuamente) se produce una emergencia disciplinar. Desaparecerá entonces una

demarcación y un linde indeciso y turbulento hallaría de nuevo su eje. La solución del *intervalo* se convierte en el problema en sí; el fondo se invierte en la forma; se revela constructible la posibilidad de un *no man's land*. ¿Qué fue, en su momento, el proyecto sociológico (1837, Auguste Comte) sino la inversión del muro de costumbres que separaba hasta entonces los territorios de lo individual (reservado a los psicólogos) del de los colectivos? Acerca de los primeros se debatían desde hacía siglos moralistas y filósofos, describiendo y explicando las pasiones, los caracteres, las conductas; respecto a los segundos, los juristas y los historiadores estudiaban las razones de Estado, la grandeza y la decadencia de los imperios, los diversos tipos de repúblicas. Perturbadora y resistible, era la idea de que existía una correspondencia posible, correlaciones fuertes y verificables (si es preciso estadísticamente) entre los «hechos sociales», relevantes acerca de la historia de las sociedades, y las disposiciones íntimas que los caracteres dejaban en manos de lo arbitrario (se creía); como el máximo exponente de elección privada en que consiste suicidarse o divorciarse. La proposición ecológica (1866, Haeckel, igualmente inventor del «pitecantropus») demostró a continuación que había sistemas de vínculos complejos entre las distintas especies vegetales y animales, por una parte, y por la otra los suelos, medios y territorios en los que viven. De modo que derribó el muro que separaba lo vivo de lo inerte. Lo que, ciertamente, no invalidó las experiencias científicas acumuladas de una parte por botánicos y zoólogos, ni de la otra por los geólogos y geógrafos (los Tournefort, los Humboldt y los sabios viajeros del siglo XIX). Antes de la sociología, el individuo y la sociedad se definían cada uno de ellos por oposición al otro, como el vivo, en el vitalismo, se definía contra lo inerte («la vida, conjunto de fuerzas que se resisten a la muerte»). Hasta el momento en que la posición en *contra* que obstaculizaba la intelegibilidad pasó irremisiblemente a la posición

de *con* (la ecología, la ciencia de las relaciones del organismo *con* el entorno). Plantear una relación descriptible, regular e inteligible entre poblaciones de ideas y de formas por un lado y nuestras máquinas circulatorias por el otro —tales como las «comunidades bióticas» con su entorno «abiótico»— conduce a derribar el muro que separa lo ideal y el sustrato, lo significativo de la huella. Pues, hasta ese momento, el orden simbólico se había pensado siempre en *contra* de la técnica (dos mil quinientos años de reflejos condicionados por y a partir de la oposición griega entre *episteme* y *techné*) y la tradición humanista consistía en apelar a las humanidades contra las maquinarias, «al hombre contra el robot». La provocación mediológica ya se repite, después de que lo hayan hecho muchas otras: hay que pensar en términos de *con*, porque el *contra* era un *por*. Lo que, evidentemente, no invalida los resultados producidos por siglos de investigación acerca de la evolución de las configuraciones simbólicas (doctrinas, estilos y creencias) o la historia social (régimenes, naciones, partidos, etc.); como tampoco, por otra parte, las observaciones de la historia de las técnicas y especialmente de las «tecnologías de la inteligencia» (Pierre Lévy), desde Sumeria hasta Silicon Valley. Sencillamente, la «construcción de un puente» entre dichos dos órdenes de realidad, o entre esas dos series de investigación, implicará que coloquemos en el centro del universo simbólico (y de las exégesis filosóficas) una batería de pormenores que, hasta el momento, y en el mejor de los casos, sólo aparecían en las notas a pie de página. No ha habido que esperar a la mediología para ello, se puede aducir. Sin duda. Ésta sólo pretende decir lo que se hace aquí y allá, y por qué. Los periodos de transición como el nuestro ven cómo se vienen abajo tabiques enteros de certidumbres pero, por la misma razón, son incluso propicios a las redistribuciones de conceptos y fronteras; el juego del saber continúa, sólo que con las cartas repartidas de otro modo, para posteriores partidas.

La insólita codificación que defendemos no es ninguna disidencia, por más que contraríe una comodidad intelectual plurimilenaria. Es la consecuencia lógica de un ineluctable avance de nuestras curiosidades, aunque adquiere la forma de una ascensión: primero el hombre se ocupó de conocer las cosas (los objetos ideales o materiales situados fuera de él); luego se volvió hacia sus semejantes (las sociedades y las culturas) y esos dos reinos se le aparecieron de un modo natural como irreductibles y opuestos. Por una parte las cosas y por la otra los humanos. Cuando llega la hora de reconocer la humanidad de las cosas, o el rostro técnico de los símbolos más sagrados, el cortocircuito sorprende; la verdad es que lo de menos es que el espíritu se resista a ello.

6. ¿Para qué una mediología? Objetivo del juego: calmar el juego

Ni ciencia ni panacea

Una mediología no tiene como finalidad la emisión de un mensaje. Se contenta con estudiar los procedimientos mediante los cuales se expide, circula y «halla comprador». No tiene la creencia de promover. Sólo quisiera ayudar a comprender *cómo* creemos, y por efecto de qué coerciones de organización. No es una doctrina, que se pueda referir a un fundador. Se limita a interrogar las condiciones de desarrollo de las doctrinas (religiosas, políticas o morales) y los resortes de la autoridad doctoral. Su taller crítico es todo lo contrario, naturalmente, del «gran relato», al estilo de los que mecieron nuestros sueños de bienestar. Si bien no se priva de volver sobre ellos, es para examinar los modos de acreditación de estos grandes relatos, a riesgo de

acercar el hierro candente a lo que de más sagrado hay en nosotros. No es portadora de ninguna buena nueva, de liberación ni de curación. No promete ningún incremento de poder, prestigio o felicidad. Ningún tipo de elevación social. Y con razón, si «las disciplinas tienen el prestigio de su objeto» (Catherine Bertho Lavenir), y si la técnica sigue siendo la pariente pobre de la familia latina; la «maria» de nuestros institutos, en el nivel inferior de la enseñanza. Existen muy pocas probabilidades de que una diligencia que relaciona sistemáticamente nuestras genialidades, nuestros mayores orgullos, con cosas y gente insignificante, reciba desde un buen principio sus títulos de nobleza. El hecho, además, de que no venda ninguna ganga, de que no denuncie a ningún villano, de que no predique ninguna cruzada, tampoco dice mucho en su favor. En definitiva, tiene todas las desventajas, y además lo sabe. Al contrario que la mayoría de las «ideologías científicas» que han creado escuela y principio de autoridad desde la Revolución Industrial, no representa ni un descubrimiento ni una panacea. Si puede permitirse, de vez en cuando, la mejora de la actualización de determinadas zonas aún vagas de la vida social, está lo bastante instruida acerca del devenir de las ideas como para poner en duda la eficacia de una crítica erudita, e imaginarse que el beneficio creado en el orden del conocimiento pueda tener, espontáneamente, un efecto liberador sobre nuestros delirios colectivos.

Explicar e intervenir: esta doble postura reside sin embargo en el corazón del proyecto racionalista. Reconozcamos que tiene algo contradictorio. Separar al ciudadano pragmático del sujeto epistémico, o mejor dicho, el juicio de valor de la observación bien conducida, ¿no consiste en eso el inicio de la sabiduría? («Nos guste o no, así son las cosas.») Aunque, por lo demás, la finalidad sí es «convertirse en dueño y señor de la naturaleza», actuar sobre ella a la vez que le obedecemos. Saber para prever, prever para poder... Es cierto que no puede ejercer ninguna acción so-

bre una realidad de la que no sabe nada. Condición necesaria, de la que sólo el antiguo credo idealista hace condición suficiente, bajo la forma clásica de «basta con conocer bien para actuar bien». A la que se opondrá, de entrada, la inestabilidad de los fenómenos humanos, por naturaleza imposible de modelar a falta de constantes universales, de una métrica unánimemente aceptada, de posibilidades de experimentación y de simulación. Sobre ese terreno, no nos bastará con multiplicar las observaciones para reducir el nivel de arbitrariedad, seguiremos evolucionando entre lo aproximativo empírico, abajo, y la totalidad infalsificable arriba. No olvidaremos, a continuación, que la acción colectiva está motivada y abocada a los mitos y las pasiones. De la idea justa de que la esclavitud reside en la ignorancia, no se deduce que la libertad esté en el conocimiento. Por más que ésta pueda darnos la inteligencia de las fatalidades o de regularidades independientes de nuestra voluntad, el conocimiento no es la clave de la acción por la razón (amarga) de que el que sabe no es el que actúa. El sujeto de iniciativa, emocional e imaginario, se alimenta más del mito y de la mistificación dinámica que de la fría objetividad. Nietzsche tal vez no exageró cuando dijo que «el conocimiento mata la acción, porque la acción exige que nos ocultemos en la ilusión». Ciertamente, no existen límites para el progreso de la racionalidad aunque sería ingenuo creer —con la credulidad propia del experto, al igual que el músico alberga el deseo de una humanidad sin fronteras (dado que la música, al contrario de la lengua, no las conoce)— que al progreso de la ciencia social le pueden corresponder progresos equivalentes en el arte político. Y con razón, dado que ambas no son de la misma naturaleza. No es mera apariencia que la tiranía, la guerra, la tortura y la tolerancia han remitido a lo largo del siglo xx, a medida que nuestros sabios han avanzado en el desmantelamiento de las «leyes sociales».

Dicho de otro modo, la empresa intelectual que aquí se describe no pretende ni por un momento rivalizar con las

«ciencias de la sociedad», mejor acreditadas, en su proyecto, de lo más legítimo (ya que ellas sí tenían medios teóricos), de iluminar y guiar la acción de los hombres. Desde su nacimiento, al igual que un Durkheim cualquiera planteando «la sociología extiende el campo de nuestra acción por el mero hecho de que extiende el campo de nuestra ciencia», estos últimos han acumulado la *reivindicación epistémica* —la apertura del saber objetivo de un nuevo nivel de la realidad— y la *oferta terapéutica*, dirigiéndose al público como a un paciente que busca el alivio de su mal. Revelar, más allá de los desarrollos cautos y en ocasiones blindados de las estadísticas, una interpelación sublime del tipo «Tienen ustedes razón, va todo muy mal, pero no desesperen, sabemos cómo arreglarlo» no es hacer caricatura. Los senderos del saber son escarpados, aunque las desembocaduras son gloriosas. Cuanto más triste sea la película —explotación del hombre por el hombre y dominio burgués, anomia y desintegración individualista, traumatismo infantil y complejo de Edipo—, más alegre será el *happy end*.

Dichos magisterios «científicos» se distinguieron de sus mayores religiosos porque reclaman a la vez el asentimiento, ante los descubrimientos patentes, y la creencia en un mañana mejor (para nosotros mismos a título personal o para nuestros congéneres). El director de escuela que tiene a toda una clase a su cargo, que conoce los resortes ocultos de las conductas y sabe mejor que los profanos lo que les es mejor, añade consecuentemente al *derecho de prescribir* (a los ignorantes), el *derecho a censurar* (a los rivales). Lo que acaba significando, en algunos casos, que está jugando en dos tableros: la ascesis intelectual y la esperanza moral. La obligación de explicar y la tentación de esperar. Es decir, la posibilidad de funcionar como ciencia sin pagar el precio de no tener nada que decir acerca del sentido de la vida, de lo justo y lo injusto, lo feo y lo bonito («la ciencia no piensa»); y, al mismo tiempo, funcionar

como religión sin pagar tampoco el precio que, en este caso, consiste en abstenerse de toda pretensión de lo operativo y lo verificable, de «resolver concretamente los problemas». Y no es difícil comprenderlo si recordamos, de la mano de Kant, que «una labor crítica no puede aceptarse más que a condición de que ofrezca una compensación dogmática» (carta a Marcus Herr, 1770). La razón experimental aplicada a lo más cercano es una afrenta al orgullo, y son de sobra conocidas las «heridas narcisistas» que el progreso de la labor crítica le ha infringido a la soberanía ilusoria que le concedemos al instinto desde el Renacimiento (el hombre no es el centro del cosmos, ni de la evolución, ni de su propia psique, nos han explicado sucesivamente Galileo, Darwin y Freud). En los asuntos humanos, la magia (y la creencia social de la que procede y de la que se alimenta) inspira más confianza y certidumbres que el conocimiento racional. De ahí nuestra necesidad irrefrenable de cubrir cada embate contra nuestra integridad con un cataplasma de emergencia, un falso regocijo que tempera la pena que nos causa una verdad desagradable. Como si todo avance en la aproximación de lo real tuviera que pagarse con una huida en sentido contrario, en los sortilegios. Como si cada progreso en la inteligencia de las cosas apelara al antídoto de una dosis doble de euforizante para que nos restituyera el dinamismo perdido y nos permitiera seguir esperando, como antes.

Marxistas, estamos convencidos de situarnos en un solo terreno de hechos y de leyes, fuera de y contra cualquier presupuesto mitológico. Por fuerza debíamos descubrir, con el tiempo, que *El capital* (en el que el mismo Max Weber veía «una realización científica de primer orden»), bajo una lectura documental y profana de la historia, no se zafaba de «formas subrepticias de finalidad inmanente»,¹ o

1. Véase Yvon Quiniou, *Problèmes du matérialisme*, Méridiens-Klincksieck, 1987.

sea, por decirlo a bocajarro, de una teleología del progreso ni más ni menos que dogmática. De la misma manera que se puede hablar con propiedad de la existencia de materiales, procedimientos u objetos, redes, en el interior de una problemática realista, también se pueden señalar análisis materialistas complejos en el interior de un cuadro normativo religioso, desde la confianza en que uno se prohíbe los *a priori* dogmáticos. Aprendices freudianos, estábamos convencidos, cuando leíamos los *Estudios sobre la histeria* o la *Introducción al psicoanálisis* del doctor vienés, de que nos situábamos en el único terreno de la observación clínica y del relato de los casos. Tuvimos que descubrir posteriormente que, en la historia de Anna O. y del Hombre Lobo, Freud había recurrido a la ficción teórica (la coherencia de las intrigas era fruto de su desco de coherencia interna con la teoría). Dichas excelentes construcciones analíticas, basadas en el modelo de la fábula o de una simple historia —el *muthos* aristotélico— se articulan en un archirrelato que no tarda en desarrollar una «irresistible máquina autoconfirmativa», el psicoanálisis. Como ya señaló Krafft-Ebing en su día, quien habló de un «cuento de hadas científico», dilucidar qué parte le corresponde a la observación o a la ficción, a lo verdadero o a lo verosímil, a lo clínico o a lo poético en la recomposición freudiana de los casos de histeria, se ha convertido en una tarea prácticamente imposible.² En tanto que estudiantes de sociología, estábamos convencidos, al leer *El suicidio* de Émile Durkheim, de que con el fundador de *Année sociologique*, la aproximación a los hechos sociales había roto por fin con el discurso de los valores propio de la «física social» de antaño. Y justo ahí, en el corazón mismo de su propuesta científica, se descubre, consustancial a la misma, con la voluntad de curar el «mal del infinito» que, en opi-

2. Mikkel Borch-Jacobsen, *Le psychanalyse est-elle un conte de fées scientifique?*, Chicago, abril de 1998.

nión del sociólogo, constituía la anomia postindustrial, un proyecto político y moral. Durkheim reclama para sí mismo tanto el estatuto de terapeuta como el de experto, y el de curandero en tanto que experto. El sociólogo pretende restaurar el consenso y consolidar la identidad de su grupo de pertenencia. La «nueva ciencia» ocultaba una empresa juridico-pedagógica, que tiene la mirada puesta en un programa de regeneración nacional basado en la educación y es imposible, en su caso, aislar ese proyecto normativo del trabajo descriptivo.³ «Consideraríamos que todas nuestras investigaciones no merecen una hora de nuestro tiempo si no tuvieran más que un interés especulativo», confiesa en el prólogo de *La division du travail social*.

En vista de estos ilustres y finalmente decepcionantes ejemplos cabría preguntarse: siendo el precio a pagar tan elevado, ¿por qué la minúscula mediología no debería proponerse, si no realizar la felicidad de la humanidad, si servir para alguna cosa? Después de todo, si se tolera, se presume del arte por el arte, ¿por qué el conocimiento por el conocimiento, el libre ejercicio de una *libido sciendi*, como se hace con el violoncelo o la gimnasia, ha de estar expuesta a los reproches del diletantismo, de la insensibilidad o del elitismo? Nadie le exige al botánico o al entomólogo que se limiten a los trabajos inmediatamente rentables, y sin embargo las ciencias que se llaman, desde antaño, naturales, se han dejado tentar por la utilidad, premeditadamente o no. Por su parte, las ciencias sociales y humanas han demostrado tener prisa por responder a la demanda social de utilidad, pero nuestras sociedades ¿han sacado de ello sensibles mejoras (lo que no sería, al final, un argumento para o contra su validez intrínseca)? La automatización y el automóvil han hecho en este siglo menos ruido en la esfera de las ideas pero, ciertamente, a la causa de la

3. Sophie Jankélévitch, «Durkheim, du descriptif au normatif», en *Futurs antérieurs*, nº 5/6, 1993.

emancipación obrera han contribuido más que los partidos y los programas inspirados por el «socialismo científico». La discreta síntesis de las moléculas químicas por parte de la industria farmacéutica seguramente ha solucionado más neurosis y depresiones que los *talking-cure* sobre el diván, y sin embargo, el psicoanálisis ocupa más kilómetros lineales sobre nuestros estantes que la bioquímica. Eso es lo que no está en el programa que viene (y la invención técnica casi brilla por su ausencia). Con el conocimiento, los beneficios reales están raramente en las citas de las virtudes exhibidas. De donde se puede concluir que el estatus oficial de «ciencia» no es necesariamente envidiable, ya se trate de las luces aportadas sobre nuestras íntimas oscuridades (la literatura lo recoge sobradamente), o de la eficacia de los remedios propuestos.

Existen, después de todo, varios niveles de cientificidad. Se puede considerar que la aserción según la que «existe sólo un tipo de ciencias, las naturales» (M. Petitot) no es más que una ocurrencia. Si se entiende por «ciencia», en el sentido amplio, una teoría nomológica deductiva, que establece leyes de las que nosotros podemos extraer las consecuencias, está claro que la mediología no va por ese camino. Como mucho, puede mirar hacia las *construcciones interpretativas*, ni proféticas, ni científicas, plausibles pero indiscernibles, que buscan sistematizar, tan rigurosamente como sea posible, un conjunto separado de hechos y de evoluciones empíricamente constatables. Aquí no se propone más que un corte diferente del antiguo, es decir, un *tipo inédito* (en tanto que tipo) *de descripción de los fenómenos hasta aquí amalgamados por el término nebuloso de «cultura»*. Esta ordenación choca con las habituales, pero permite una nueva mirada por el simple hecho de que *establece vínculos donde no los había*.

Se trata del volumen de lo impensado, subyacente en los fenómenos de transmisión, tanto como el estado de orfandad y de ostracismo que le es propio, que incita a ante-

ponerlos. No se trata de abordar un signo exterior de científicidad (al que se adjunta, generalmente, un canon «metodológico» y una armadura estadística), para «revelar», lo que tienen de trivial o indigno nuestros pequeños asuntos a ojos de un filósofo social al que no hay que llevar la contraria. Un sociólogo social (Pierre Bourdieu), ante los neologismos en boga, imputa el efecto «-logía» al «esfuerzo de los filósofos por tomar prestados los métodos y las apariencias de científicidad de las ciencias sociales sin abandonar el estatus privilegiado del filósofo».⁴ Puesto que no cree ni en esta científicidad (mucho menos para él mismo), ni en este privilegio, el mediólogo mira modestamente del lado de las «Humanidades» de las que se alimenta y que procuran los placeres del conocimiento más que proyectos para una curación. Aun vigilando sus razonamientos y moderando sus indiferencias, el mediólogo se inscribiría encantado en la descendencia de las «artes liberales», como un anexo a las «ciencias morales y políticas»⁵ (plural de *politesse* y de «prudencia»). Esta posición filial, de vecindad con las «Letras», tiende a atenuar los herederos discolos como son, en la vida académica, la guerra y la jerga.

La guerra entre notables, o las polémicas entre personalidades. Por regla general, cuanto más incierta sea la disciplina, más autoritarios serán sus representantes. El enunciado llamado «blando» compensa su indefinición por el endurecimiento de la «enunciación». El que cede al «*science-appeal*» en los territorios universitarios de lo borroso, está más expuesto que el simple amante de la disciplina a disfrazar la invectiva personal bajo la apariencia de veredicto «científico», y al oponente, bajo la del cretino que el simple amante de la disciplina. O a hacer que la posición,

4. Pierre Bourdieu, *Réponses*, París, Seuil, 1992, pág. 131.

5. Pierre Lévy, «La place de la médiologie dans le trivium», en *Cahiers de médiologie*, nº 6, 1998, pág. 43.

la dignidad o la clientela jueguen a su favor. «Ciencias sociales, ciencias feudales...» (Daniel Bournoux). Después de dedicarse, en homenaje a la tradición del sistema, al juego de los grandes cuadros sinópticos, la investigación no encontrará, de entrada, más que pequeñas construcciones inteligibles, localizadas, acondicionables, transportables, con varias entradas. Sin personalizar el debate, sin plantar el banderín sobre su casi isla, y menos sin fulminar a sus vecinos, en un tono de encíclica.

¿La jerga? En el sentido estricto de «ciencia», altamente especializado, la transmisión va en el sentido de la simplificación, y la enseñanza científica aligera y reduce el aparato demostrativo (o el protocolo experimental). En ciertas paraciencias humanas, que se reprochan el mensaje religioso (la exégesis bíblica hace opaco el texto sagrado), se tiende a la complicación, y los vulgarizadores se transforman, encantados, en oscurecedores. La escolástica es menos inteligible que Aristóteles, Althusser que Marx, y Lacan que Freud (y así un largo etcétera, ya que el tomista será más opaco que el Doctor angélico, el althusseriano más que Althusser, el lacaniano que Lacan, etc.). Se ha dicho que con lo visible complicado el sabio haría simple lo invisible. Llegan estos doctores y, con lo legible bastante simple, transforman lo complicado, a su vez, en ilegible. Sin duda, aquí se solicita que la complejidad formal supla el carácter discutible, aventurero, y a la vez rústico del punto de salida. Aportar su contribución a la tarea colectiva, sustraer a lo indescriptible ciertos dominios de experiencia juzgados, desde hace tiempo, subalternos (la economía), vergonzosos (la sexualidad), o triviales (la técnica) es un placer honesto. No hay que abusar, salvo para regresar a una logomaquia (un plus de elucidación que se convierte en un plus de oscurantismo).

Técnicas *versus* etnias: la zona peligrosa

La etnología es la ciencia de la diversidad de las sociedades, y la tecnología la de la uniformidad de las panoplias. La mediología, entre ambas, plantea la cuestión de su compatibilidad (la intersección como problema). Se pregunta cómo pueden coexistir sobre el planeta la singularidad de las culturas, todas diferentes, y la alineación de las redes, por doquier las mismas. ¿Cómo interactuarán subjetividades territoriales y normalizaciones tecnocientíficas?

Reorganización de los materiales y permanencia de las identidades: esta paradójica aleación no entraba en el programa del científicoismo de antaño. Su combinación ha constituido, sin duda, la gran sorpresa del siglo xx, su aportación más inesperada al conocimiento del hombre. Los efectos de esta des- y re- estructuración cultural de las innovaciones técnicas, condicionamientos técnicos de mutaciones culturales: que se toman en un sentido o en el otro (*top down* o *botton up*), la agrimensura mediológica retoca el orden del día (racionalización técnica por un lado, excepciones culturales por el otro), en más de un punto. Materia políticamente sensible. Se habla, en plural, de los «choques de civilización». Pero, en primer lugar, *dentro* de cada civilización es donde se nota el choque (de forma más o menos grave). La tectónica de placas, por hablar en forma de metáfora, los trastornos tecnológicos en curso provocan un frotamiento continuo entre la corteza de nuestros instrumentales, en plena convulsión, y la capa subterránea de las memorias, de débil elasticidad, pero sometida a fuertes compresiones. A lo largo de estos «dos labios», en la junta entre la aventura técnica y el orden tradicional, redes de conexiones y sistemas de connivencias, equipos y pertenencias, es donde se asiste, aun más en el Sur que en el Norte, a un desfase de temporalidades y a un desajuste de las mentalidades. De ahí estas sacudidas en cadena que

desestabilizan Estados y poblaciones, desde Teherán a Argelia, desde China a los Balcanes. El mediólogo trabaja allí donde esto causa daños, tanto fuera como dentro. Ya que, como los grupos, los individuos también (y no únicamente las personas mayores) se sienten cada vez más increpadas en sus hábitos y certezas por los atropellos de las generaciones de objetos y de conocimientos. Los saberes-flujo (o saber-hacer) desplazan a los saberes-aprovisionamiento (o sabidurías). Los jóvenes saben más que los viejos. Cada vez hay más ignorantes en la superficie del globo que han de aprender de cada vez menos expertos, y cada vez más cosas... A esta «enfermedad en la civilización», a este desequilibrio, casi demográfico, de la transmisión puede procurarle la aproximación, aquí esbozada, algunos instrumentos de análisis y de previsión. A condición, como el paleontólogo frente a la evolución del esqueleto del homínido, o el tecnólogo, frente a la evolución de una línea de instrumentos, de distinguir entre *fenómenos de tendencia* (previsibles, generales, de ritmo largo), y *hechos* puntuales (imprevisibles y particulares, sobredeterminados así como lo son ellos por mil cadenas causales). Siempre es importante confrontar la actualidad más desconcertante con la larga duración. El cambio de escala permite ver, en nuestros pretendidos «desarreglos», el efecto de regulaciones ya conocidas, que operan desde el principio de la «filogénesis» (la historia de la especie). De ahí el interés de retroceder en relación con el «último grito». La «realidad virtual», salida de la informática, por ejemplo, ganará en inteligibilidad al irse aclarando a lo largo del proceso de virtualización (o «desrealización») del mundo sensible, comenzado por las primeras simbolizaciones gráficas del arte parietal.⁶

Nuestras culturas —¿quién no se congratula por ello?— se han vuelto mestizables, sus características exportables,

6. Pierre Lévy, *Qu'est-ce que le virtuel?*, París, La Découverte, 1994 (trad. cast.: *¿Qué es lo natural?*, Barcelona, Paidós, 1998).

y las migraciones demográficas mezclan lo que hasta ahora permanecía separado. Es el auge del multiculturalismo o del interculturalismo. Sin embargo, el ejercicio simbólico (lengua, religión, costumbres) no puede hacer caso omiso de una genealogía «étnica», mientras que la invención técnica obedece a reglas transétnicas (las mismas «líneas filogenéticas» de instrumentos pasan a través de los pueblos sin contacto entre ellos). La memoria maquinal (cadenas operatorias, hábitos, rituales) así como la memoria consciente (restos grabados o escritos) cristalizan en una personalidad colectiva, un «capital étnico», diría Leroi-Gourhan, potencialmente etnocéntrico. Esta singularidad compartida, fruto de una larga acumulación en el tiempo, ha sido bautizada con diferentes nombres: un carácter nacional, un aire de familia, el genio de un pueblo, el aroma de un territorio o un perfume de infancia. Bien conocidas son las formas sensibles (al oído, a la vista, al olfato) de esta *comodidad de pertenencia* involuntaria e inconsciente (tanto que uno sólo es expulsado por un exilio voluntario o forzoso). Éstas logran la felicidad de poetas y novelistas. Quienes, a su vez, saben cómo hacer que esta estabilidad psíquica procurada por una memoria sin fecha ni firma, incorporada, o mejor inhalada con nuestra lengua maternal «el hálito sonoro del pensamiento» nos sea de un valor inestimable.

Redactar un estado tecnológico del planeta en el instante T daría un *cuadro de concordancias*, mientras que un estado de culturas daría un *inventario de diferencias*. Las unidades de medida encajan por todas partes; no, en cambio, las maneras de vivir, que permanecen inconmensurables. Por ello yo, que hablo y pienso en francés, considero que los chinos tienen una cultura incomprensible. Si mi congénere de Pekín y yo, parisino, fuésemos reducibles a nuestros conocimientos de aritmética, a nuestra tecnoesfera, podríamos confraternizar sin problemas, ya que nuestros aparatos, maquinillas eléctricas, carburadores, discos

duros, etc., funcionan idénticamente, independientemente de nuestros valores. No tendríamos entre nosotros más que diferencias por así llamarlas cronológicas, debidas a nuestros niveles de equipamiento respectivos. Ahora bien, estamos separados por trazos culturales, éstos sí discriminantes —estilo de vida y de hábitat, cocina, calendario, ritmos cotidianos, supersticiones y creencias—, y sobre todo, y en primer lugar, por nuestras lenguas. Yo podría, con mucho esfuerzo, intentar aprender el chino, que, modelando el pensamiento del pequinés, me lo hace totalmente extraño. Lengua extranjera, ciertamente, traducible al francés (no sin serias pérdidas al hacerlo) pero no intercambiable con ésta. Cada lengua, cada cultura es, si no incompatible, sí al menos inconmensurable a las otras. El binomio prototipo/arquetipo se traduce por una tensión siempre en aumento entre *convergencia técnica* y *divergencia étnica*.

Uno puede alegrarse al ver cómo el dinamismo evolutivo de las innovaciones va derribando las barreras identitarias, los entresijos de la memoria y nuestros viejos calores domésticos, y favorece, así, las mezclas interculturales e interétnicas. ¿La fría búsqueda del óptimo coste-eficacia no ayuda, cada día, a la reducción de lo diverso a lo único (unidad integrativa del objeto, unidad de sistema de objetos)? Simondon ha llamado «concretización» a la tendencia de los objetos técnicos a integrar sus diversos componentes en un todo fuertemente individualizado. Nosotros llamamos «mundialización» a la prolongación del todo-eléctrico en un todo-numérico estandarizado y estandarizante. Puesto que las redes ferroviarias y aéreas aseguran ya la circulación de los humanos y de las mercancía, las redes bancarias la de los capitales, y las redes telemáticas y vía satélite son las encargadas de la inmaterialidad de los signos, imágenes y sonidos, la Tierra se convierte en un único espacio reticulado donde el todo está presente en cada uno de sus puntos, «un hipercórtex planetario» (Pierre Lévy). Desde entonces está permitido soñar, si no en el fin

de la historia, sí al menos en un inexorable debilitamiento cultural que separa todavía la humanidad de ella misma. Añadiendo a su coherencia interna, el voluntarismo de su construcción, el *dispositivo red*, que se desplaza de escala en escala (nacional, continental, planetaria, cósmica), y autoriza una visión formalmente totalizante del futuro (totalitaria, dirían los refractarios). Un único megasistema para una megapolis única, ésta sería en todo caso la utopía sansimoniana finalmente realizada (enlazar el globo para desencadenar a los hombres). El fervor *high-tech* cree que ha alcanzado su objetivo.

Estas efervescencias no tienen nada de insólito: acompañan cada revolución mediológica. Cuán cierto es que la racionalización del mundo no hace retroceder otro tanto la fuerza de lo irracional que hay en nosotros.

La aparición de un sistema técnico inesperado despierta de vez en cuando un fondo de esperanzas escatológicas que están dormitando a la espera. La «sociedad de la información», como antaño la de los ferrocarriles y de las vías intercontinentales, suscita en el presente tantos terrores como exorcismos. A la reunión de la «gran familia humana» evocada por la cibercultura, responde el cataclismo por implosión, desrealizando y desertificando, lo que para otros sería la «bomba informática». Al porvenir democrático, el totalitarismo dulce de lo «globalitario». Dos lecturas religiosas, la blanca y la negra, de un mismo fenómeno ambivalente. *Grosso modo*, América recoge la versión euforizante y libertaria. Europa la versión nostálgica y catastrófica. Cada continente con sus tropismos. El triunfalismo tecnológico está ligado a la historia de los Estados Unidos de Norteamérica, el paraíso de los gerentes y de los empresarios, madurado a costa del motor horizontal de la frontera, en adelante relevado en la vertical por la conquista del espacio (movilización en la que el vehículo fue, paso a paso, el caballo, el ferrocarril, el automóvil, el avión y, actualmente, la nave interplanetaria). Escapar de

la política mediante la técnica, y los conflictos sociales en la potencia tranquila de las máquinas, éste fue el resorte más constante de esta formidable epopeya nacional.

Encontramos el mismo hiato entre el Antiguo y el Nuevo Mundo que en la aprehensión del «médium». América (donde la revista californiana *Wired* alzó el estandarte de las tecnoutopías del *hiper* y del *soft*), magnifica el impacto de las nuevas tecnologías. Las exaltaciones en sentido contrario suscitadas por la Web reactualizan (lo provocativo de la vaticinación refleja la intensidad del seísmo) los fantasmas religiosos de la Salvación o del Pecado, que obsesionan el inminente eldorado del «tecnófilo» y el infierno asegurado del «tecnófobo». Existe una fina crítica de las nuevas tecnologías. Cuando uno se pregunta: «¿Se puede llorar delante de un CD-ROM?» (Karine Douplitzky, *Cahiers de médiologie*, nº 3), se toca un nervio sensible (la previsibilidad de las imágenes-cálculo programadas). Pero en ciertos anatemas de *La France contre les robots* (Bernanos), de *La parole humiliée* (Ellul), del *Principe responsabilité* (Hans Jonas), de *La Bombe informatique* (Virilio), se percibe el éxtasis en una vehemencia escatológica de imprecador. Se estigmatizan los maleficios de lo virtual, los vértigos de la velocidad, el reino del simulacro, los peligros y las delicias de la desrealización numérica. Se perfilan, a lo lejos, un Moloch o un Golem bariendo todo a su paso, el Gran Hermano implacable, la Muerte en marcha. La técnica se convierte, aquí, en un sinónimo del Maligno (o de la entropía). Abandonando, por gusto, la investigación histórica, sus prudencias y sus ambigüedades, se reviste, con hábitos nuevos, una teología cristiana del Descenso. La Técnica (en mayúsculas), ha exiliado a Adán del paraíso de la inmediatez. Al precipitar una buena naturaleza en el mal artificio, la intermediación de los objetos separa a la humanidad de su auténtica esencia —que sería su pura presencia en sí misma—, y este origen perdido es lo que hay que encontrar, cueste lo que

cueste. En el polo opuesto, están los discursos no menos visionarios —en los que lo demoníaco se transforma en angélico—, que escenifican una Redención que avanza a pasos agigantados, donde la humanidad, muy pronto, encontrará su origen, es decir, su plenitud, con el «enriquecimiento en curso de las conexiones numéricas», y que desembocará en la «reconexión de la humanidad consigo misma». Para unos, entonces, que se reconocen en el profetismo sombrío de Jacques Ellul, todo cae y se derrumba (las singularidades humanas van a ahogarse en la noche final de la indiferencia). Para otros, que se reconocerán en las opiniones, a la vez precisas y luminosas de Pierre Lévy, todo está en auge, todo converge y la especie prosigue su odisea «del nicho animal al mundo humano», para reconciliarse con su destino de amor y de paz. Es difícil, entre estos fervores de sentido contrario, tan evocadores, aislar el juicio de valor de los juicios de hecho. El análisis agudo de las potencialidades, de un finalismo tanto más denso cuanto implícito.

El profetismo *high-tech* o el exceso de lógica

«La lógica, decía Lewis Carroll, es aquello que dice lo que resulta de qué.» A la lógica del devenir de los objetos, responde la de las reacciones humanas ante este devenir. En el tiempo, estas dos lógicas dejan ver, con un aire de familia innegable, lo que se podría denominar los *lugares comunes de la originalidad*, o los estereotipos de lo nunca visto. Está permitido descomponerlos en una serie de «efectos», en el sentido del «automatismo», donde un psicoanalista de inconscientes colectivos detectaría quizá tantas «compulsiones de repetición» que se repiten de vez en cuando, tras cada revolución técnica.

Hemos visto ya el *efecto descubrimiento*, este desvelamiento retrospectivo que se traduce en primer lugar por un

sentimiento de nostalgia hacia los paisajes familiares en vías de desaparición. En la historia de los medios de comunicación, y éste es un punto que tienen en común con la historia de las ciencias, el presente ilumina el pasado. Si la escritura fue también desestabilizante para alguien habituado a la tradición oral, ¿qué ha podido ser el audiovisual para un hijo de la imprenta? Y para nosotros, el ecosistema de la imprenta se destaca de lejos como un paisaje ya fabuloso, mitificado en una edad de oro, cuyas características nos parecen tanto más amables cuanto se alejan por la línea del horizonte.

Conocemos, igualmente, el *efecto diligencia* (Jacques Perriault). Designa el retraso que una nueva generación de vectores plantea ante la perspectiva de desprenderse del molde de la precedente, que va a romper, pero a la que comienza por adherirse. El libro impreso tardó menos de un siglo en emanciparse de las fórmulas del manuscrito. Los primeros vagones de tren eran diligencias puestas sobre raíles. Las primeras fotografías, eran cuadros académicos, desnudos y paisajes. Los primeros platós de televisión eran estudios de radio con un accesorio más, la cámara (y *Lectures pour tous*, de los excelentes Dumayet y Desgraupes, la primera emisión literaria de la pequeña pantalla, poseía todas las características de una charla radiofónica prolongada). Incluso la pantalla-página de nuestros ordenadores imitaba, en sus inicios, a la página escrita (actualmente se ve más bien lo inverso). Estos efectos de préstamo son de sobra conocidos.

Detengámonos un momento en el *efecto delirio*. Hay una evidente resonancia entre las fabulosas esperanzas puestas en la imprenta durante la Ilustración y las utopías a las que la *www* da lugar hoy en día. Para Condorcet, la invención de la imprenta inicia la «octava época» de la humanidad. Se alejará, seguro, del fanatismo, porque es portadora del individuo razonable y transparente (en el recorrido perecerá, por arcaica, la noción de propiedad in-

telectual, en beneficio de una libre apropiación de los textos autogestionados e indefinidamente modificables, circulando sin problemas de país en país). De hecho, la República, recompensa moral ofrecida a los buenos alumnos de Gutenberg, no podría dejar de extenderse al resto del planeta, conducida por el impulso irresistible de la imprenta, que desencadenará la toma de conciencia. Francia exportará diccionarios, libros y folletos, por toda Europa, y la «imprenta forzará todas las puertas por las que la verdad intenta introducirse». Condorcet llamaba «Atlántida» a este nuevo continente que se avecinaba, constituido por hombres tipográficos que se consagraban al espacio público por medio de la deliberación impresa. Los utopistas de la actualidad —que están al borde del Pacífico—, no esperan menos de la «tercera ola» del «hombre numérico», es decir «simbiótico», y de la «generación Internet». Nos dicen que las autopistas de la información traerán, mañana, la libertad hasta los más oscuros rincones de un planeta cableado. Los adeptos a la «tecnodemocracia», dos siglos después de los de la «tiporrepublica», anglicisan la Atlántida en *new-age*, pero cabe preguntarse si lo propio del milenarismo de ayer y de hoy no es más bien darle la espalda al futuro, ya que se imagina, en una visión acumulativa y sustantiva del tiempo, que el futuro borra el pasado, cuando en realidad lo reaviva, metamorfoseándolo.

Hacia 1840, algunos buenos médicos prevenían a los usuarios del ferrocarril de que el cuerpo humano no podía resistir velocidades superiores a 40 km/h sin riesgos mortales. Un pensador contemporáneo sostiene que el ciberespacio amenaza con la desaparición del cuerpo humano, y que la interactividad informática es semejante a la radiactividad. Estos casos de estupefacción negativa no sabrían cómo darle la vuelta a la corriente mayoritaria de buenas noticias provenientes de allende el Atlántico. El viento de América arrastrará a las brisas de Europa, como los «integrados» a los «apocalípticos», la cibercultura avanza, am-

parada, con más frecuencia, por los prestigios del Milenio que por los del Apocalipsis. ¿Por qué razón hay que estar vigilantes ante el enésimo anuncio de un hombre nuevo? En primer lugar, recordemos que los hombres de la información están espontáneamente inclinados a sobrevalorar las tecnologías de la información. Éste es un «idiotismo de oficio» bastante perdonable en el caso de aquellos cuyo oficio consiste en la abstracción, la simbolización o la modelación. Los zapateros son en general del parecer que los zapatos son lo que hace caminar al hombre. Los juristas, de que el derecho es el alfa y el omega del desarrollo social. Y los manipuladores de signos, de que la circulación de los signos está en los fundamentos de la humanidad. A cada uno sus egoísmos profesionales y sus valoraciones vitales. No es de extrañar que los pioneros de la inteligencia se imaginen que las revoluciones de la inteligencia encabezen directamente las revoluciones del poder, de la psicología social, del vivir en comunidad, al neutralizar las permanencias estructurales del espacio político (clausura territorial, jerarquía, agresividad, etc.). No existen cien maneras de hacer sociedad, y las más inteligentes no son, *ipso facto*, las más operativas. No cabe imaginar que la comunidad científica, ejemplo de colectivo inteligente, pueda imponer ni siquiera proponer sus reglas de juego a la vida política. Si las costumbres y la conducta de los Estados pudiesen deducirse de las maquinarias, complejas como son, la barbarie de las relaciones internacionales (y otras) no sería entre nosotros más que un recuerdo. La era informática cambia los arsenales y las maneras de hacer la guerra, pero no el hecho de la guerra ni la recurrencia de las hostilidades.

A continuación, no se sabría deducir, de la lógica del objeto, la del uso. Ni, del *self-media* (Internet), una garantía de *self-fulfillment* (la realización de sí mismo) ni, de la conexión en directo, la democracia en directo. Esta oferta de extrapolaciones parte de la adición de un moralismo *scout* (la reconciliación humana, el Amor, la Alianza, la

Paz universal), y de un determinismo *crash* (el raíl, el satélite, Internet). «Anticipémonos a la vida/Anticipémonos a la mañana...» Guardémonos de «inmediatizar» las mediaciones de las que tiene necesidad un nuevo médium para liberar sus virtualidades. O de «fetichizar» un instrumento incorporándole de forma mágica las condiciones de funcionamiento que le son exteriores, pero de las que depende para poder producir sus efectos propios. No porque haya libros hay lectores. No porque existan bibliotecas existen eruditos. No porque un texto esté numerizado y se pueda poner inmediatamente en la red, y por ende en el mundo entero, el mundo entero —nepalíes, bantúes y chinos incluidos—, va a conectar la pantalla para poder leer a Shakespeare en inglés. De la misma manera que la imprenta antaño para el espacio público, el *net-working* liberador supone, desde arriba, una economía, de las escuelas, de los beneficios, de los placeres, de los intereses, en resumen, un cierto umbral de densidad antropológica (desde este punto de vista, la más tranquilizadora de las redes es el confortable *broadcast*).

Por ello resultaría aventurado —segunda simplificación que deriva de la primera—, asignar efectos unívocos y unilaterales a un sistema supuestamente monocausal, en el que las repercusiones periódicas, se revelan, cada vez, más que multiformes, contradictorias. La imprenta consolidó las divisiones lingüísticas y nacionales e instauró una República universal de las letras y del saber. Habrá sido el instrumento del sectarismo y de la tolerancia. La telemática facilita el acceso a la información y aumenta las desigualdades de conocimiento. Evita las censuras centralizadas y halaga los enfrentamientos sectarios. Promueve el comercio pornográfico y las tesis negacionistas tanto como la contracultura democrática y los foros de debate. Y podríamos seguir así. Es banal aunque sabio, evocar, delante de cada médium «revolucionario», la lengua de Esopo, la peor y la mejor de las invenciones.

La electricidad, el átomo, el bite: estas rupturas en la cadena dan cada vez menos y más de lo que esperarían sus sectarios o sus detractores. Regularmente esta menor y mayor capacidad de provocación hace fracasar lo que en realidad cuenta (tomar la innovación en serio, sí, montar un drama, no). Los crédulos del Progreso que esperan que el umbral tecnológico fuese el paso de la sombra a la luz, obedecen inconscientemente a una causalidad mecanicista, acabando con un futuro en círculo por una perspectiva lineal. Estos futurólogos muy poco historiadores no tienen en cuenta las paradojas y las bromas de «un avance» que no cesa para, en otros ámbitos, realizar un retorno al pasado.

Finalmente, y sobre todo, la tecnovisión más furiosa se nutre de una subrepticia confusión de los órdenes de realidad consistente en proyectar la *irreversibilidad del tiempo técnico*, aguzado a lo largo de efectos-trinquete (no se vuelve al arado después del tractor, al ábaco después del ordenador, etc.), *sobre el tiempo psíquico y político*. Como si la relación del hombre con el hombre obedeciese a las mismas leyes de sucesión que la relación entre el hombre y las cosas (o el cuerpo humano en tanto que cosa, en la medicina, por ejemplo, que está en constante progreso en la medida que puede fiscalizar su objeto). Como si la pragmática de lo improgramable pudiera calcarse sobre las programaciones científicas y técnicas. Como si se conociese una desestabilización «técnica» que no fuera acompañada de un aumento de los recursos «culturales».

También nos guardaremos, al menos en lo que se refiere a la labor de prospección, de imitar a los prospectivistas. A cada sonido de trompa «¡moderno, moderno!», buscaremos más lo olvidado o lo vetusto que lo hipernuevo; vamos, pronto, a reanimarlo (transformándolo, por supuesto, ya que lo antiguo nunca vuelve como tal). Lo que no hará el mediólogo, hombre intersección, un sabio, pero sobrio, que prefiere el centro a los extremos. Posición estética y socialmente ingrata, por el justo medio al que obliga, poco

propicio a los estremecimientos demoníacos y a las exaltaciones del «tecnósofo», que sitúa al observador a la derecha de la ebriedad optimista (venga, ya será menos asombroso de lo que dices, no cantes victoria), pero a la izquierda de la denigración pesimista (venga, no es tan grave, esto no es el fin del mundo). Si se nos permite la ocurrencia, la etiqueta de arqueomodernista, oxímoron barroco adaptado a una época que no lo es menos, le iría bastante bien a un adepto de la mediología crítica. Lo que crea el problema es el trazo de unión. Parece irracional. ¿Cómo devolvemos a la razón?

El efecto *jogging*

Se observaba hace poco en la «globalización», la constitución de un mundo común a todos los habitantes, de un globo debidamente cableado, rigurosamente interconectado, tejido de relaciones de gran caudal. Como si la razón técnica fuera la única a bordo, el *One World* ha sido siempre la orden de los ingenieros. Pero si el dinamismo darwiniano de la innovación (la selección de lo más rentable por eliminación de lo menos transformador) era la *ultima ratio* del devenir histórico, la World Compagny, o los Estados Unidos de la Tierra, estarían en vías de instauración, de lo que no hay apariencia. En este inminente *brave new world*, consagrado a la indiferenciación, no habría lugar (hecho de cajas de resistencia para unos, y de espinas en los pies para otros), más que para algunas reservas de indios subvencionadas, interiores para ir de vacaciones y, en el centro de las megápolis, buenos y caros ecomuseos. ¿Leroi-Gourhan había anunciado hacia 1960 «la caducidad de la estructuración étnica del grupo» y el advenimiento de una «megaetnia planetaria»? Los hechos, por una vez, no parecen darle la razón. Da lo mismo que el «huracán de la indistinción» se lo haya llevado todo a su

paso. El mundo, técnicamente sintetizado, no se ha unificado espiritualmente, los objetos nómadas únicos no han producido al sujeto nómada único. A la unificación galopante del medio tecnoeconómico de la modernidad, ha respondido, enfrentándose a los visionarios conformes, una vehemente balcanización político-cultural.

Habida cuenta que «la materia corre más rápido que el espíritu» (François Dagognet), se puede reducir este descompás a un *desfase*, minimizándolo, como *supervivencias* o *folclores*, bajo el término de «compensaciones secundarias». Se dirá, entonces, que las *áreas* culturales (budistas, musulmanas, católicas, etc.), corresponden a diferentes *estadios* del desarrollo técnico, llamadas tarde o temprano a fusionarse, a acabar con su retraso respecto a la vanguardia (que sería, se precisa a veces, la sociedad multicultural norteamericana, o la empresa IBM). La claridad precedería al grueso de la tropa sobre la vía de un recorrido unilineal, conducido, en esta visión, hacia el *global shopping center*, el pendiente neoliberal de la ex Unión de repúblicas socialistas mundiales. Esta utopía no toma en cuenta la extraña reactivación de los folclores por las posmodernidades, o de los territorios de primera generación (regiones, «país», ciudades) por las desterritorializaciones que plancan, o por dar una imagen de la Charia por ordenador. El chip nos remite a Dios, *God and chips*.

Otra lectura posible del fenómeno que ve a los consumidores de todos los países divididos entre su documento de identidad y su tarjeta de crédito es el principio de ruptura avanzado por el sociólogo Roger Bastide. Éste había demostrado cómo un afrobrasileño puede mostrarse, con toda serenidad, ferviente adepto del culto del Candomblé y un agente económico perfectamente adaptado a la racionalidad instrumental. ¿Este desdoblamiento suscitado por la aculturación de las periferias, no se encuentra en las elites *high tech* del primer mundo? La doble personalidad permite, en Brasil, en la India o en Irán, «encajar» los sal-

tos hacia delante, aprovechar aportaciones envidiables, combinando nivel de vida y modos de vida. Cuando se observa, en sentido contrario, el auge de los cultos *new age*, de las místicas orientalistas, de las conductas sectarias en los adeptos occidentales de las NTIC (Silicon Valley), parece que estos perfiles de «personalidades mixtas» no encajan solamente con los «aculturados» de última hora. Medio-uniforme, medio-peto, la combinación técnica que enfila la humanidad posmoderna deja ver, cada vez con más transparencia, el vestido de Arlequín de las culturas. De modo que hay que llevar más lejos el razonamiento. Como si a cada «salto hacia delante» en el instrumental le correspondiese un «salto hacia atrás» en las mentalidades. Hipótesis de un *progreso retrógrado* al que se le puede poner el nombre gracioso de «efecto jogging». A principios de siglo, ciertos visionarios habían pronosticado que el hecho de que los ciudadanos hicieran un uso abusivo del automóvil provocaría pronto la atrofia de sus miembros inferiores, el bípedo motorizado se desacostumbraría a andar. ¿Qué se ha visto después? Lo siguiente: desde que los ciudadanos no andan, corren. Fanáticamente. En los parques o, en su defecto, en una sala, sobre una cinta rodante.

Evoquemos ciertos ejemplos de modernización arcaizante.

El aumento de poder del *live* y del directo suscita, por aspiración, una formidable apetencia patrimonial. Es el fanatismo de lo neo, la retromanía en *boomerang*. En Occidente, es el abatimiento conmemorativo, con nuestros centenarios, cincuentenarios y otros jubileos, la erección de costosas bibliotecas como tótems identitarios, la proliferación de los «lugares de memoria», la moda de los genealogistas y de las biografías (de grandes hombres), el liderazgo de la «historia cultural» sobre la historia economicosocial, la sobreinversión en museos, la exaltación de las lenguas regionales, la moda de las vigas vistas y el pan de horno, etc. Vemos por doquier el *leitmotiv* arcaizante. Los musi-

cólogos se sorprenden de la «enigmática ola de músicas medievales» en las tiendas de discos y conciertos. Cansados del repertorio barroco (Gluck, Vivaldi, Rameau), el público hace que triunfe el canto gregoriano y las polifonías hieráticas de Cristóbal de Morales y de Guillaume de Machaut (el disco compacto facilita la reedición de los grandes intérpretes desaparecidos). Las técnicas numéricas propulsan la imagen sonora cisterciense, reverenciada pura y simplemente, mientras que las creaciones atonales o neotonales (la música «llana»), dan la mano a lo neomedieval. Es cierto que lo «neoprimitivo» marca el paso de una memoria espontánea a una memoria aplicada, aunque deshecha, descontextualizada, demasiado sabia y voluntariamente reconstruida.

Asimismo, el «contragolpe» reestructura, a nuestros ojos, la geopolítica. El aumento de las particiones étnicas, indigenistas, nacionalismos y separatismos, y el auge de los fundamentalismos religiosos (islámico, pero también cristiano, judío, budista, ortodoxo, etc.): la actualidad prueba que, a un aumento de las máquinas, no corresponde, necesariamente, una disminución de los prejuicios (lo inverso no está demostrado). Una nación electiva puede convertirse en una nación étnica, y la ciudadanía, en consanguinidad. ¿No se ve, en un gran número de democracias, a partidos etnoculturales suplantando las formaciones laicas antiguamente dominantes (Israel, India, Turquía)? Los *melting-pots* están enfermos. Nivelación de las diferencias de clase, nacimiento de las diferencias de origen.

Un planeta-ciudad no es una prueba de cosmopolitismo. ¿Urbanización de los cuerpos, «ruralización» de los espíritus? En 1900, uno de cada diez habitantes del planeta era urbano. Hoy, uno de cada dos. El mundo árabo-musulmán ha visto multiplicarse por cincuenta el número de sus habitantes urbanos, y el integrismo islámico, sus militantes, en la misma proporción. Resaca urbana y no campesina, propia de los suburbios y de las afueras más que de

los centros históricos tradicionales. Afecta principalmente a los rurales despistados (los cuadros integristas provienen de las facultades de ciencias y tecnología, no de las facultades de letras). En las zonas donde la fe estructuraba la tradición, el fundamentalismo se presenta como cultura de los desculturados por la modernidad o el retorno a la tierra de los desterritorializados. Ya se trate de los *loubavitchs*, de los carismáticos o de los «barbudos», la efervescencia mesiánica o el prurito ortodoxo afectan, en primer lugar, a los inmigrantes, los trasplantados y los emigrados de fecha reciente. Decididamente, parece justo que la Historia nos coja de una mano lo que nos da en la otra: apertura por aquí, cerrazón por allá. Después de todo, ¿qué «diálogo de las culturas» podría existir sin que éstas mantengan un mínimo juego de diferencias, a falta del cual no existiría más intercambio, sino anquilosamiento, monólogo y atonía? Decía Lévi-Strauss que es bueno no asimilarlo todo de los demás si se quiere comerciar útilmente con ellos.

Son pletóricos, en la época de lo virtual, los discursos del fin: *fin del cuerpo* personal y vencido (*body is obsolete*, dice un infoartista). *Fin del espacio* real y de las movi- lidades físicas. *Fin de lo vernacular* en una amorfa mund- dialización (la *aldea global* de McLuhan). *Fin de la lectura* (pero lo que cambia es la relación con lo escrito, con sus soportes). No es uno de esos angustiosos pronósti- cos que no se puede completar con un anuncio de *renaci- miento*. Y no sólo porque una pluralidad de espacios y de tiempos puedan coexistir en lo vivido por un mismo indi- viduo, sino porque cada nuevo nivel de realidad que acerca el progreso técnico a los niveles existentes tiende a revalo- rizar el antiguo, el de abajo.

— *El cuerpo*. Virtualizado en clones, troceado en in- jertos, implantes y prótesis, renacido por los biotecnólo- gos, dopado por la bioquímica industrial, desterritorializa- do por los móviles y las telepresencias numéricas, nunca

había sido el objeto de tantos cuidados intensivos: *body-building*, dietética, cirugía plástica, deportes de toda índole, exhibicionismo de la salud y la belleza. Los medios técnicos de la desencarnación desembocan en una cultura de la hiperencarnación individual. Mientras que la ciberinformática restituye su lugar al cuerpo entero, con las telepresencias encarnadas, vivas y experimentales en la inmersión virtual.

— *El espacio*. Lejos de dispensarnos del desplazamiento físico, la aceleración de las comunicaciones acrecienta el uso de los transportes (cuanto más se llama por teléfono, más se viaja). ¿Sin embargo, acaso conectándose a un servidor no se puede cabalgar por los continentes desde casa? El internauta ya no tendría necesidad de caminar para llegar a cualquier lado. De ahí surgiría una inercia panóptica. ¿Qué sería él? Por la misma razón que la reproducción electrónica de documentos no ha abolido sino duplicado el consumo de papel, las telecomunicaciones han contribuido a transformar el turismo en la primera industria mundial. A la inversa, cuanto más se dispone de medios de comunicación para ir lejos, más importancia adquiere la proximidad. La autopista repuebla los senderos de las grandes excursiones. El paso humano ha creado el territorio; el caballo, la nación; el coche, el continente; el avión, el planeta Tierra; la lanzadera espacial, el cosmos. Existe una construcción locomotriz del espacio efectivo, ya que lo extenso, como el tiempo, es una categoría técnica, y por lo tanto, evolutiva. Pero, culturalmente, cada nuevo vehículo, lejos de devaluar el territorio precedente, lo reencanta. Es la pequeña escala en la que nuestros radios de acción nos desposeen. La afectividad y el mito se apoderan de ella para erigirla en referencia identitaria. El cohete espacial nos ha reabierto el territorio. Miramos por la pantalla la meteorología planetaria y nos acurrucamos en nuestro nido. El gigantismo industrial ha promovido lo *small is beautiful*, y el gran avión, el «vivir y trabajar en el país».

— *Lo vernacular*. La promoción del inglés norteamericano en *lingua franca* del planeta se anunciaba *lingüística*. Ahora bien, Internet hospeda a las lenguas periféricas, y el inglés universal despierta las identidades lingüísticas de los dominados. El ideal de uniformidad de los directores en federaciones y el *general american* de los modos de empleo, enseñamientos y revistas científicas reavivan por el contrario la savia órfica de los creoles y de la combatividad de los dialectos. En Europa, particularmente, con sus sesenta lenguas habladas e imbricadas, allí donde esperaríamos ver estos idiomas territoriales transformados en lenguas muertas, noblemente confinados al registro literario, o degradados a dialectos más o menos mendicantes; la lengua de elección vuelve a ser la del territorio, o al menos eso se dice (a falta de práctica). Renacimiento, a lo lejos, del hebreo y del árabe clásico. Renacimiento, muy cerca, del catalán, vasco, corso, bretón, galo, flamenco, occitano, etc. En Francia, existe incluso la propuesta de institucionalizar el uso de las lenguas regionales.

Sin multiplicar índices ni síntomas, intentemos aclarar el motivo. Todo ocurre como si la mundialización de los objetos y de los signos comportase, como reverso de la moneda, una tribalización de los sujetos y de los valores. Las connivencias perdidas se ponen al día en el encarecimiento de las autoctonías, y el *boomerang* golpea, incluso, el corazón «postindustrial». El empobrecimiento monotécnico exalta la reivindicación multicultural y precisamente, en los países más ricos de Occidente es donde ciudades, partidos, Iglesias, cadenas de televisión, muebles, casas y almacenes, sabores y olores son más intercambiables (menos identificables), y donde que lo *ethnic* y el *gender gaps* son también lo más acentuado y valorado (*political correctness*). El avivamiento de las memorias retrógradas en plena modernización, este signo de vitalidad étnica que puede girar hacia lo fúnebre, marca, quizá, el pánico de

una inconsciente «sabiduría del cuerpo», una especie de patología de lo normal. El hombre profético tiene tanta necesidad, y por las mismas razones, de vegetación y antepasados —de cantos de pájaros y ardillas en las esquinas—, como de rituales y mitos olvidados. A dosis demasiado altas, pasado un cierto umbral de «desnaturalización» o «deshumanización», la tecnicidad desequilibra los organismos ultracivilizados (nuestras aglomeraciones «urbanas»), que, huérfanos, se fabrican artificialmente paisajes, tradiciones, e incluso sensaciones de naturaleza primitiva (Gaia, mezclada en CD, con mareas, truenos y gritos de gaviotas). Por los mismos motivos que a los mamíferos mejor aparejados les hace falta un mínimo de salvajismo natural, la integración cósmica requiere un mínimo de singularidad étnica. Pero este reequilibrio interior de las personalidades se realiza muy pocas veces con suavidad, y la desmultiplicación de nuestros marcos de pertenencia (vasco, español, europeo, occidental, hombre), no es, quizá, el sabio encajonamiento de identidades encajables que proclama el ideal federalista.

El psicoanálisis ha reagrupado bajo el nombre de «metapsicología» un cierto número de principios inverificables, generalizando los datos de la experiencia (principio de placer, instinto de muerte, etc.). Sin quitarle valor a la criba, hay que admitir que de ella han surgido ciertas comodidades de descripción y de clasificación. Soñamos en que un día una metamediología hojee de más cerca la hipótesis «económica» (en el sentido freudiano) de un *principio de constancia*. Divididos entre la perspectiva de escindirse del mundo si enferma en su etnocosmos y la de ahogarnos si abraza el etnocosmos, desgarrado entre su medio interior (su bula, sus pliegues, sus usos) y el medio exterior (el capital maquínico mundializado), cada universo social en creación se beneficiaría de una suerte de termostato institucional, para reequilibrar una desestabilización maquínica con una reafirmación cultural de intensidad análoga. De

tal manera, cada crecimiento brutal de los factores de «progreso y de unificación» provocaría una elevación no menos cualitativa de los «factores de regresión y de parcelamiento».⁷ Así se rehabilitarían, por sobresaltos y a golpes, por intentos y errores, las diversas identidades colectivas a través de los remolinos de la mundialización. Observamos por qué medio se puede considerar el «arcaísmo» como aquello que va a volver y no aquello que ha advenido, delante de nosotros *dado que* va detrás.

Sea lo que sea lo que se opine de estas coyunturas especulativas, se convendrá que si la vida es un proceso de diferenciación sin fin, la lucha por la «excepción cultural» forma parte del «impulso vital», como movimiento instintivo de resistencia a una homogeneización mortífera o entrópica. La profusión de las especies vivas en la biosfera ha requerido cientos de millones de años. La de las culturas de la nooesfera, millares de años. Esculpidas las unas en las otras por una serie de complejas operaciones selectivas, de mutaciones y recomposiciones, aquí están, unas y otras, expuestas a grandes riesgos de extinción. Si la opinión de los países «avanzados» aprueba la necesidad de prevenir la destrucción de las «bibliotecas genéticas vivientes» que son las especies animales y vegetales, ¿cómo iban a dejar que se extinguieran, sin protestar, las mnemotecas humanas inscritas, bajo la forma de monumentos en piedra, pero también de ritos, cantos, es decir, de sitios naturales en el patrimonio mundial? ¿Por qué los cines diferentes a los norteamericanos, las literaturas minoritarias o ciertos artesanos de arte no merecerían tantas atenciones y medidas de protección como las colonias de bebés foca y de ballenas azules? La biodiversidad es una apuesta reconocida y por ello, cuán inconsecuente sería limitarla a los or-

7. Nos referiremos aquí, a nuestra *Critica de la razón política*, Paris, Gallimard, 1981, donde se analiza más en detalle este mecanismo en términos de «principio de constancia».

ganismos vivos. ¿Por qué milagro la memoria, la imaginación y la conciencia de las comunidades humanas serán sustraídas a las angustias de la polución, a las agresiones industriales, a los estragos del provecho inmediato? ¿Acaso mantener, por ejemplo, frente al auge de los multicine de barrio y de la distribución preprogramada, la diversidad de las películas nacionales en la oferta de los programadores y distribuidores de cine, no es una buena manera, para un urbano, de cuidar el jardín de la tierra, protegiendo la variedad del «paisaje audiovisual»? ¿Y la riqueza de memoria de sus hijitos? Ojalá los mediólogos puedan apresurar el advenimiento de una *ecología espiritual* como ciencia de las relaciones del espíritu con el medio técnico. Es una búsqueda urgente en la medida en que nuestros equilibrios interiores, los más instintivos, se ven desestabilizados por el frenesí tecnológico. No se puede pensar más, habilitar o proteger al uno sin conocer, prever y controlar al otro.

Hacia una tecnoética

No existe acuerdo, acabamos de verlo, entre los ritmos de la renovación mecánica y el tiempo de las maduraciones humanas. Ese desfase puede provocar ofensas traumáticas a las relaciones psíquicas y morales de filiación, de pertenencia o de solidaridad. Sin creerse portador de dicha medicina social, el mediólogo no puede más que inscribirse en falso contra esta fe ciega en el instrumento informático, la desregulación enloquecida de los servicios públicos, el maltrato desconsiderado, esta idea de que hay que «acabar con nuestro retraso tecnológico», al precio que sea, en todo lugar y en donde quiera que estemos. «Francia acusa un cierto retraso cara al desarrollo de las tecnologías de la información.» «La escuela francesa se esfuerza en informatizarse.» «La administración debe acelerar el pa-

so.» Pionero de la teleeducación, Jacques Perriault se ha alzado con razón contra estos discursos acríticos, demostrando que no hay que confundir una política de servidores y una política de terminales, que cada país tiene su cultura técnica, su estilo de aproximación y de uso de la informática, y que no existe la fatalidad del modelo de embudo en el cual toda la humanidad se engullirá.⁸ Las instituciones de evolución lenta tienen también por función aportar inercia, y por tanto, seguridad a los sistemas desequilibrados y desestructurantes. La lentitud no va a desaparecer automáticamente ante la velocidad, ni instituciones probadas como la escuela, que tienen su propia finalidad y su orden de prioridades (comunicar, sí, pero a condición de que sirva para transmitir) tienen por qué adaptarse precipitadamente a tecnologías inmaduras y a menudo vulnerables. Un poco de discernimiento podría ayudar a poner a agentes de continuidad y vectores de transformación en un equilibrio más estable, para negociar juiciosamente.

Sin duda, al estudio de lo hechos de transmisión no le cabe esperar la misma fortuna, ni la misma visibilidad, que a la nebulosa «comunicación». Puede que no sea más interesante, pero, dada la fuerza de las circunstancias, es más desinteresada. Si la transmisión apuesta por la civilización a largo plazo, no está en el diapasón de un presente que hace poco caso de la profundidad del tiempo. Sin responder a las urgencias del mercado ni del poder, no se puede integrar igual que Infocom, en los circuitos económicos y políticos. Sus respectivos agentes sociales, vulgarizadores y legitimadores potenciales, no están en condiciones de rivalizar. La Com' pregunta a las empresas, la Trans', a las instituciones, y en una sociedad de mercado, no aportan un mismo balance. Directamente implicada en los intereses de las clases de la información, del comercio y de la repre-

8. Jacques Perriault, «Du retard de la France en informatique», en *Cahiers de médiologie*, nº 5, pág. 281.

sentación política, minorías hegemónicas y buenos valedores, las que mueven los hilos de la Com' son las clases en auge que representan dircoms, publicitarios, consultores en comunicación política, recursos humanos y márketing, periodistas de radio y televisión, sondeadores, consejeros de imagen. Estimulados por los medios y la explosión inventiva de las NTIC, en que asegura el suplemento de alma mediante un intercambio constante de celebraciones y servicios, la Comunicación se ha convertido en ideología. Alimenta la mitología de la escucha, de la transparencia y de la comprensión mutua necesarias para la lubricación de los motores económicos y la buena conciencia de todos. Es, evidentemente, la Vulgata del liberalismo triunfante, nuestra antigua «sociedad de consumo», que ha sido, desde hace un tiempo, rebautizada como «de la comunicación». La transmisión no concierne, profesionalmente, más que a las clases del conocimiento, del *savoir faire*, y de las tradiciones, en las esferas escolar, académica, religiosa y militante, por naturaleza sospechosos de corporativismo, de anquilosamiento y arcaísmo, nuestros antivalores por excelencia. La animosidad con que salen a su encuentro no la desarma. Además, estas capas sociales que declinan, los profesores, los institutos, los representantes, los curas, etc., están, a menudo, mentalmente dominados por los primeros.

Informar no es instruir

Cada época tiene sus palabras fetiche. Hacen de secante, y absorben poco a poco a su vecindad. Lo mismo ocurre en la edad informática, de la información: de la «sociedad de la información» a los «boletines de información», pasando por el tratamiento de, la apertura de una, el derecho a, todo es a partir de ahora información, incluso el conocimiento. Última amalgama, que vemos prosperar hasta en ciertos medios pedagógicos (donde se tiende a pensar que el ordenador puede hacer el trabajo

del profesor), y que entraña graves riesgos. Conviene remontarse hasta los rudimentos para ver claro. ¿Qué es entonces la información? El término se emplea en varios sentidos, según el contexto.

En el sentido «teoría de la información» (Wiener, Shannon), no es una cosa, pero tiene un tamaño matemático, determinable estadísticamente, que se puede presentar como el reverso de una probabilidad de aparición. Medir esta cantidad (o nivel de reducción de la incertidumbre) exige la puesta entre paréntesis de todo contenido de sentido para acercarse únicamente a la morfología de la señal. Este empleo científico, el único riguroso, no es el de la lengua corriente.

En el sentido corriente, de «medios de información», la palabra designa la noticia que divulga un hecho o un acontecimiento, verdadero o ficticio, con la ayuda de palabras, de sonidos o de imágenes accesibles al público. En inglés, se dice *news* y en alemán *Nachricht*. El uso se ha extendido, en primer lugar, a la publicación, y enseguida al objeto mismo de una comunicación. Nos deslizamos, entonces, del mensaje a los datos, a los elementos constitutivos de un conocimiento o de un juicio. De ahí la posible confusión entre dos universos: el periodismo y el saber.

Es el momento de recordar que, si los saberes se nutren de información, no le son sin embargo irreductibles. Saber que (tal acontecimiento se ha producido), no es saber (por qué se ha producido). La información es fragmentaria, aislada, disparate. El conocimiento es un acto sintético que unifica la diversidad de los datos empíricos, reconduciéndolos a la unidad de un principio de construcción o de una norma de apreciación (el conocimiento viene de dentro, la información de fuera). Existe un orden razonado de los conocimientos, que se construyen, aumentan y se adquieren paso a paso, metódicamente (la idea de método es ajena a la información). Una información, finalmente, no puede dar cuenta de su proceso de engendración, lo que hace, por naturaleza, el saber.

Independientemente de estas consideraciones de orden epistemológico, que apenas se han esbozado, el mediólogo se atendrá a cuatro observaciones prácticas, si no triviales:

1. El valor de una información está indexado en el tiempo, que la devalúa. La noticia es fresca o no es, y mi periódico, que cuesta 7 francos hoy, no valdrá nada mañana. La carrera por la información, entre agencias y periódicos, es una carrera de velocidad. Un teorema, una ley, tendrán, en cambio, el mismo valor mañana que hoy. No han de ser proporcionados «en el tiempo».

2. El valor de una información está determinado por el público al que se dirige. No hay información en sí misma, no existe más que por un medio dado. Lo que es una noticia en Australia, no lo es en Francia, y cada país, medio o individuo, se fabrica, de alguna manera, su periódico, en función de lo que es pertinente, o no, para su propio mundo. El conocimiento, por el contrario, es algo más que una resonancia o un espejo. Su valor no está en función de su medio de recepción (Euclides o Newton son, por derecho, materia que hay que enseñar en todos los lugares o momentos). El enunciado lógico o científico se puede separar del dominio de su enunciación.

3. La información no tiene instancia de llamada, su suerte se juega en el instante: si el despacho AFP no se retoma en el periódico, si no pasa a la actualidad y sus soportes, se pierde para siempre. Debe y puede ser verificada, recuperada, confrontada a otras, pero en un breve plazo, bajo la presión de la concurrencia, y dentro de los límites de la acción en curso. Un conocimiento, por el contrario, está abierto al futuro, se integra en un proceso infinito y, desapercibido desde su aparición, podrá siempre ser reconocido y recuperado después de haber sido enunciado.

4. La información, *last but not least*, es una mercancía. Se vende y se compra, porque cuesta cara (*time is money*), y cada vez más (redes de corresponsales y ser-

vicios de difusión). También las agencias y los periódicos (de información) son empresas económicas, dependientes de un mercado en el que existe un alto nivel de competencia. Como se ha dicho que la «inteligencia es eso que miden los test», se puede decir, con más juicio, que la información, es lo que vendo. Una información que no puedo vender a nadie, no es información. En contrapartida, $2 + 3 = 5$, el segundo principio de la termodinámica o $e = mc^2$, no constituyen objetos rentables, insertados en las relaciones de mercado. Escapan por naturaleza a los mecanismos de la oferta y la demanda.

Sin duda, la «sociedad de la información», puede favorecer el auge del conocimiento, y las NTIC, favorecer el acceso de un mayor número de personas al saber (teleeducación, nuevos procedimientos de validación, cooperaciones multimedia). Aunque sería cuando menos aventurado ver en ello el sinónimo de una «sociedad pedagógica».

¿Acaso no vemos cómo pedagogos y «expertos» en didáctica recuperan la idea de que la Escuela es un aparato de comunicación como otro cualquiera, y que debería tomar su modelo de los otros, ya que es claramente, por principio y estado, una institución de transmisión, de donde se derivan otros imperativos (y sobre todo el de cruzar la separación con el medio ambiente mediático, utilizando, aunque a su manera, determinados soportes como el audiovisual, el vídeo o el numérico)?

¿No es cierto que se ven ministros, empresarios e ideólogos influyentes que confunden soberbiamente las nociones de *información* y de *conocimiento*, opuestas completamente (véase texto de las págs. 224-225)? Éste es el tipo de precipitaciones que pone en peligro no sólo la Escuela en la ciudad, sino también la misma integridad de una cultura.

Sin lugar a dudas, en la educación, la desestructuración del sentido crítico debido a los efectos sonoros que rodean

la comunicación que «cubren» (en todos las acepciones de la palabra), el orden comercial resulta ser más nociva. Esos descuidos debidos a conflictos de intereses nutren los equívocos, a menudo jugosos, como el de quien imputa tal o cual deber a un enésimo «déficit de comunicación», cuando lo más realista sería imputar un demasiado-lleño, con el déficit de transmisión correspondiente. Buscando la «salida de la crisis» y la restitución de los «vínculos sociales» en el ámbito de las nuevas tecnologías y las nuevas redes de comunicación, bien podría la ideología oficial volverles la espalda sin que lo advirtieran. Resulta cabal temer que una cultura de flujo a la que una sociedad diera plenos poderes (privándola del contrapeso de las «culturas de aprovisionamiento») pueda agravar notablemente la deshistorización de la actualidad. La desaparición de la perspectiva histórica estimula de nuevo las fracturas étnicas, y torna frágiles los vínculos cívicos. Cuando un hombre ya no pertenece a su tiempo, llega un momento en que ya no pertenece tampoco a la humanidad (lo universal adviene por la historia, contra el folclor). Cualquier poder que, en la actualidad, detente la industria televisiva, por más que sea «mundovisión», es poder que tendrá mañana la balcanización de la Tierra.

¿Apuesta por la civilización? Remitamos de nuevo este término grandilocuente a la Tierra, a las cuestiones prácticas inmediatas: la cotidianidad de la democracia y sus aplicaciones en nuestra vida diaria. La inquietud mediológica no apela sólo a la ardiente obligación de transmitir, y de saber claramente qué es lo prioritario en lo que hay que transmitir. Puede contribuir a la toma de conciencia del mayor desafío del mañana: ¿cómo concebir una política de la transmisión si no se da una política de la técnica, es decir, un control de lo incontrolado? ¿Decisiones libre y colectivamente deliberadas acerca de cuestiones decisivas para nuestras vidas sin que nosotros participemos de la información, el debate y la decisión? Las revoluciones tec-

nológicas, lo vemos a diario, asestan puñaladas traperas al «pueblo soberano». Perversos o saludables, sus efectos, como un alud de nieve, pueden reducir al poder público y a los controles legislativos a la nada. ¿No será que después de Balzac el poder de modelar la vida, si no de cambiarla, ha cambiado subrepticamente de manos? «No busquéis el poder en los palacios de la República, ni en las salas de redacción: está donde las batas blancas, en los laboratorios, centros de investigación, operadores *high tech*. La tecnología es la que marca el compás.» Lo curioso es que ningún elector ha sido convocado jamás a votar a favor o en contra de Internet, a favor o en contra de la proliferación de las autopistas, a favor o en contra de la liberalización de los telecoms. Es cierto que se puede hacer la misma observación acerca de las bifurcaciones de anteaer. No se sabe que, en su momento, se publicara ningún manifiesto a favor o en contra de la electricidad; ni programa «máquina de vapor», si a eso vamos. Hasta estas innovaciones se contemplaban a una distancia prudencial. Ya no es momento de ferrocarriles, de cables telefónicos y de entrañables emisores de rayos hercianos. Las nuevas conducciones se surten de lo desmaterializado y lo invisible. Los discos duros, la microelectrónica, la oprónica, escapan tanto al ojo humano como a los satélites geoestacionarios y a los chips de silicio. Todo cuanto permite escuchar, ver, hacerme escuchar, hacerme ver, desplazarme, informarme, intercambiar, alimentarme, y que no se ve.

Ciertamente, no hace falta ser tecnófobo o tecnófilo, eufórico o catastrofista para tomar conciencia de una ruptura originaria entre las dos dimensiones de la evolución. El partido lo elige uno, el medio hay que soportarlo. Elegimos a nuestros diputados gracias a un programa o un proyecto, para una circunscripción determinada. La máquina, ya sea a vapor, eléctrica o informática, no está circunscrita a un sustrato territorial; sus características y prestaciones son universales. Las opciones políticas se discuten, y la ley

se delibera en común, dentro de un marco nacional o federal. Las opciones tecnológicas no son materia de debate público, en ningún marco. Las innovaciones son, a la vez, aleatorias en su aparición y apremiantes en sus implicaciones. Sin motivo y sin piedad, contingentes e inexorables. Invaden las sociedades cortocircuitando los Estados y, por consiguiente, deslegitimándolos. Sin duda, éstos se esfuerzan por fomentar, repartir créditos y vigilar los desbordamientos. Pero cada vez es más frecuente que lo que es técnicamente óptimo se imponga sobre lo que es socialmente legítimo. El dominio de lo obligatorio depende, cada vez en menor medida de la ley o del reglamento, de la directiva, sea ésta europea o no, o de la autorización, y los actores privados, sin rostro, sin dirección exacta, con una sigla por nombre, resultado de alianzas entre grupos o de hegemonías industriales (norma GSM en la telefonía móvil, norma ATM en las redes de débito elevado, etc.) imponen *de facto* normas, protocolos y estándares. ¿Las medidas arbitrarias habrán modificado el panorama? ¿Será que tienen razón los que se preguntan: «¿Sobre qué deciden realmente los que deciden por nosotros?». «Pero ¿qué hace el legislador frente al ingeniero?» es una cuestión inherente a la propia sociedad técnica; es tan vieja como el «pero ¿qué hace la policía?». Ya era una cuestión seria después de la primera Revolución industrial; hoy en día, el poder que han cobrado los susodichos poderes puede ser motivo de angustia. Pues el condicionamiento técnico se ha convertido en constitutivo del futuro y de nuestra misma individualidad. Con la industrialización de la cultura (anunciada después de la guerra por Adorno y Horkheimer), se ampara tanto en los flujos más íntimos de la conciencia como en las costumbres y mentalidades. La tecnociencia (o dicha predilecta ciencia por la técnica que se perfila desde los años cincuenta), coge al vuelo con la misma facilidad nuestras herencias simbólicas más inmemoriales (remodelando especialmente nuestros modos de

archivo) y las mismas nociones de trabajo y de riqueza. ¿Qué recinto preservado, que refugio «sagrado» escapan hoy de la intersección de la investigación científica, de la innovación técnica y de las grandes organizaciones industriales?

De allí surge el divorcio, cada día menos tolerado, entre lo técnico y lo cívico. La pregunta: «¿para qué sirven los hombres y las mujeres que se dedican a la política?» deambula en mayor o menor medida por todas las cabezas. Como si esta sociedad real se viera evacuada sordamente de su representación legal, como si los programas, discursos, artículos de la ley no aguantaran el tirón de entidades no reconocidas y menores que, como quien no quiere la cosa, transformarían el tiempo y el espacio vividos de los gobernantes: el móvil que se remite al satélite, la parábola del techo, el difusor multimedia en el cielo, la fibra óptica bajo tierra, y ni buscador de Internet que me ofrece al instante el chisme o el libro cuya venta acaba de prohibir la justicia de mi país. «El soberano está en todas partes menos en el trono», constataba Balzac, sin regocijo, ya que era monárquico y legitimista. Que «la soberanía esté en todas partes salvo en el pueblo soberano» no puede complacer a ningún demócrata. Una política que se limita a gestionar el día a día de las contrariedades de lo operativo acaba desembocando en un «¿para qué ir a meter mi voto en una urna?». Estos nihilismos rampantes desestabilizan y comprometen a la institución republicana, hasta el mismo sentimiento de pertenencia.

La defracción de las referencias, el estallido de los puntos cardinales, la evanescencia de las fronteras desorientan al atomizado individuo posmoderno, titular de derechos universales abstractos aunque asignados a espacios de inscripción con forma de piel de leopardo, aleatorios, y cada vez menos compatibles. Al parecer, los «ciudadanos de la red» no tienen patria. Cultivan sentimientos semicomunitarios, semiplanetarios. Escindido entre lo local y lo

global, el lugareño transversal cortocircuita la escala media de las naciones donde se alojaba tras dos siglos de vida democrática. La desorientación amenaza. Nosotros, simples ciudadanos, ya no sabemos ni quién dicta el derecho ni cómo. ¿A qué autoridad legítima debemos dirigirnos? Ya dudamos hasta de que los médicos nos estén provocando la muerte, en lugar de protegernos de ella. Si lo que tenemos en el plato nos alimentará o nos intoxicará. De donde nace una evidente crisis de confianza, respecto a las tecnologías que tendemos a destronar después de haber depositado demasiadas expectativas en ellas, sumando así la tecnofrustración al despiste moral.

Y sin embargo no se trata de lamentar, exorcizar o edificar. No conseguiremos el dominio del futuro tecnológico volviéndole la espalda. La responsabilidad consiste en comprender su lógica para prever, en la medida de lo posible, sus efectos. Un discurso acerca de los fines y los valores que no se apoye en el estado preciso de los arsenales es un discurso vacío. En contrapartida, un discurso sobre la innovación que no pase la criba de una memoria es un discurso peligroso.

La ecología nos ha familiarizado con la idea, insólita e incluso sorprendente en una sociedad industrial, de que el hombre, en tanto que individuo, era el responsable de la naturaleza, y de los equilibrios ecosistémicos de los que depende para su supervivencia como especie. ¿No será que ha llegado el momento de extender el principio de precaución a la esfera de signos y de formas, y de convencer a cada ciudadano de que es individualmente responsable de la cultura de su comunidad? ¿Y de que sería una locura que abandonara su memoria y su creatividad (una está en función de la otra) al mercado y a las máquinas, sacrificando así el largo plazo al corto plazo?

Sin duda los saberes de la cultura van con retraso respecto a las ciencias de la vida, y nosotros hemos adquirido conciencia, más profunda y más rápida, de los problemas

de la genética que de los de lo numérico. La manipulación del embrión inquieta más que la manipulación de los archivos o de la información; existe un derecho internacional para materia de bioética. También está oficialmente prohibido alterar el genoma humano (Declaración de las Naciones Unidas) y la clonación con finalidades de reproducción humana está sometida a una vigilancia estrecha. En ese sentido, existen comités de ética. No obstante, no está prohibido confiscar sobre catálogo el patrimonio de imágenes de un país para controlar su difusión, ni marginar sus tesoros literarios privándolos de traducción. ¿Llegará el día en que podamos considerar que la tecnoética es, respecto a las políticas culturales, un equivalente de lo que la bioética es para las políticas sanitarias? La dignidad de la persona humana no está menos en juego en la producción industrial de conciencias de lo que está en la reproducción sexuada de los cuerpos. Si nos consideramos responsables de los mecanismos de la herencia, también deberíamos ocuparnos de los hilos infinitamente más frágiles de nuestra herencia cultural.

Es evidente que el retraso de la tecnoética respecto a la bioética no podrá paliarse mientras sigamos pensando el sujeto sin (o contra) el objeto, la humanidad sin (o contra) la tecnicidad. La perspectiva que aquí se plantea es lo que podría ayudar a superar ese divorcio compulsivo. Disipando tanto las falsas esperanzas (la solución por la nuevas técnicas) como los miedos vanos (la sociedad deshumanizada por *la Técnica*). Ni fetichizar ni estigmatizar: sustituir *versus* por verso.

La paradoja estriba en que si el mediólogo, qué duda cabe, desea el bien de la humanidad, la mediología confiesa que pone el objeto con relación al sujeto, no contra sino en virtud de él. Ya hemos dicho hasta qué punto el humanismo idealista partía del postulado de que el hombre es el origen y debe seguir siendo la medida de todas las cosas y, en primera instancia, de sí mismo. Hemos partido de la

constatación contraria: el *proceso de hominización* que se inició sobre el planeta hace unos dos o tres millones de años y que sigue en curso (en mayor medida incluso, ya que se ha acelerado), no sólo no está centrado alrededor del sujeto humano sino que progresa a golpes de excentricidades, o desposesiones, que exteriorizan y amplifican nuestras facultades. En ese sentido, el motor excentra (y desposee) nuestros brazos y piernas, el ordenador excentra (y desposee) el cerebro. Así es como se construye y se acrecenta el hombre. *La humanización ha sido y sigue siendo un proceso ahumano*. Para impedir que se torne *inhumano* (con la innovación permanente), que la tecnología aumente las desigualdades (apenas un 2 % de la población mundial está conectada a la Red), empecemos por reconocer, contra tres mil años de ortodoxia, que *no existe nada tan humano como la técnica*. A nuestro parecer, dicha condición, o conversión (de una metafísica de la conciencia a una física del medio), es lo único que nos permitirá *humanizar la ahumana hominización*.

Un investigador norteamericano (Michael Dertouzos, director del laboratorio de las ciencias del ordenador del MIT), se definía como «tecnólogo y humanista». Hagamos que todo el mundo considere esa dualidad una redundancia. No vana sino vital e infinitamente digna de emulación.

Bibliografía

Capítulo I. El tiempo de la transmisión

- Bougnoux, D., *Sciences de l'information et la communication, les textes essentiels*, París, Larousse, 1991.
- Clair, J., *Élevages de poussière*, París, L'Échoppe, 1992 (trad. cast.: *Elogio de lo visible: fundamentos de la ciencia*, Barcelona, Seix Barral, 1999).
- Derrida, J., *Mal d'archive*, París, Galilée, 1995 (trad. cast.: *Mal de archivo: una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1996).
- Guédez A., *Compagnonnage et apprentissage*, París, PUF, 1994.
- Haudricourt, A., *La technologie, science humaine*, París, La Maison des sciences de l'homme, 1987.
- Jacob, F., *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, París, Gallimard, 1978.
- Jacques-Jouvenot, D., «Logiques sociales», en *Choix du successeur et transmission patrimoniale*, París, L'Harmattan, 1997.

- Leroi-Gourhan, A., *Le geste et la parole, I: Technique et langage*, 1964; *II: La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965.
- , *Les racines du monde*, Paris, Belfond, 1982.
- Lumley, H. de, *L'Homme premier. Préhistoire. Évolution, Culture*, Paris, Odile Jacob, 1998 (trad. cast.: *El primer hombre*, Madrid, Cátedra, 2000).
- Melot, M. (comp.), *Nouvelles Alexandrie. Les grands chantiers de bibliothèques dans le monde*, Paris, Cercle du Libraire, 1996.
- Pech T., *La pierre et la cendre. Pour une anthropologie du droit de la sépulture*, Paris, Droit et cultures, 1999.
- Stiegler, B., *La technique et le temps. La faute d'Épiméthée* (t. 1), 1994 y *La désorientation* (t. 2), Paris, Galilée, col. «La Philosophie en effet», 1996.
- , «Mémoires gauches», *Revue philosophique*, junio de 1990, Paris, PUF.
- Tisseron, S., «La psychanalyse à l'épreuve des générations», en *Clinique du fantôme*, Paris, Dunod, col. «Inconscient et culture», 1995.
- Urbain, Jean-Didier, *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Paris, Plon, 1989.
- Catéchèse*, n° 138, dossier «Transmettre», Paris, 1995.
- Le Genre humain* (dir. Maurice Olender), Paris, Fayard, «La Transmission», 1982.
- Les Nouvelles de l'archéologie*, n° 49-49, verano-otoño, Paris, Errance, 1992.

Capítulo 2. «El medio es el mensaje»

- Ardenne, P., *Art, l'âge contemporain*, Paris, du Regard, 1998.
- Bayle, F.; Bourg, D.; Debray, R.; Ettighoffer, D.; Finkielkraut, A.; Hermitte, M.-A.; Jacomy, B.; Janicaud, D.; Latour, B.; Laufer, R.; Lévy, P.; Moles, A.; Perrin, J.; Picon, A.; Quéau, Ph.; Sicard, M.; Sigaut, F.; Stiegler, B.; Virilio, P.; Weissenbach, J.; entrevistados por Ruth Scheps y Jacques, Tranero, *L'empire des techniques*, Paris, Seuil, col. «Points-Sciences», 1994.
- Beaune, J.-C., *La technologie introuvable*, Paris, Vrin, 1980.
- , *Philosophie des milieux techniques. La matière, l'instrument, l'automate*, Paris, Champ Vallon, col. «Milieux», 1998.
- Benjamin, W., *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991.

- Blistène, B.; David, C. y Pacquement, A. (comps.), *L'époque, la mode, la morale, la passion. Aspects de l'art d'aujourd'hui, 1977-1987*, Paris, Centre Georges-Pompidou, 1987.
- Bougnoux, D., *Introduction aux sciences de la communication*, Paris, La Découverte, col. «Repères», 1998.
- Chartier R., *L'ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre le XIV^e et le XVIII^e siècle*, Paris, Alinéa, 1992 (trad. cast.: *El orden de los libros: lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Barcelona, Gedisa, 1994).
- Ellul, J., *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Colin, 1954.
- Frau-Meigs, D., *Introduction aux sciences de la communication*, Paris, La Découverte, col. «Repères», 1998.
- Gilles, B., *Histoire des techniques*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1978.
- Goody, J., *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994.
- , *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, 1979.
- Hennion, A., «De l'étude des médias à l'analyse de la médiation: esquisse d'une problématique», *Média-pouvoirs*, n° 20, octobre-décembre, 1990, Paris.
- Johannot, Y., *Tourner la page, livres, rites et symboles*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.
- Kant, E., *Qu'est-ce qu'un livre?, Présentation de Jocelyn Benoist*, Paris, PUF, 1995.
- Kerckhove, D. (de), *Brainframes. Technology, mind and business*, Amsterdam, Bosch and Keuning, 1991.
- Latour, B., *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.
- Leroi-Gourhan, A., *Évolution et techniques, t. 1: L'homme et la matière*, 1943, t. 2: *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel, col. «Sciences d'aujourd'hui», 1945.
- McLuhan, M., *Pour comprendre les médias*, Paris, du Seuil, 1968 (trad. cast.: *Comprendre los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós, 1996).
- Mumford, L., *Technique et civilisation*, Paris, du Seuil, 1950 (trad. cast.: *Técnicas y civilización*, Madrid, Alianza, 2000).
- Roques, R., *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris, Aubier, 1954.
- Sachot, M., «Religio/Superstitio, historique d'une subversion et d'un retournement», *Revue des sciences religieuses*, CCVIII, n° 4, PUF, 1991.

- , «Christianisme et philosophie, la subversion fondatrice originaire», Angers, Conferencia organizada por Société angevine de philosophie, 1999.
- , *L'invention du Christ, genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998 (trad. cast.: *La invención de Cristo: génesis de una religión*, Madrid, Nueva, 1998).
- Siegfried, A., *Itinéraires de contagions, épidémies et idéologies*, Paris, Armand Collin, 1960.
- Simmel, G., *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Armand Collin, 1960.

Capítulo 3. «Esto matará eso»

- Acot, P., *Histoire de l'écologie*, Paris, PUF, col. «La Politique éclatée», 1988 (trad. cast.: *Historia de la ecología*, Madrid, Taurus, 1990).
- Berque, A., *Médiance, de milieux en paysage*, Gap, Reclus, col. «Géographiques», 1991.
- Eisenstein, E., *La révolution de l'imprimé dans l'Europe des premiers temps modernes*, Paris, La Découverte, 1991.
- Huyghe, É. y François, B., *Les empires du mirage*, Paris, Robert Laffont, 1992.
- Jullien, F., *La propension des choses*, Paris, Seuil, 1992.
- Perriault, F., *La logique de l'usage, essai sur les machines à communiquer*, Paris, Flammarion, 1989 (trad. cast.: *Las máquinas de comunicar y su utilización*, Barcelona, Gedisa, 1991).
- Piveteau, J-L., «La territorialité des Hébreux: l'affaire d'un petit peuple il y a longtemps, ou un cas d'école pour le III^e millénaire?», *L'Espace géographique*, n° 1, 1993, Fribourg, Université de Fribourg.
- Quéau, P., *Metaxu: théorie de l'art intermédiaire*, Paris, Champ Vallon/INA, 1993.
- Rodinson, M., *Mahomet*, Paris, Seuil, 1968.
- Sicard M., *La fabrique du regard*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1995.
- Tisseron, S., *Comment l'esprit vient aux objets*, Paris, Aubier, 1999.
- Wolton, D., con Missika Jean-Louis, *Les réseaux pensants, télécommunication et société*, Paris, Masson, 1978.
- Terminal*, otoño 1995, n°69, Paris, L'Harmattan.
- Dialectiques*, revista trimestral, primavera de 1981, n°32: «Techniques et machines», Paris.

Capítulo 4. La eficacia simbólica

- Benjamin, W., *Sur l'art et la photographie*, Paris, Arts et esthétique, 1997.
- Caune, J., *Culture et communication, convergences théoriques et lieux de médiation*, Grenoble, PUG, col. «La Communication en plus», 1995.
- Darnton, R., «La France, ton café fout le camp», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°100, diciembre 1993, Paris.
- Debray, R., *Croire, voir, faire. Traverses*, Paris, Odile Jacob, col. «Le Champ médiologique», 1998.
- Dumas, R., «La médiologie, un savoir nostalgique», mayo de 1993, revista *Critique*, n° 552, Paris.
- Frodon, J.-M., *La projection nationale, cinéma et nation*, Paris, Odile Jacob, col. «Le Champ médiologique», 1998.
- Gras, A., *Les macro-systèmes techniques*, Paris, PUF, col. «Que sais-je?», 1997.
- Gras, A. y Sophie, P.-D., *Grandeur et dépendance. Sociologie des macrosystèmes techniques*, Paris, PUF, 1993.
- Heinich, N., *Du peintre à l'artiste, artisans et académiciens à l'âge classique*, Paris, Minuit, 1993.
- , «L'aura de Walter Benjamin», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°49, septiembre 1983, Paris.
- Landes, D., *L'Heure qu'il est. Les horloges, la mesure du temps et la formation du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1987.
- Latour, B., *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.
- , Hennion Antoine, «Comment devenir célèbre en faisant tant d'erreurs à la fois...», *Cahiers de médiologie*, n° 1, 1996, Paris, Gallimard.
- Lévy, P., *Les Technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, Paris, La Découverte, col. «Sciences et société», 1990.
- Malinowski, B., *Une théorie scientifique de la culture*, Estados Unidos, The University of North Carolina Press, 1944 (trad. cast.: *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona, Edhasa, 1981).
- Meyer L. de, *Vers l'invention de la rhétorique. Une perspective ethnologique sur la communication en Grèce ancienne*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997.
- Piveteau, J.-L., *Le temps du territoire. Continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace*, Ginebra, Zoé, Paris, PUF, 1994.

- Séris, J.-P., *La technique*, Paris, PUF, col. «Les Grandes Questions de la philosophie», 1994.
- , *La technique*, Paris, PUF, 1994.
- Serres, M., *Le tiers instruit*, Paris, F. Bourin, 1991.
- Simondon, G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958.
- «Travail médiologique», *La Route en débats*, n° 2, 1997, Paris, Ad Rem.
- «Les nouveaux cahiers de l'IREPP», *Internet et nous. Le commerce et les échanges: la fin des intermédiaires?*, Paris, Médiation, 1997.

Capítulo 5. El consejo de las disciplinas

- Bertho-Lavenir, C., *La roue et le stylo. Comment nous sommes devenus touristes*, Paris, Odile Jacob, col. «Champ médiologique», 1999.
- Dagognet, F., *Écriture et iconographie*, Paris, Vrin, 1973.
- , *Éloge de l'objet*, Paris, Vrin, 1989.
- , *Rematérialiser*, Paris, Vrin, 1989.
- Fabri, P., *La svolta semiotica*, Italia, Laterza, 1998.
- Jeanneret, Y., «La médiologie de Régis Debray», *Communication et langage*, n° 104, 1995, Paris.
- Lepenies, W., *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, La Maison des sciences de l'homme, 1991.
- Licury, A., *La psychologie est-elle une science?*, Paris, Flammarion, col. «Dominos», 1997.
- Lubek I., «Histoire de psychologies sociales perdues: le cas de Gabriel Tarde», *Revue française de sociologie*, Paris, 1989.
- Moscovici, S., *Psychologie sociale*, Paris, PUF, col. «Fondamental», 1984 (trad. cast.: *Psicología social*, Barcelona, Paidós, 1999).
- Mumford, L., *Technique et civilisation*, Paris, Seuil, col. «Esprit, la cité prochaine», 1950 (trad. cast.: *Técnica y civilización*, Alianza, 2000).
- Passeron, J.-C., *Le raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, col. «Essais et recherches», 1991.
- Peretz, H., *Les méthodes en sociologie. L'observation*, Paris, La Découverte, col. «Repères», 1998.
- Tarde, G., *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993.

- , *L'opinion et la foule*, Paris, PUF, 1989 (trad. cast.: *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus, 1986).
- , *Le Genre humain*, nº 33, 1988: «Interdisciplinarités», Paris, Seuil.

Capítulo 6. ¿Para qué una mediología?

- Bone, E.; Donnea, F.-X., de; Deurinck, G.; Haenes, A., d'; Foruez, G.; Fox, R.; Fransen, G.; Guelluy, R.; Jacquemin, A.; Ladrière, J. y Lévy, P.-M.-G., *Responsabilité éthique dans les sciences*, Louvain-la-Neuve, PU, Groupe de synthèses de Louvain, 1982.
- Breton, P., *A l'image de l'homme. Du Golem aux créatures virtuelles*, Paris, Seuil, 1995.
- Brocard, B., *La révolution numérique est-elle maîtrisée? Genèse du bogue de l'an 2000*, Grenoble, Instituto de estudios políticos, memoria de fin de estudios bajo la dirección de D. Bounoux, 1989.
- Caune, J., *Pour une éthique de la médiation. Le sens des pratiques culturelles*, Grenoble, PUG, 1999.
- Guillaume, M., bajo la dirección de Janicaud Dominique, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.
- Païni, D., *Conserver, montrer*, Paris, Yellow Now, 1992.
- Perriault, J., *La communication du savoir à distance*, Paris, La Découverte, 1996.
- , *La logique de l'usage, essai sur les machines à communiquer*, Paris, Flammarion, 1989 (trad. cast.: *Las máquinas de comunicar y su utilización*, Barcelona, Gedisa, 1991).
- Sève, L., *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris, Odile Jacob, 1994.
- Vallet, O., *Qu'est-ce qu'une religion? Héritages et croyances dans les traditions monothéistes*, Paris, Albin Michel, col. «Spiritualités», 1999.
- Weissberg, J.-L., *Présences à distance. Pourquoi nous ne croyons plus la télévision*, Paris, L'Harmattan, col. «Communication», 1998.
- Terminal*, otoño 1996, nº 71-72, «Spécial Internet», Paris, L'Harmattan.