

Renuncia Al Logos en la Sociedad del Espectáculo: Una Aproximación al Problema de la Democracia Moderna a Partir del Ideal Clásico

Democracy and Public Deliberation in a Virtualized World. The Renunciation of Logos

Oscar Alejandro Llerena-Borja¹

Docente

oallerena@uce.edu.ec

Byron Manuel Gallardo-Apolo²

Docente

bmgallardo@uce.edu.ec

Universidad Central del Ecuador

Quito, Ecuador

Resumen

El trabajo puede entenderse, en general, como una mirada crítica a la gravísima situación de la democracia moderna, centrándose en un aspecto particularmente relevante de la

1 Doctor en Filosofía, con una tesis laureada. Docente titular de la Universidad Central del Ecuador, se ha desempeñado además como profesor invitado en diferentes programas de Maestría. Cuenta con una importante producción académica en el área de la filosofía del conocimiento, de la política y de la cultura. Posee experiencia en intervención social, desarrollo comunitario e investigación sociológica; además de habilidades, sobre todo, blandas, para la gestión de equipos de investigación y grupos de trabajo. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7078-1459>

2 Técnico Docente y docente universitario de educación en línea, educador y magister en Comunicación Audiovisual con mención en Investigación de Medios y Docencia en Comunicación, posee experiencia en medios de comunicación digitales, producción audiovisual, fotografía y video documental, comunicación comunitaria y desarrollo y aplicación de proyectos, así como gestión de equipos de trabajo. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5143-3752>

misma: la incapacidad contemporánea para la deliberación pública que se traduce en la renuncia al *logos*. Esta renuncia fue, atendida en el texto, en términos filosóficos y comunicacionales, pues, es justamente en el terreno comunicacional donde se define tal problemática. Del debate dialéctico griego a los novísimos regímenes virtuales de la imagen, el recorrido del texto fue pensado para revisar nuestro tiempo a través del pasado clásico. Identificar críticamente un problema, puede significar el inicio de su atención; esta, no otra, es la voluntad de este trabajo.

Palabras clave: democracia, dialéctica, deliberación política, espectáculo, régimen visual

Abstract

The work can be understood, in general, as a critical look at the very serious situation of modern democracy, focusing on a particularly relevant aspect of it: the contemporary inability for public deliberation that translates into the renunciation of *logos*. This renunciation was, addressed in the text, in philosophical and communicational terms, since it is precisely in the communicational field where such a problem is defined. From the Greek dialectical debate to the newest virtual regimes of the image, the text's journey was designed to review our time through the classical past. Critically identifying a problem can mean the beginning of its attention, this is the will that was stated in this work.

Keywords: democracy, dialectics, political deliberation, spectacle, visual regime

El Problema I

En un tipo de sistema político basado en las mayorías, el hecho de que la mayoría sea ignorante y que, por tanto, sea imprevisible; esté sujeta a la demagogia; esté sujeta a los embelecos de los que venden soluciones mágicas o no venden ninguna; esté sujeta a los prejuicios, a los racismos; la influencia de los ignorantes es un lastre inmenso para la transformación social. (Savater, 2000, p.186)

Este trabajo surge de nuestra preocupación por el alarmante debilitamiento que experimentan las democracias contemporáneas y de cómo, en el devenir de este sistema político, está en juego nuestro destino. Nuestra alarma encuentra justificación patente en los noticieros: violencia, escándalos, corrupción, etcétera, son nuestro pan de cada día. Un algo nos ataca, es evidente, y no hemos encontrado la forma de hacerle frente. Desde nuestra perspectiva la infección que doblega a nuestras democracias, proviene de su centro mismo y tiene que ver con la destrucción del fundamento de nuestros sistemas políticos. Destrucción que se muestra en el descrédito del vocabulario político y en particular de términos como democracia.

Desde la distancia que separa lo que fue el término democracia para los antiguos y lo que es para nosotros, se configura una de las tareas centrales del pensamiento político contemporáneo; la lucha, política y filosófica, por restituir el significado del término democracia. Debemos pues, empezar haciéndonos cargo del núcleo filosófico de la palabra. Como es bien sabido, los modernos hemos

heredado el vocabulario político de la Atenas clásica –así como otros muchos elementos de nuestra lengua, baste fijarnos en la nomenclatura médica, farmacológica o zoológica–, en nuestro uso de palabras como: «política», «democracia», «norma», «ley», «diálogo», «poder», etcétera. Resuena, de forma casi fantasmal, un tiempo y un significado que nos es, paradójicamente, lejano y familiar.

La palabra «democracia», no aparece en la tradición occidental como una mera forma de gobierno, sino, como algo mucho más complejo, baste mencionar a modo de ejemplo un pasaje de las Suplicantes (Esquilo, 1993, pp. 605–615), en el que se pone de manifiesto la capacidad deliberativa del Demos. En el referido pasaje, Esquilo relata una votación a mano alzada, quizá la forma más visual del ejercicio de la libertad y la decisión autónoma de la comunidad política. En diálogo con esta referencia, Cornelius Castoriadis (2005), resaltando la centralidad de la autonomía en las formas políticas griegas, define a la democracia en función de tres dicotomías: el pueblo por oposición a los representantes, el pueblo por oposición a los especialistas, la comunidad por oposición al estado (p. 106–111).

Estas dicotomías a partir de las cuales Castoriadis define la democracia, ponen de relieve la centralidad de la comunidad política y su naturaleza eminentemente autónoma. De tal forma que el fundamento de la democracia griega, de la que heredamos el término y su significado originario, fue, según Castoriadis (2005), la autonomía, es decir la capacidad de decidir. Capacidad que se ejerce en la deliberación pública, misma que se pone en acto a través

del ejercicio libre y no determinado externamente, de la palabra. Esto equivale a la creación de la posibilidad –y de la realidad– de la libertad de palabra, de pensamiento, de examen y de cuestionamientos sin límites. Y esta creación establece *el logos* como vehículo de la palabra y del pensamiento en el seno de la colectividad. Es una creación que corre pareja con los dos rasgos fundamentales del ciudadano ya mencionados: la isegoría, igual derecho de cada uno a hablar con toda libertad, y la parresía, que consiste en el compromiso que cada cual asume de hablar realmente con toda libertad cuando se trata de asuntos públicos (p.122)

Así pues, en la Grecia Clásica, la palabra fue la herramienta política por excelencia, la palabra fue poder. Aquello que llamamos πόλις –polis– nada tiene que ver con el ejercicio coercitivo del poder o con la voluntad de un grupo social o de un tirano. La polis fue, sobre todo, un tipo de relacionamiento, una forma de convivencia inédita, en el mundo antiguo, basada en la abstracta igualdad ante la ley de aquellos que formaban parte del cuerpo político, es decir del demos³. El punto es que, en una sociedad de iguales, no puede existir coerción despótica, ni voluntad superior, pues ha de imponerse la necesidad del diálogo y la persuasión.

La cultura helena, sentó las bases de un tipo de sociedad en la que sus integrantes, si querían serlo, debían estar capacitados para la discusión pública. Como

3 Obviamente la *isonomía* se restringía al cuerpo político, no era universal ni pretendía serlo, sin embargo, lo excepcional de las formas políticas griegas aparece si las comparamos con el resto del mundo antiguo; mientras en la mayoría de ese mundo primaba la voluntad del rey, en Grecia lo hacía la voluntad de una comunidad, restringida, pero comunidad al fin.

afirma Jean Pierre Vernant (2015 (1992)), “El arte político es, en lo esencial, un ejercicio del lenguaje; y *el logos*, en su origen, adquiere conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política”. (p. 62). La discusión colectiva, es decir política, cumple un papel decisivo en el apareamiento de la tradición cultural occidental.

La política griega, no fue otra cosa que la construcción colectiva del destino común a través del debate público, en la que el asunto central fue la persuasión. Pero, ¿qué queremos decir cuando hablamos de persuasión?, ¿qué significa la exigencia de la polis griega de capacitación ciudadana para la discusión política? En busca de respuestas se nos impone una breve mirada a la historia antigua. La cultura helénica vivió con la caída de los palacios micénicos (siglo XII a. C.), no solo el fin de una dinastía, sino de una forma de entender y ejercer el gobierno (Vernant, 2015 (1992), p. 24). La caída de los palacios micénicos fue una auténtica crisis del estatuto civilizatorio griego, terminó ahí su mimetismo con un oriente hitita que se asomaba a las costas occidentales de Anatolia y empezó su larga edad oscura, en la cual todo vestigio de alta cultura se desvanece, hasta el punto que, como indica Vernant (2015 (1992)):

La escritura misma desaparece, como arrastrada por el derrumbe de los palacios. Cuando los griegos vuelven a descubrirla, a fines del siglo IX, tomándola esta vez de los fenicios, no será sólo una escritura de otro tipo, fonética, sino producto de una civilización radicalmente distinta: no la especialidad de una

clase de escribas, sino el elemento de una cultura común. Su significación social y psicológica se habrá transformado –podríamos decir que se ha invertido–: la escritura no tendrá ya por objeto la creación de archivos para uso del rey en el secreto de un palacio, sino que responderá en adelante a una función de publicidad; va a permitir divulgar, colocar por igual ante los ojos de todos, los diversos aspectos de la vida social y política. (p. 48)

La escritura, y la palabra, que renace en la edad arcaica de Grecia, estará definida por el espíritu agonístico, por el cual, a modo de un combate normado, se resuelven las diferencias a partir de la discusión (Vernant (2015 (1992), p.59), se trata pues de la capacidad social para construir consensos a través del debate. El ciudadano de *la polis* debía estar preparado para esta confrontación, de lo contrario no podía asumirse como tal. El sistema político griego, y sobre todo la democracia, se fundamentan en esta capacidad. Aristóteles, resucitó en los *Tópicos* –con un sentido que no se restringe al uso político deliberativo–, la historia y el espíritu de esta forma de usar la palabra, le llamó dialéctica y con ello dejó el mayor testimonio que conocemos de esta tradición cultural griega.

Ante lo dicho queda expuesta nuestra pobreza frente al mundo antiguo. La democracia de nuestros días es meramente procedimental, nominal, ha renunciado al uso político-dialéctico del habla, de ahí su radical diferencia con la griega y, por lo tanto, no puede, si conservamos un mínimo respeto por las palabras, seguir llamándose así.

Nuestras comunidades políticas no son autónomas, no deciden por sí mismas, ni siquiera se dan a sí mismas la ley. La comunidad política en la que vivimos es una especie de muñeco sometido a los espectáculos de ventriloquia del poder y de quienes lo poseen. Pero ¿cómo ser autónomos sin el arte dialéctico?, ¿cómo dejar de ser muñecos sin voluntad, si somos incapaces de hablar políticamente?

El síntoma definitivo del trastorno que destruye nuestra vida política se expone en el epígrafe que abre este apartado. La influencia de los ignorantes, de la que habla Fernando Savater, es una muestra, quizá la más visible, de un mal profundo y complejo. Vivimos un tiempo que ha renunciado a *logos*. Hoy somos incapaces de dialogar, de discutir, de argumentar; los ignorantes no son aquellos que desconocen que ignoran, sino aquellos que se niegan a conocer o, aún peor, aquellos que han perdido las capacidades lógicas e intelectuales que hacen posible la deliberación. Asistimos a un tiempo en el que se desmoronan la tradición cultural literaria y las capacidades dialéctico-lingüísticas en las que se funda, que hemos construido a partir de la impronta griega.

¿Qué hay después del *logos*? Evidentemente no lo sabemos, pero es indispensable averiguarlo. Lo que sí sabemos es que, la democracia actual, si quiere conservar su nombre y una mínima relación con su historia, debe recuperar el respeto por *el logos*, en tanto que palabra movilizada dialécticamente y por su valor decisivo en la construcción del vínculo político. Ángel Gabilondo (2010) plantea esta lucha de la siguiente manera:

El cuidado de la palabra es indispensable como una forma de cuidado de la vida, hasta el punto de que el cuidado de la palabra es el cuidado de la justicia. Tanto es así, que considero que cuando uno emplea las palabras de modo desajustado se introduce alguna suerte de injusticia en el mundo. Ya sé que da miedo seguir hablando después de decir esto, pero es que, en lo ajustado de la palabra, en la palabra conveniente, convincente, argumentada, en la palabra que se da, se está luchando por la libertad y la justicia. (p. 7)

Por lo dicho hasta ahora, podría, con razón, acusarse a los autores de ingenuidad ilustrada, purismo democrático helénico o radicalismo filosófico filológico estéril. Por esta razón nos parece necesario mostrar abiertamente al lector nuestro punto de partida. Jaques Ranciére (2019) diferencia entre: el nombre y la cosa de eso que llamamos democracia (p. 74). Esta distinción, más compleja de lo que parece a primera vista, entre el hecho fáctico y el sustrato semántico histórico, nos resulta de gran utilidad para nuestra argumentación. En este trabajo se contrastan dos ideas generales: por un lado, la democracia actual entendida como forma política dominante que responde en el mundo entero a un funcionamiento más o menos homogéneo –no exentó de particularidades– y por otro el ideal político griego que nos ha llegado a través de la filosofía antigua. Estamos convencidos de que este contraste ofrece lecciones decisivas para el devenir de nuestras sociedades.

Los autores identificamos una suerte de desconexión entre el significado de la palabra, significado que es un resultado histórico, democracia, y lo que designamos con ese término. Tal desconexión, nos induce a admitir la existencia de una crisis profunda que no ha hecho otra cosa que radicalizarse gracias a las tecnologías de la comunicación y a las nuevas formas y espacios del debate público. Esta radicalización queda muy bien reflejada en el siguiente texto: cuanto más se desligan esos espacios públicos de la presencia física de éste y se extienden a la presencia virtual... ..tanto más clara se vuelve la abstracción que el espacio de la opinión pública comporta (Habermas, 1998, p. 441).

Lo que hacemos aquí, es señalar un problema de los real, la desconexión entre el nombre y la cosa, y postular un ideal, en este caso, antiguo, como respuesta a ese fenómeno. No hay en nuestra reflexión una concesión a la *Real Politik*, no queremos, al menos no en este trabajo, resignarnos a lo dado. Volvemos nuestra mirada al mundo griego, sin afán exhaustivo, con el fin de iluminar algo de nuestro presente.

La Vertiente Virtual del Problema

La vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia cómo una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación.

(Debord, 2008 (1967), p. 37)

A la urgente tarea de recuperar *el logos*, a la que nos invita el teórico Gabilondo, se opone en nuestros días, un uso público e irreflexivo de la palabra—pues carece de las normas mínimas que rigen la argumentación—. El nuestro, es un uso deformado de la palabra que tiene su lugar específico en el mundo virtual y que solo merced a esa dimensión fantasmagórica ha podido imponerse socialmente.

La tragedia de la política contemporánea es que sus actores principales, los ciudadanos y ciudadanas, han olvidado o abandonado las herramientas lógicas elementales para la deliberación pública. ¿Cuáles son esas herramientas? En términos generales, aquellas que heredamos de la cultura helénica y que podemos englobar con el nombre genérico de dialéctica.

La dialéctica es un rasgo característico de la tradición cultural griega, de época clásica, que hunde sus raíces históricas, como hemos consignado en el apartado anterior, en el mundo micénico y que se expresa en una comunidad determinada por el agonismo y la confrontación discursiva. Creemos que el uso público de la palabra, aun en sus formas virtuales contemporáneas, es dialéctico y debe, si desea conservar un mínimo de rigor argumental y de altura intelectual, mirarse en la tradición griega. No es nuestra intención tratar en profundidad el problema de la palabra pública desde Grecia hasta nuestros días, simplemente queremos plantear el marco del problema y, en el mejor de los casos, invitar a una discusión amplia. Georgio Colli (2010) nos ofrece una perspectiva general del fenómeno griego de la dialéctica en el siguiente pasaje:

La dialéctica nace en el terreno del agonismo. Cuando el fondo religioso se ha alejado y el impulso cognoscitivo ya no necesita el estímulo de un desafío del dios, cuando una porfía entre hombres ya no requiere que éstos sean adivinos, entonces aparece un agonismo exclusivamente humano. Un hombre desafía a otro hombre a que le responda con relación a un contenido cognoscitivo cualquiera: discutiendo sobre esa respuesta se verá cuál de los dos hombres posee un conocimiento más fuerte. (p. 79)

Como afirma Colli, la palabra dialéctica emerge de un fondo religioso agonístico, que responde a razones históricas bien establecidas, es este fondo el que dota de significado social y cultural a la práctica política griega. En griego antiguo Agón (ἀγών)⁴ significa confrontación. La dialéctica, cuya espiritualidad es agonística, asume la forma de un combate retórico, regulado por las normas de la lógica. El propio Colli nos ofrece una imagen de esos combates verbales (p. 79–80). La dialéctica es una muestra del respeto que inspiró en los griegos la palabra.

La cultura griega comprendió el peligro de la palabra, sobre todo de aquella que asume la forma oral, por eso construyó un abordaje filosófico que pretendía dar cuenta sistemática de su uso. Tal comprensión no debe asombrarnos en una civilización para la cual la palabra es

4 Debemos aclarar que el uso que hacemos del término griego Agón (ἀγών) es estrictamente literal, por lo tanto, no está relacionado con desarrollos teóricos contemporáneos, como los de Laclau o Mouffe. En nuestro trabajo, Agón, señala simplemente el carácter conflictivo, erístico, de la construcción de la voluntad general. Este uso que llamamos literal aparece expuesto en el Diccionario Griego-Español Vol I. (DG-E. 1989. p. 42)

poder, pues en tanto que artefacto de poder, la palabra debía ser cuidada y regulada. El Organón aristotélico es eso, literalmente, un instrumento que hace posible decir algo respecto de algo, con un mínimo de rigor y sin claudicar en el empeño por la verdad. Por supuesto, esta preocupación filosófica no es propiedad exclusiva del mundo antiguo, la modernidad ha desarrollado su propia aproximación al problema de la democracia en su dimensión deliberativa, baste mencionar como ejemplo la obra del filósofo alemán Jürgen Habermas, en especial su célebre: *Teoría de la Acción Comunicativa* (1981).

Como hemos planteado, el centro de toda construcción democrática es la ciudadanía y, por lo tanto, en el terreno político, el debate público es el fundamento de toda arquitectura democrática, dicho de otro modo: sin ciudadanos capaces de discutir dialécticamente no puede existir democracia. Para los autores el elemento epocal que determina la desconexión –entre el nombre y la factualidad democrática– es que el debate público en nuestros días responde dócilmente a la lógica del espectáculo. En el epígrafe de este apartado, Guy Debord, imitando el inicio de *El Capital*, establece claramente que las sociedades modernas están determinadas por la impronta del espectáculo.

Pero ¿qué significa esta claudicación de lo real ante el espectáculo? En un primer momento, que el mundo se duplica, lo real y su imagen en el espejo, y que, por lo tanto, sí admitimos la frase: los espejos y la cópula son abominables, porque multiplican el número de los hombres.

(Borges, 1974, p. 431), lo existente adquiere una forma inflacionaria y monstruosa.

A este primer paso, le sigue otro mucho más inquietante y radical, en el que lo real es colonizado y esclavizado por su imagen especular, difuminando las fronteras entre lo que existe y su representación, volviéndonos ciegos y entregándonos al regocijo infame, parafraseando a Benjamin (2010), de la estética de nuestra propia destrucción (pp.100–101). Desde el lejano siglo XX, lejano porque las diferencias espirituales y técnicas que tenemos con él son infranqueables, el despliegue global del espectáculo no ha hecho otra cosa que radicalizarse y profundizarse, como afirma Gilles Lipovetsky (2020):

El universo de la diversión va hoy mucho más allá del cine, la televisión y la música: abarca los objetos, los juegos, la información, la comunicación, las ciudades, los espacios comerciales, los museos, el patrimonio e incluso las celebraciones nacionales. La diversión no se opone ya ni a la economía ni a la vida cotidiana: en el reinado del capitalismo creativo se infiltra en todos los espacios de la vida y se fusiona con el mercado. Estamos en la hora de la diversión integral y generalizada, caracterizada por la hibridación de mercancía, emoción y distracción en masa. (p. 193)

Así pues, nuestras democracias –entendidas más allá de su particularidad, es decir en tanto que forma política imperante en la modernidad– son incapaces de realizar el debate público en gran medida porque éste ha

sido apartado en favor del espectáculo. Podemos plantear entonces que asistimos a un cambio de eje de producción de discursos, es decir el modo en que producimos los distintos lenguajes que consumimos ha devenido en un cambio sustancial en cómo entendemos e interpretamos el mundo. Por supuesto que en la historia de la humanidad han existido cambios en el eje de la producción discursiva, como el paso de la cultura oral a la escrita, pero hoy nos encontramos ante una realidad sin precedentes, la profusión y producción de imágenes sobrepasa cualquier estimación, por delirante que fuese, de los pensadores de la cultura de lo visual, la cibernética o los nuevos medios del siglo XX. Debord, por ejemplo, fue acusado de extremista y negacionista. Hoy, sin embargo, se lo recupera como un auténtico adelantado.

El pensamiento reflexivo ha interpretado el cambio del eje discursivo como una transformación en la construcción de las sociedades. En esta línea, Vilém Flusser [1920–1991] (2011), afirma que existe una confianza amplia y peligrosa en la sociedad respecto de los instrumentos técnicos, el advenimiento de la era tecnológica trae consigo permanentes promesas de sociedades ideales, entregadas al desarrollo y progreso, si bien esta promesa dista de su efectiva realización, supone una deformación de la condición humana pues la humanidad moderna está dominada por una racionalidad tecnocientífica que difumina las fronteras de lo humano.

La humanidad actual ha convertido a los instrumentos técnicos en artículos de culto, pero, no

conforme con ello, les ha otorgado el papel de garantes de nuestra percepción de lo real. Esos instrumentos imponiéndose a nuestros sentidos, pero en alianza con ellos, se convierten en la única seguridad de que lo que estamos viendo es real, por lo que existe un desplazamiento de la experiencia hacia un mundo accesible sólo a través de los medios digitales de producción de discursos. Esto, para Flusser (2011), es la producción de un tipo de imagen determinada, la imagen técnica.

A primera vista, las imágenes técnicas se parecen a las recién consideradas imágenes prehistóricas. Sin embargo, se ubican en un nivel de conciencia por completo diferente, y en ellas la vida se manifiesta con un ánimo por completo diferente. La conformación de las imágenes es totalmente diferente a la imaginación, algo radicalmente nuevo (íbid., p. 19).

Las primeras imágenes de las que la humanidad tiene registro son las imágenes rupestres de las cavernas, lo que buscaba aquel homo sapiens era reproducir una realidad cotidiana, algo que otros cazadores pudieran encontrar a futuro. Así, la imagen deviene en una orientación para entender nuestro entorno. Flusser sostiene que es necesario alejarse de la imagen para poder verla, lo mismo pasa con el mundo y cómo lo entendemos. El alejamiento implica para Flusser una imaginación determinada para la producción previa de una imagen, al imaginar nos adentramos en nuestro pensamiento (mundo interior) y nos abstraemos del mundo real. A este mundo interior Flusser lo denomina “no-lugar”, por lo que la imaginación es nuestra capacidad de

abstraernos, desde una imagen propia del objeto, imagen construida previamente por la idea que tenemos de ese objeto. Se produce, por lo tanto, un paso de lo subjetivo hacia lo intersubjetivo.

Flusser sostiene que somos víctimas de una crisis cultural que ha creado una cultura distinta. Y, sin embargo, aún no advertimos la magnitud de esta transformación. Hemos pasado de una cultura literaria logocéntrica a una cultura de la producción de imágenes, más precisamente de imágenes técnicas. Para Flusser la realidad está escenificada, lo que significa que está determinada por las imágenes técnicas, que cambian la forma de entendimiento de la realidad, aspecto que no lograron las imágenes prehistóricas, es decir son imágenes que en su producción y difusión no tienen relación con el pasado y es este, precisamente, su mayor peligro. Flusser plantea que esta ausencia de pasado produce una realidad de imágenes fugaces, destinadas al olvido.

Flusser menciona que la producción de imágenes técnicas conlleva consecuencias, pues sitúa a un régimen de lo visual determinado en una forma específica de creación de imágenes, y éstas al convertirse en públicas nos direccionan hacia un modo de ver la realidad, es decir un régimen visual.

El aparato fotográfico produce, por lo tanto, objetos culturales artificiales creados para persuadir a los sentidos, y son los que construyen información, así también programan, controlan y definen la producción de imágenes. Flusser (2011) indica que la cámara se encarga de producir

símbolos, este aparato desarrolla virtualidades, y en un número infinito de posibilidades de crear lo virtual por medio de fotografías, entre más imágenes produce, más virtualidades se crean. Así, lo virtual supone para el teórico un cambio en el eje narrativo de representar el mundo:

En el futuro todas las personas serán conformadoras de imágenes: todas tendrán a su disposición teclados que les permitirán, en conjunción con todos los demás, sintetizar imágenes en las pantallas de las computadoras ... el mundo en el cual se encuentran ya no puede ser contado y relatado, se ha disgregado en puntos elementales (fotones, cuantos, elementos electromagnéticos) Se ha vuelto inaprensible, irrepresentable, impalpable ... y la propia conciencia de las personas, sus pensamientos deseos y valores, se han disgregado en puntos elementales – bits de información (p. 34).

Flusser nos acerca a la discusión de lo cibernético como narrativa predominante de nuestras sociedades. Menciona que no es posible salir del entramado de las imágenes técnicas, pues no existen imágenes fuera de la imagen, es decir las imágenes técnicas absorben a las imágenes en general y las unifican en un mismo modo de ser producidas, entendidas y representadas.

En el presente análisis tomaremos un hecho social de relevancia mediática para relacionarlo con lo aquí expuesto, en sociedades como las nuestras donde la democracia ha devenido un accionar político alrededor del espectáculo. El intento de magnicidio perpetrado contra Donald Trump,

sucedido el 14 de julio de 2024⁵, en medio de un mitin de su campaña por la presidencia de Estados Unidos, como un hecho que contiene características aquí analizadas respecto de la construcción de imágenes, la democracia contemporánea y el espectáculo.

Ponemos en contexto este evento a través de las imágenes difundidas por los medios de comunicación, en el video difundido en el canal de YouTube de comunicación Telemundo (2024), cuya duración es de dos minutos con 16 segundos se puede ver el ataque al candidato presidencial, y desde un análisis visual se referencian detalles para conectarlos con nuestro recorrido teórico.

La particularidad de este clip de video es que podemos escuchar la voz de Trump y su escolta durante el ataque, en los primeros seis segundos del video se escucha cómo el candidato se lanza al suelo luego de tomarse su oreja, después de varios disparos, se escucha la palabra “Agáchense, Agáchense, Agáchense” (Noticias Telemundo, 2024), de fondo en la tribuna se ve a los asistentes al mitin, agacharse, otros sacan sus teléfonos celulares para tomar videos y fotografías, incluso hay quienes se levantan para ver de dónde proceden los disparos, segundos después se escucha decir que el pistolero fue abatido y enseguida Trump se reincorpora, y mientras el servicio secreto de los Estados Unidos pide que los asistentes se retiren del lugar, el candidato les solicita que esperen y procede a levantar el brazo a la multitud en señal de triunfo, y en concordancia

5 Deutsche Welle [DW]. (2024, 14 de julio). Atentado contra Trump en Pensilvania. DW [portal informativo]. <https://www.dw.com/es/atentado-contra-trump-en-pensilvania/a-69655303>

con el gesto la multitud estalla en la misma sintonía entre gritos, vivas y aplausos. Cuando Trump se retira de la tarima, lo hace alzando la mano en señal de victoria.

Llama la atención cómo en unos pocos minutos la escena, el intento de asesinato, se transforma en un performance electoral de muestras de superación inmediata de la adversidad. Levantarse con el puño alzado puede leerse como un símbolo de poder, pues pese al ataque de sus competidores, el candidato sale adelante, si analizamos, por ejemplo, en perspectiva la personalidad de Donald Trump, quien en campañas electorales muestra un tono confrontativo con sus rivales, podemos deducir que, si bien estuvo cerca de la muerte, como imagen de campaña sugiere una muestra de fortaleza.

El mencionado clip de video fue rápidamente difundido en redes sociales, las imágenes técnicas, en términos de Flusser, crearon un imaginario inmediato. El medio de comunicación CNN recoge en una noticia la publicación en redes sociales sus impresiones sobre el hecho:

Donald Trump volvió a publicar en su plataforma Truth Social⁶ la mañana de este domingo tras sobrevivir a un intento de magnicidio en su mitin del sábado. “Solo Dios impidió que ocurriera lo impensable”, dijo Trump sobre el tiroteo, que dejó al menos un asistente muerto y dos heridos graves. “Nosotros no temeremos”... “En este momento, es más importante que nunca que permanezcamos unidos, y mostremos nuestro verdadero

6 <https://truthsocial.com/@realDonaldTrump>

carácter como estadounidenses, permaneciendo fuertes y decididos, y no permitiendo que el mal gane.” (CNN, 2024)

La posterior capitalización narrativa de este evento para los fines electorales de Trump, está a la par de la construcción de un tipo de imágenes técnicas, que abarcan no únicamente la compasión que pueda generar un sobreviviente a un ataque, sino el discurso formado a partir de la difusión de noticias y la proliferación de imágenes que buscan sobre todo fortalecer la idea de Trump como un sujeto dispuesto ‘a vencer el mal’. Líderes con posturas mesiánicas abundan en el espectro democrático y no democrático, sin embargo, es el uso de imágenes lo que produce un tipo de posicionamiento en el régimen de lo visual.

El analista estadounidense Howard Rheingold (2004), especializado en comunidades digitales y cibercultura, nos presenta el fenómeno de convergencia mediática en la web, lo denomina multitudes inteligentes, en su texto “Multitudes inteligentes: La próxima revolución social” indica: “Los grupos de personas que emprenden movilizaciones colectivas, políticas, sociales, económicas, gracias a que un nuevo medio de comunicación posibilita otros modos de organización, a una escala novedosa, entre personas que hasta entonces no podían coordinar tales movimientos” (p. 13).

Rheingold discute cómo nuevas prácticas sociales configuran un tipo de consumo y formas de interacción y entendimiento entre sujetos sociales quienes, por medio de recursos virtuales por ejemplo con el Internet móvil en nuestras manos, han cambiado la forma de representar una realidad. Basta con tener conexión móvil en nuestros

teléfonos inteligentes para narrar en vivo un acontecimiento y volverlo noticia. Rheingold lo describe de este modo: “Nos hallamos ante un nuevo medio de organización social, cultural y política, que instaura un nuevo régimen tecnosocial” (p. 14). Se construyen nuevas multitudes que Rheingold denominó como ‘tribus del pulgar’, es decir, grupos humanos que condicionan mediante el tipo de mensajes el direccionamiento no solo de tendencias sino de lo que será considerado importante a partir de ese momento.

Las multitudes inteligentes – el término hace referencia al grado de desarrollo tecnológico y no a una capacidad mental – provocarán a su vez ‘tsunamis sociales’ dice el autor, estos tsunamis de información que arrastran todo a su paso y se llevan también la posibilidad de contrastación de fuentes, aupados por la inmediatez de las redes frente a los hechos, estas construcciones sociales operan, por lo general, no necesariamente desde lo institucional, sino a modo de generación de rumores, crean no solo formas de consumo, sino también de nuevas narrativas desde un tipo de discurso unificante.

Desde los dispositivos móviles podemos construir narrativas, trabajar, crear posteos, discursos, comprar, vender, investigar, etcétera. Sin embargo, esta inmediatez que ofrece la tecnología implica también distintas consideraciones, a medida que este tipo de dinámicas confluyen, ha aumentado un reordenamiento de lo público y lo privado. Por ejemplo, lo privado se ha vuelto público con inusitada normalidad. Cada vez y con facilidad la exposición

de datos sensibles de millones y millones de usuarios son expuestos y comprados por empresas quienes usan dichos datos para controlar qué consumir y qué no. Rheingold destaca que este tipo de prácticas son referentes en un mundo visual. Aquí, la imagen cobra una importancia superior a otras formas de discursos, algo que el autor llama ‘sistemas de reputación’, es decir la forma en que se representa a un individuo por medio de la imagen, genera una construcción de su importancia en la vida ‘real’.

Menciona Rheingold (2004): “la trayectoria que cada individuo lleva consigo y que los demás inspeccionan, de forma rutinaria, para decidir su valía en cualquier ámbito, desde su aptitud conversacional hasta el riesgo de una hipoteca” (p. 19). Estos elementos sirven como indicadores de prestigio en las ciberculturas, por ello es tan importante para Trump, por ejemplo, cómo se reconstruye el hecho mostrado en imágenes para que se vuelvan imágenes técnicas de lo que es un líder que ha sorteado a la muerte.

Para completar este análisis referiremos el trabajo del investigador Pierre Lévy, en su texto “Cibercultura. La cultura de la sociedad digital” (2007) donde analiza lo que ha denominado inteligencia colectiva. Aquí menciona que el mundo se desarrolla en una cuarta revolución tecnológica, desde la cual podremos implementar un metalenguaje universal, ubicado únicamente en la web y que sufre una configuración constante. En este texto el autor critica el determinismo tecnológico, que preconiza que la innovación en la interacción constante de la tecnología ha abierto una brecha con los sujetos sociales y su cultura fuera de la tecnología.

Lévy (2007) indica que sociedad, tecnología y cultura conforman un sistema complejo de interacciones, sin embargo: “La cultura digital es bastante más compleja e híbrida que los entramados de sistemas tecnológicos electrónicos y digitales que la configuran” (p. 9). Así, el autor tunecino considera que el ciberespacio no solo configura un tipo de inteligencia colectiva, sino que lo desarrolla:

Quando algunos procesos de inteligencia colectiva se desarrollan efectivamente gracias al ciberespacio, tienen notablemente por efecto acelerar de nuevo el ritmo del cambio tecno social, lo que hace tanto o más necesaria la participación en la cibercultura si uno no quiere quedarse atrás, y tiende a excluir de manera aún más radical a aquellos que no han entrado en el ciclo positivo del cambio. (Lévy, p. 15)

La dinámica planteada por Lévy, implica la construcción de las condiciones sociales necesarias para que la cibercultura deje de lado a quienes no entren en este desarrollo de lo técnico, siendo cada vez sistemas más técnicos, encriptados y complejos, que al actualizarse han perfeccionado un tipo de metalenguaje, sin embargo, esto no significa que en la dicotomía virtualidad–realidad circundante, un sistema destruya al otro, sino que otras dinámicas de poder se construyen: “El ciberespacio puede también ser puesto al servicio del desarrollo individual o regional, utilizado para la participación en procesos emancipadores y abiertos de inteligencia colectiva” (p. 194).

Las descripciones que hemos consignado en este recorrido dibujan el panorama de la conformación de la presente sociedad que, frente a aquella a la que nos remitíamos al inicio del presente texto, la griega, la expedita en el arte retórica, ha sustituido el ciberespacio por la deliberación, ha hecho fracasar todo intento de llegar a acuerdos para el bien común en nombre de esa tecnología que hoy nos abarca, nos encamina y maneja nuestros destinos. Así, nos despedimos de todo diálogo y nos convertimos en ignorantes vasallos, ciegos y mudos frente a un mundo artificial y espectacular que todo lo ve y todo lo controla.

Una sociedad, como la nuestra, entregada a la lógica del espectáculo, es ciertamente el lugar donde el ser humano está más expuesto a su propio peligro. Platón considera, que es en el sueño donde se despiertan los más terribles deseos pues...

cuando duerme la parte racional, dulce y dominante del alma, y la parte bestial y salvaje (...) trata de abrirse paso y satisfacer sus instintos. Sabes que en este caso el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada y desembarazada de toda vergüenza y prudencia (571d).

En este terreno fértil para la impudicia y la irresponsabilidad, solo nos queda apelar a la recuperación de la razón pública, al imperativo comunicacional de la lucha por la verdad.

Referencias

- Benjamin, W. (2010). *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*. Rayuela Editores.
- Borges, J. L. (1974). *Obras completas 1923-1972*. Emecé Editores.
- Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo pensable*. (Las encrucijadas del laberinto VI). Traducción de Jacques Algasi. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2005). *Escritos políticos*. Antología. Edición de Xavier Pedrol. Los Libros de la Catarata.
- CNN. (2024, 14 de julio). Resumen de noticias del 13 de julio sobre Donald Trump tras ser herido en un tiroteo durante mitin. CNN. [portal informativo]. <https://cnnespanol.cnn.com/2024/07/13/donald-trump-ultima-hora-salud-herido-incidente-mitin-en-vivo-orix/#liveblog-26bcb561-48f9-405c-908b-06a591e6dc46>
- Colli, Georgio. (2010). *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets.
- Debord, G. (2008 (1967)). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Deutsche Welle [DW]. (2024, 14 de julio). Atentado contra Trump en Pensilvania. DW [portal informativo]. <https://www.dw.com/es/atentado-contra-trump-en-pensilvania/a-69655303>
- Diccionario Griego-Español [DG-E]. (1989). Volumen I. Consejo Superior de Investigaciones Científicas [CSIC].

- Esquilo. (1993). *Las suplicantes*. En *Tragedias*. (463. A.C.). Gredos.
- Flusser, V. (2011). *Hacia el universo de las imágenes técnicas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de una teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Lévy, P. (2007). *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. Anthropos.
- Lipovetsky, G. y Serroy, J. (2020). *La estetización del mundo*. Anagrama.
- Noticias Telemundo. [Noticias Telemundo] (2024, 14 de julio). «¡Agáchese!»: escuche el audio original del atentado a Trump. (Vídeo). YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=E8NfyTptV_A
- Platón. (2011). *Platón II*. Gredos.
- Ranciére, J. (2019). *Ensayos sobre estética y política*. Fondo de Cultura Económica.
- Rheingold, H. (2004). *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*. GEDISA.
- Savater, F. (2000). El valor de educar en la sociedad de la información. *Tabanque Revista pedagógica* N. 14. p. 185–194. <https://revistas.uva.es/index.php/tabanque>
- Vernant, J. (2015). *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós Orígenes.