

Para una crítica de los entornos mediáticos

Pedro Cerruti

Consideraciones sobre la posibilidad de una crítica de los entornos mediáticos

La posibilidad de una crítica de los entornos mediáticos debe comenzar por atender a la pregunta por el vínculo mismo entre los términos implicados, el cual no es accidental, sino que parece ser constitutivo. Pero, antes que nada, la cuestión de la crítica nos remite por sí misma a un problema de índole relacional. Cuando Michel Foucault se propone definir a la crítica como una actitud, una forma de vida, un *ethos* propiamente moderno, a tal punto de que la modernidad misma podría definirse como esa actitud nacida con la Ilustración, lo cierto es que la remite a una forma específica de pensar, de hablar y de actuar que plantea una relación particular con el saber, con el hacer, con los otros y consigo mismo. Un tipo de vínculo que es fundamentalmente interrogativo, ya que la subjetividad moderna reside en la posibilidad de formular una serie de preguntas: tanto por el tiempo presente al que pertenece el sujeto que lo interroga, el hoy como acontecimiento diferencial en la historia a ser problematizado; como por el sujeto mismo, en tanto modo de ser capaz de interrogar y problematizar sus circunstancias históricas y su modo de ser propio de ese momento.

La relación del sujeto moderno con su mundo, con su tiempo, con sus circunstancias históricas y consigo mismo se establece por medio de la pregunta por la naturaleza de esa relación, que es la pregunta por cada uno de los términos involucrados y por el vínculo que los ata indefectiblemente. Una forma de subjetivación que reside en la pregunta por el significado de ser sujeto, un modo de ser histórico que problematiza la pertenencia misma a un tiempo presente. Una relación que se basa en la pregunta por la relación misma. Nos constituimos como sujetos en tanto nos interrogamos por qué es lo que somos hoy. Eso hace del ejercicio de la crítica la verdadera instancia de subjetivación, en el sentido propiamente moderno de la palabra.

Volviendo ahora al problema relacional planteado en primera instancia, sabemos que la genealogía de Foucault retrotrae la emergencia del *ethos* crítico al texto de Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, cuyo significado es tal, en lo que respecta al modo en que Foucault mismo ve su propia obra como un relanzamiento de la actitud crítica ilustrada en su alcance ético-político, que está dispuesto incluso a duplicar la pregunta como título de lo que significativamente fue su último texto publicado en vida. Ahora bien, el texto de Kant, que –como bien sabe Foucault– no es otra cosa que un artículo periodístico, nos remite directamente a la cuestión de la relación entre la emergencia de la crítica y la esfera de la opinión público-mediática. En su primer texto dedicado al tema, *¿Qué es la crítica?*, de 1977, Foucault llega a afirmar que “habría que hacer un estudio sobre las relaciones de la filosofía con el periodismo a partir de fines del siglo XVIII. [...] Es muy interesante notar a partir de qué momento los filósofos intervienen en los periódicos para decir algo que para ellos resulta filosóficamente interesante y que, sin embargo, se inscribe en

una cierta relación con el público con unos efectos de exhortación”.¹ Así, sitúa una relación que, a pesar de reconocer su importancia, decide no problematizar; como si el vínculo entre la crítica, la esfera mediática y la transformación del filósofo en periodista y exhortador público no acarreará consecuencias para su propia empresa.

Es más, cuando al año siguiente Foucault exploraba, en su seminario *Seguridad, territorio y población*, la emergencia de la noción de “público” en relación con las posibilidades de las técnicas de comunicación masivas, la cuestión se inserta en un orden de problemas por entero diverso; y si bien lo hace someramente, es la mayor atención que le dedica al tema en toda su obra. Allí, el público hace su aparición en tanto sujeto de un saber, que es la opinión, y como objeto de las tecnologías de poder de la razón de Estado en tanto “superficie de agarre” de la población, la cual sería su sustrato biológico y objetivo último de la administración biopolítica. “El público, noción capital en el siglo XVIII, es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones”,² afirma Foucault. Y el Estado instrumentaliza la opinión del público, interviene sobre ella, la modifica y la utiliza con el fin de alterar de acuerdo a sus fines los comportamientos de los individuos, en tanto sujetos económicos o políticos, que componen la población.

Curiosamente, uno de los problemas en cuestión queda expuesto cuando el editor de la versión publicada del curso dictado por Foucault, Michel Senellart, agrega en nota al pie que si bien la palabra “público” no es nueva, pero sí lo es el uso que se hace de ella en ese momento, remite en nota al pie al lector a lo que califican como la obra fundamental de Jürgen Habermas, esto es el trabajo que conocemos como *Historia y crítica de la opinión pública*, que lleva por subtítulo *La transformación estructural de la vida pública*; este último, a diferencia del primero, representativo de su título original en alemán.³ La edición francesa del texto es, en efecto, contemporánea con el dictado del seminario, cuestión que Senellart señala, dando a suponer que Foucault la habría leído y de ahí su referencia a la noción de público. Lo cierto es que, más allá de que el título de la traducción francesa, *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, particularmente lejano al original, seguramente habría llamado la atención de Foucault, no parece haber ninguna evidencia de que eso haya sido así. Más aún cuando la noción de público que está situando Foucault se encuentra en las antípodas de la que construye Habermas.

Pocas cosas más distintas respecto de la idea habermasiana del espacio público, como ese nuevo espacio en el cual individuos burgueses constituidos como sujetos en la esfera de la vida privada, esto es en los vínculos colectivos asociados a la familia, el comercio, las sectas, etc., encuentran el modo de conformarse en actores capaces de injerir en un espacio hasta ese momento reservado para la acción del poder político y del Estado. La esfera de la publicidad u opinión pública es el medio, en el sentido de entorno y vehículo, a través de la cual el sujeto ilustrado se erige en principio de control y de crítica moral del poder modelado bajo los principios de la razón de Estado absolutista. Y si este es un poder que es público porque concierne al gobierno de todos pero que es eficaz en la medida en que opera de modo oculto, la opinión burguesa se piensa a sí misma como un ámbito de interlocución y diálogo en el cual sujetos libres y emancipados hacen uso de la Razón (comunicativa, diría Habermas) y eso no es otra cosa que el ejercicio de la crítica.

Podría afirmarse que su lectura es un intento de exorcizar los demonios que, según Reinhart Koselleck en *Crítica y crisis*, son los verdaderos demiurgos de la esfera de la opinión pública ilustrada. Al contraponer la crítica moral al poder político, esta es irreductiblemente “hipócrita”, dado que esconde su verdadera función política y al abrir un espacio de visibilidad y escrutinio crea un nuevo cono de sombras: “Ilustración y secreto –dirá Koselleck– surgen desde un principio uno junto al otro, tal una pareja de mellizos históricos”.⁴ Así, como se ha dicho de modo muy elocuente, desde esta perspectiva “la Ilustración [...] pregona la luz y se desenvuelve en la oscuridad;

lucha contra el misterio y se funda en un nuevo arcano. Pretende encarnar la universalidad y se aloja en las sectas; se enfrenta al poder e inventa un poder anónimo”.⁵ De ahí que bajo la mirada de Koselleck el ascenso de la burguesía ilustrada, más que a movimiento emancipador, se asemeja en verdad a un proceso patogénico.

Por supuesto, Habermas sabe que el novedoso espacio público burgués está expuesto, cada vez más, a todo tipo de intervenciones destinadas a su “manipulación”, pero su interés fundamental reside en rescatar y preservar el “tipo ideal” de ese espacio de entendimiento humano remitiéndolo tanto al pasado como origen mítico y al futuro como utopía comunicativa. Fantasía que continúa ofreciendo los criterios normativos de las prácticas público-mediáticas, las ficciones autopercptivas de los participantes en la esfera pública y las pieles/camuflajes de los operadores y gestores de la opinión.

El texto de Kant, como es sabido, forma parte de un diálogo público desencadenado por y desenvuelto en el periódico *Berlinische Monatsschrift*, a partir de la pregunta “¿Qué es la ilustración?” lanzada por Johann Friedrich Zöllner, cuyo primer ensayo de respuesta corrió a cargo de Moses Mendelssohn. No podría, por lo tanto, encarnar de mejor manera lo que Peter Sloterdijk, en su polémico *Reglas para el parque humano*, considera la esencia y función del humanismo, esto es “una telecomunicación fundadora de amistad en el medio de la escritura”.⁶ La emergencia de la esfera de la opinión pública sucede justamente en el momento en que la conformación de los Estados nacionales burgueses proyectan dicho paradigma, con pretensiones universalistas, haciendo de la sociedad literaria el modelo de la sociedad política. Alimentadas por las nuevas capacidades de lo que Walter Benjamin llamaba las técnicas de reproductibilidad técnica de la palabra escrita, que hicieron nacer a los medios de comunicación masivos, el humanismo burgués, en efecto, tomaba a la secta o al club como ficción comunitaria que aportaba las formas de solidaridad y asociación que debían apuntalar a las naciones modernas en tanto público de lectores.

El de Habermas no es otra cosa que el renacimiento tardío de un paradigma perimido a partir del momento en el que la cultura de masas surgida con los nuevos medios auditivos y audiovisuales, primero, y las tecnologías de la información y comunicación, después, establecieron nuevas bases para las formas dominantes de coexistencia. Si, siguiendo a Harold Innis, Marshall McLuhan había situado la relación entre la imprenta y el desarrollo de las culturas nacionales, los nuevos entornos mediáticos producen agregamientos colectivos que demandan nuevos paradigmas para ser comprendidos, de lo cual la idea de la aldea global es un intento fallido, no por la propuesta de regreso a lo tribal tras la disolución de la sociedad, sino dado su carácter cripto-católico, que obtura sus posibilidades analítico-críticas al sobreimprimir una forma macro-esférica a una realidad que lejos de ser una totalidad es sobre todo fragmentada, caótica, múltiple y espumante, por más entramada que esté o reticulada que sea.

Lo que Sloterdijk llama “humanismos de postguerra” serían espejismos inofensivos si no fuera que encubren un trasfondo tenebroso: el exterminio industrial en el cual encalló la nave de la modernidad ilustrada en la vía de realización del progreso racional-instrumental. Función en la que persisten, por otro lado, respecto de la producción y gestión posthumanista de los modos de vinculación multitudinaria que se desenvuelven en el espacio mediático.

Si la de Habermas no es otra cosa que esa empresa reactiva por la cual, en términos de Roberto Esposito, el renacimiento del humanismo, como forma de subjetivación centrado en la noción de “persona” en tanto sujeto de voluntad consciente y racional, intenta contrarrestar el advenimiento de la era bio y tanatopolíticamente administrada, y lo hace infructuosamente pues constituye la otra cara de un mismo paradigma; la lectura de Koselleck, tan inspirada como ella en el mismo acontecimiento bélico y genocida, nos muestra la mirada pesimista propia de aquellos pensadores realistas, a los que Elias Canetti admiraba en calidad de “grandes enemigos”, por ser capaces de mirar directamente el poder sin enmascararlo.

El papel del conservador y nostálgico Habermas en lo que se conoció como el “affaire Sloterdijk”, actuando en las sombras para generar un escándalo público que desacreditara, por la vía de la estigmatización, a quien –según su propio paradigma– debería reconocer como un interlocutor válido de un diálogo racional –a lo cual, por otro lado, había sido invitado– no hizo más que darle, de forma ciertamente patética, la razón a Koselleck. En la era de las nuevas psicodinámicas bestializantes del espectáculo y de la movilización pública de la indignación moral como arma en las rencillas de poder, es verdad que “la teoría crítica ha muerto”.

Sloterdijk suele recordar el modo en que Benjamin, ya en la época de entreguerras, denunciaba el desmoronamiento de la crítica, pues esta requiere de la capacidad de establecer una “justa distancia” con las cosas y la posibilidad de establecer una “perspectiva” o adoptar un “punto de vista”. La eliminación de las distancias, por la abolición del espacio y el tiempo en nuestro mundo sincrónico, acarrea la crisis de la racionalidad contemplativa sustentada en una “absolutización de la visión” como paradigma de la subjetividad. Según esta, el sujeto encuentra su forma plena en tanto establece una relación espacial y ontológica con el mundo en la que, al mismo tiempo que se sitúa en un punto exterior, lo dispone ante sí como si enfrentara un panorama. La “justa distancia” no es otra cosa que la distancia focal que hace posible la contemplación nítida del objeto en cuestión. Pero, hoy, nos encontramos arrojados a un juego de ensimismamientos y distanciamientos extremos, tan plegados sobre nosotros mismos, encerrados en nuestra propia identidad, aislados en los capullos que encierran nuestra existencia en microespacios confortables y seguros, como expuestos a las retículas que se extienden a través un espacio exterior infinito y nos vinculan inmediatamente con lo distante, lo ajeno, inclusive, lo incognoscible, realidades que al mismo tiempo que, al modo de un sueño, no podemos dejar de ver, escapan a nuestra mirada. Algo que habría que calificar de siniestro si no fuera que las técnicas de la anestesia sensorial anulan la posibilidad de esa y otras experiencias.

Si, en su sentido ético-político, la crítica implica una relación de de-sujeción, claramente esta no puede confundirse con una relación de exterioridad, impracticable esta última no solamente porque es imposible “salir”, y situarse en una posición trascendente respecto de sí mismo, sino porque no hay adentro que no sea un afuera, ni un afuera que no sea adentro. Foucault calificaba a la crítica como “una actitud límite”, es decir, como un análisis de los límites que escape a la dicotomía entre un afuera y un adentro. “Es preciso estar en las fronteras”,⁷ afirmaba. ¿Pero no es acaso el sujeto actual, aquel que ha sido calificado de “cínico”, un ser liminar, capaz de reconocer su singularidad y extrapolarla como universal, admitir la contingencia de su historia y aceptarla como necesaria, confesar la arbitrariedad del mundo y adherir a su obligatoriedad, admitir la vacuidad de la existencia y aferrarse a la búsqueda de sentido? ¿Cómo se puede generar esa actitud límite cuando el mundo, y la subjetividad, se han convertido, si no lo han sido siempre, en zonas fronterizas?

Evidentemente, el puntapié inicial de la crítica es la de-sujeción respecto de sí mismo, la cual inicia un movimiento recursivo que, como si se desplazara en una banda de Moebius, carece de término, y debe reinventarse permanentemente, pues la operación que la produce no puede darse por descontada. Pero, como dice Sloterdijk, ¿no es la cinética la ética de la modernidad? ¿No es la *salida* de la minoría de edad justamente una puesta en movimiento del sujeto, un rechazo de la pasividad tutelada y su reemplazo por una existencia desinhibida? Si la crítica es movilización, ¿en qué se distingue la cinética patogénica de la política moderna?

Así que, si Habermas está tan equivocado, resta de todos modos la pregunta relativa a qué relación establecemos nosotros con nuestro presente hipermoderno, esto es, ¿cómo habitamos el entorno mediático?, o ¿qué somos y dónde estamos cuando somos y estamos en el espacio mediático? Y ¿qué valor tiene, en función de ello, la producción y puesta en circulación de nuestra palabra escrita? En definitiva,

¿es posible bajo nuestras circunstancias históricas el ejercicio de la crítica?, ¿tiene algún sentido, siquiera, intentarlo?

Mientras no entendamos dónde estamos, y por lo tanto qué somos, no sabremos lo que significa hoy la crítica en tanto de-sujeción y morar en los márgenes. Tampoco sabremos qué hacemos cuando escribimos; ni si es algo más que preservar aquello a lo que, al modo de la famosa saga de ciencia ficción, podamos darle hoy un futuro valor fundacional cuando en un tiempo lejano estén dadas las condiciones para el renacimiento de una cultura letrada que florezca tras el largo invierno que se avecina, algo que nos brinde cobijo, y la luz suficiente, para sobrevivir bajo el oscuro manto de la razón instrumental-espectacular.

Hacia una psicopolítica de las esferas telecomunicacionales

Una buena parte de las dificultades que tenemos todavía hoy para analizar las formas mediáticas de existencia se debe a problemas heurísticos derivados de categorías extemporáneas y obsoletas.

Tomemos, como ejemplo, el caso de Foucault. Es verdad que la emergencia del público como objeto de gobierno constituye un acontecimiento fundamental en lo que respecta a la transformación de las relaciones de poder, dado que, si las entendemos en los términos de acciones que actúan sobre otras acciones, sean estas ya existentes o virtuales, hace aparecer la posibilidad de la acción a distancia y a gran escala, y de la intervención indirecta sobre la población en su conjunto vía la mediación de las opiniones de los individuos, la cual deviene un instrumento de gestión biopolítica.

Sin embargo, resulta realmente problemático el modo en que esta interpretación reproduce a nivel social la separación entre cuerpo y mente, ahora en los términos de la diferencia entre la población (sustrato biológico) y el público (opinión). Con ello, Foucault no hace otra cosa ir a contrapelo de su perspectiva microfísica para reinstaurar a un sujeto de la conciencia (si bien, colectivo) y, por ende, retornar a una consideración del poder como ideología. En la misma dirección, la dimensión de la opinión nos es presentada como una suerte de superestructura inmaterial anclada en la base biológica de la población, lo cual asemeja la reaparición de la desgraciadamente popular metáfora arquitectónica. A ello resta agregarle la vaguedad con la que es tratada la noción de opinión y la caracterización de su instrumentalización como manipulación, dos definiciones que no salen de lo ordinario.

Desgraciadamente, esta es la vía que prosiguen algunos lectores contemporáneos de Foucault que se han propuesto abordar directamente las formas telecomunicacionales de poder, como es el caso de Maurizio Lazzarato y Byung-Chul Han. Ambos se plantean retomar el pensamiento de Foucault y al mismo tiempo reparar la ausencia de un abordaje en profundidad de la cuestión, proponiendo producir el pasaje de la biopolítica de las poblaciones a lo que el primero denomina una noopolítica de los públicos⁸ y, el segundo, una psicopolítica los enjambres digitales compuestos por empresarios de sí mismos.⁹ En los dos recorridos, la idea, formulada en estos términos por Gilles Deleuze, de una declinación de las técnicas disciplinarias paralela al desarrollo de dispositivos de control, esto es formas de producción y modulación de las subjetividades en espacios abiertos, se encuentra en la base del modo en que las nociones de biopoder y biopolítica son recuperados y reinterpretados como modelos a partir de los cuales construyen sus conceptos de noopolítica y psicopolítica.

Ahora bien, si la categoría de biopoder refiere a formas de poder que se ejercen sobre los cuerpos y las poblaciones, cada uno a su manera, los términos noopolítica y psicopolítica otorgan una preeminencia a aquellas técnicas que operan sobre la mente o la psique, y con ello perpetúan e incluso, en cierto sentido, extreman la distinción entre público y población, reproduciendo los mismos inconvenientes que esta acarrea. Es interesante notar, de todos modos, que en pos de mantenerse en una perspectiva biopolítica, las dos propuestas terminan recalando en el recurso

de situar sin mediaciones al cerebro, es decir, al sustrato corporal y biológico de la mente, como la base material sobre el cual se ejercen las técnicas noo y psicopolíticas, como si eso ayudara a solventar en alguna medida los problemas mencionados.

Ello nos revela hasta qué punto Donna Haraway estaba en lo cierto cuando afirmaba que la biopolítica de Foucault es una flácida premonición de nuestro presente. Pues, las paradojas que presupone la distinción entre *bios* y *zoe*, en tanto consideración de los ámbitos de la cultura y la naturaleza como dimensiones originariamente exteriores la una de la otra, no se resuelven por más de que luego se busquen afirmar, con más o menos mediaciones, sus relaciones de interpenetración, e incluso, indistinción.

Hay que reconocer, de todos modos, que en el caso de Lazzarato su más reciente lectura de la obra de Félix Guattari ha acarreado una necesaria complejización de sus herramientas analíticas.¹⁰ En especial su atención puesta a los diferentes registros semióticos de producción de subjetividad,¹¹ los cuales no se limitan a la dimensión signifiante y representacional, a través de la cual se desenvuelven los modos de sujeción social; sino también a lo que Guattari llamaba las semióticas asignificantes que producen efectos que no se registran a nivel del yo, el individuo o la conciencia, es decir, en el nivel del sujeto, ya sea como destinatario de un mensaje o interlocutor de un diálogo, sino en la dimensión “pática” de la subjetividad que involucra a las sensibilidades, los afectos, los deseos y que están “más acá de la distinción sujeto-objeto”, y deberíamos agregar de la distinción cuerpo-mente, y en cuyo nivel se traman los procesos de “servidumbre maquínica”.¹² En lo que atañe a los dispositivos mediáticos, desde este punto de vista queda claro que ya no alcanza con pensarlos como medios en el sentido de vehículos o intermediarios de contenidos representacionales, y que pueden utilizarse interesadamente para instalar ideas en las conciencias de los individuos o para establecer intercambios libres; y se adelanta una perspectiva “ecológica” de la comunicación masiva, en tanto esta conforma el medio o entorno semiótico en el que se desenvuelven los procesos de subjetivación en sus diferentes niveles.

Con todo, si, como sucede en la lectura de Lazzarato, prestamos atención solamente a los procesos de sujeción social, o inclusive de servidumbre maquínica, y reducimos la crítica del poder a una crítica contra el Poder, perdemos de vista que la producción de subjetividad no puede pensarse como un mero proceso de sometimiento de una subjetividad dada en sí misma, y que, si bien sujeta a manipulación, influencia e incluso coerción, es en última instancia irreductible. La disposición de elementos presubjetivos, infrapersonales e infrasociales en función de una economía molecular del deseo conforman complejos de subjetivación que traman, en sistemas de intercambios múltiples, componentes heterogéneos (individuos, grupos, objetos, máquinas, signos, etc.), cuyos circuitos heterárquicos son de una índole que los coloca en sintonía con la analítica de los cyborgs de Haraway. Si bien es cierto que se cifran allí las formas de dominación, estos involucran procesos de autopoiesis que, por las posibilidades de creación de nuevas modalidades de subjetivación, reclaman lo que Guattari llamaba un “paradigma ético-estético” de la producción de subjetividad que evidentemente se encuentra más cercano a la perspectiva “poética-política” de los espacios de coexistencia de Sloterdijk.

Volviendo después de lo dicho a Foucault, mucho más interesante es retomar la especificidad de las tecnologías de poder biopolíticas no considerando como punto de partida el tipo de objetos que gestiona, sino las lógicas de sus formas de intervención sobre los mismos y que los constituyen como tales. En efecto, la población emerge como una forma novedosa de tratamiento de las multiplicidades en el espacio, que en vez de desagregarlas en sus elementos individuales (a la manera de la anatomopolítica), las toma como compuestos orgánicos afectados por fenómenos que se desenvuelven como acontecimientos aleatorios, pero controlables o regulables. Sobre estos, por supuesto, interviene de manera global, y lo hace por la vía de conformar y acondicionar el medio en el que estos se desarrollan. En consecuencia,

dice Foucault, “el medio aparece como un campo de intervención donde, en vez de afectar a los individuos como conjuntos de sujetos de derecho capaces de acciones voluntarias –así sucedía con la soberanía–, en vez de afectarlos como una multiplicidad de organismos, de cuerpos susceptibles de prestaciones, y de prestaciones exigidas como en la disciplina, se tratará de afectar, precisamente, a una población. Me refiero a una multiplicidad de individuos que están y solo existen profunda, esencial, biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen”.¹³

Varias cuestiones se derivan de estas definiciones. En primer lugar, lo que define a la población, desde este punto de vista, no es meramente su carácter biológico, sino la relación de inmanencia entre la multiplicidad y el medio. Es decir, la multiplicidad se convierte en una población en cuanto es considerada en función del ámbito al cual se encuentra indefectiblemente ligada y de los efectos que ello produce. En segundo lugar, la referencia a la materialidad en cuestión no debe entenderse a partir de las distinciones espíritu-materia, sujeto-objeto, mente-cuerpo, etc. En tanto entorno espacial, el medio es una realidad indiferente a su carácter físico o virtual, palpable o intangible. Es, dice Foucault, “una cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él. Es un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es un efecto de un lado se convertirá en causa del otro”.¹⁴ Queda claro que no es un espacio en el sentido físico y trivial del término. Constituye, aclara desde un principio Foucault, “lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Se trata, por lo tanto, del soporte y el elemento de la circulación de la acción”.¹⁵

Siguiendo punto a punto la lectura de Georges Canguilhem sobre la historia del concepto, la definición que da Foucault remite a la noción de “medio de acción” que en la física newtoniana buscaba hacer pensable la acción a distancia de cuerpos físicos distintos, lo cual requiere de una ontología ajena a la cartesiana que solo puede concebir un tipo de acción: la colisión. Aquel no es otra cosa que al afamado “éter”, al mismo tiempo medio y vehículo de la acción. En palabras de Canguilhem, “el fluido es un intermediario entre dos cuerpos, es su medio; y, en la medida en que el fluido penetra esos cuerpos, ellos están situados en el medio de este”.¹⁶

Así, independientemente de si es concreto o incorpóreo, el medio es, podría decirse, *etéreo*, pero no en el sentido de irreal, sino, por el contrario, dada su ontología y eficacia específica. Es el espacio definido en función de la acción de fuerzas. El medio es al mismo tiempo la disposición de relaciones de fuerza que componen el entorno o ambiente en el que están inmersos los cuerpos –que solo existen como tales en su interior– y el transmisor de esas fuerzas.

La “poética política del espacio” propuesta por Sloterdijk se inscribe en este intento de desplazar la mirada desde los sujetos y los objetos a los medios, incorporando una lectura comunicacional de estos últimos en tanto entornos y vehículos de acción a distancia. La interpretación del medio como esfera de resonancia, en la que sujetos y objetos se constituyen y co-existen como tales, es la operación crítico-conceptual que le permite problematizar la noción misma de subjetividad y la dimensión psicopolítica de las sociedades mediáticas contemporáneas. Pero no se trata solamente de situar los procesos de subjetivación en un contexto específico, sino de que la subjetividad misma debe pensarse desde su medialidad. En contra de la teoría que hace de la renegación de la sensibilidad la base del conocimiento verdadero y cuya “ontología ocular” presupone la exterioridad entre el sujeto y el mundo y reduce su relación a la contemplación, la experiencia sensible es inherentemente medial. Tomando el caso paradigmático de la percepción auditiva, Sloterdijk lo sitúa en estos términos: “[...] es característico de la naturaleza de la audición no verificarse de modo diverso al ser-en-el-sonido. Ningún oyente puede creer estar en la esquina de lo audible. El oído no conoce ningún enfrente; no se muestra “vista” frontal alguna en el objeto exterior, porque solo hay “mundo” o “materias” en la medida en que se está en medio del suceso auditivo; también se

podría decir: en tanto se está suspendido o inmerso en el espacio auditivo”.¹⁷ Por ello el vínculo entre sujeto y entorno no se agota en la mera localización, sino que constituye una relación de “ensimismamiento”.

Desde este punto de vista, inclusive el *cogito*, a partir del cual se ha postulado la existencia del sujeto como fundamento, consiste en una experiencia sonora, pues el pensar está precedido por un escucharse, es pura impresionabilidad o afectación ante las presencias acústicas, un estar constantemente sumergido en una esfera de resonancia: “El pensamiento está en el sujeto como el sonido en el violín: en virtud de una relación de vibración”.¹⁸ “La música –agrega Sloterdijk– solo está en el sujeto oyente. Y añadamos que esa proposición solo sigue siendo válida junto con su inversión: el sujeto oyente solo está en la música. Por tanto, el sujeto solo puede estar en sí cuando se ha dado algo en él que se puede oír también en él –sin sonido no hay oído, sin otro no hay propio Yo-. Su propio yo solo es conocido como un ser pensante y viviente en tanto es un medio que se hace vibrar por sonidos, voces, sentimientos, pensamientos”.¹⁹

En este desplazamiento del paradigma visual al auditivo, Sloterdijk sigue de cerca a McLuhan, a quien, a pesar de las críticas a su visión pentecostal del estado actual de la globalización informática, considera el más grande teórico de la comunicación, permitiéndose incluso sintetizar su esferología parafraseando su famoso postulado “el medio es el mensaje” en los términos de “la producción del mundo es el mensaje”. Pero para comprender lo que ello implica en términos de la relación entre subjetividad y entorno, es necesario tener en mente el modo en que McLuhan señalaba que las transformaciones mediáticas, tanto de los medios auditivos como audio-visuales, se encaminaban en el sentido de la creación de “atmosferas envolventes” y “sensaciones en profundidad”, es decir, hacia la conformación de una experiencia “táctil”, lo cual revelan las tecnologías de sonidos “envolventes” y, más aún, de proyección televisual, por las cuales “llevamos a toda la humanidad como nuestra piel”.²⁰

En los términos de Sloterdijk, ello revela que el sujeto mismo es un medio sensible y su existencia reside en la inmersión en un espacio de resonancia para relaciones recíprocas de compenetración, un campo de pura vibración o conductibilidad. Ahora bien, siguiendo en este punto a Martín Heidegger, Sloterdijk sitúa este “clima impregnante” en el plano pre-objetivo y pre-discursivo de la disposición anímica, en tanto primera y fundamental forma de apertura al mundo.²¹ Nuevamente, esta dimensión no reside en el individuo, sino que los estados de ánimo se forman como atmósferas compartidas que disponen y tonalizan el espacio. Por ello, lo que Sloterdijk denomina la dimensión psicopolítica de todo agrupamiento humano se corresponde con la producción, compactación, regeneración y gestión de esa endosfera climatizada.

Las esferas son, por lo tanto, medios definidos comunicacionalmente, pero no en el mero sentido de ámbitos o vehículos de circulación de información o intercambio de mensajes, sino de establecimiento de relaciones de inmanencia extática. La co-existencia es un vínculo de compenetración, una relación de vibración o resonancia anímica; y la compacidad y sincronía telecomunicacional de nuestro mundo revela hasta qué punto es independiente de las distancias que median entre los elementos involucrados.

Ahora bien, desde el papel adquirido por la prensa durante el siglo XIX y en forma inversamente proporcional a la erosión de los modos de estabilización de identidades sociales y personales vinculadas a las culturas nacionales y los formatos estatales, los medios de información cumplen cada vez más una función fundamental en la vinculación colectiva de conjuntos heterogéneos de individuos y grupos y su constitución como unidades sociales de mayor o menor formato y coherencia. Al mismo tiempo que la degradación de los grandes espacios estatales de inmunidad y la destrucción de la lejanía componen una esfera globalizada que semeja un gran exterior e imponen una situación de vecindad con otros lejanos y

extraños, las formas de vida individualistas hacen funcionar nuevos modos de insuamamiento en los que los individuos aislados se aglomeran en formas de composición cuya estructura es la de las “espumas”, en donde las redes telecomunicacionales conforman el medio de producción del clima relacionante que mantiene la síntesis afectiva e imaginaria de los conjuntos sociales.

Una novedosa “ecología de afectos” acompaña este proceso, una por la cual los individuos vibran y conviven como consumidores de comunicaciones denigrantes e instigadoras que, por medio de escándalos producidos y puestos en circulación por los medios masivos de comunicación, se desenvuelven a través de olas de indignación y atracción de la curiosidad. El alcance de la transformación es tal que Sloterdijk no vacila en considerar a las antes llamadas “sociedades” como sistemas auto-estresantes en los que la sincronización de los estados anímicos se produce y mantiene a través del flujo constante de tópicos inquietantes, esto es, como campos de fuerzas integrados en comunidades de preocupación y excitación regeneradas de manera constante por la vía de los medios de comunicación masivos.

Si el problema cardinal para un abordaje histórico-crítico del presente reside en las formas psicopolíticas de acondicionamiento de los medios de co-existencia, la pregunta por la posibilidad de la crítica se renueva. Descalificada como tal toda forma de expresión que no se pregunte a quién suponemos que le hablamos o escribimos, por qué o para qué lo hacemos, de todos modos aun esta carece de sentido si no se actualiza en los términos de la interrogación respecto de en qué espacios moramos, con qué y con quiénes, y en qué registros, a qué ritmos, según qué cadencias resonamos o vibramos, y que modulaciones integramos ya sea como interfaces de repetición, variación, contraste o ausencia de relación en la obra de arte tan total como múltiple que somos y habitamos.

Notas

- 1 Foucault, Michel. “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”. En *Daimon. Revista de Filosofía*, 11, 1995, p. 8.
- 2 Foucault, Michel. *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires, FCE, 2006, p. 102.
- 3 *Ibíd.*
- 4 Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis en el mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007, p. 108.
- 5 Rabotnikof, Nora. *En busca de un lugar común: el espacio público en la teoría política contemporánea*, México, IIF-UNAM, 2005, p. 96.
- 6 Sloterdijk, Peter. “Normas para el Parque Humano. Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo de Heidegger*”. En *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011, p. 197.
- 7 Foucault, Michel. “¿Qué es la Ilustración?” En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 347.
- 8 Lazzarato, Maurizio. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid, Traficantes de sueños, 2006.
- 9 Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Buenos Aires, Herder, 2014; y *En el enjambre*. Buenos Aires, Herder, 2014.
- 10 Lazzarato, Maurizio. *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*. NY: Semiotext, 2014.
- 11 Guattari, Félix. “Acercas de la producción de la subjetividad”. En *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- 12 Guattari, Félix. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid, Traficantes de sueños, 2004.
- 13 Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 41-42.
- 14 *Ibíd.*, p. 41.
- 15 *Ibíd.*
- 16 Canguilhem, Georges. “The living and its milieu”. En *Knowledge of life*. New York, Fordham University Press, 2008, p. 99.
- 17 Sloterdijk, Peter. “¿Dónde estamos, cuando escuchamos música?”. En *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-textos, 2008, p. 277.
- 18 *Ibíd.*, p. 302.
- 19 *Ibíd.*, p. 302-303.
- 20 McLuhan, Marshall. *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Paidós: Buenos Aires, 1996, p. 67.
- 21 Sloterdijk, Peter. *En el mundo interior del capital*. Madrid: Siruela, 2010.