

# La materialidad de la comunicación y la política

## The materiality of communication and politics

**Leopoldo Sebastián Touza**

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo

**Resumen:** Los estudios de comunicación que ponen en relieve la materialidad de los medios no se interesan por el carácter verdadero o falso de los discursos ni suponen que existan condiciones bajo las cuales la comunicación no manipula. Se ocupan fundamentalmente de los medios como objetos técnicos y de su capacidad de producir subjetividad. Si bien este abordaje no ignora materialidad económica de los medios, entiende que una descripción de las relaciones de propiedad es insuficiente para explicar sus efectos en la producción de relaciones sociales. Este artículo explora algunas de las consecuencias de los estudios sobre la materialidad de la comunicación a la hora de concebir relaciones de dominación y resistencia, o de definir una política de emancipación.

**Palabras clave:** Comunicación; Materialidad; Política.

**Abstract:** Communication studies that foreground materiality are not interested in whether discourses are true or false, nor do they assume that there are conditions under which communication does not manipulate. They are essentially concerned about media as technical objects and about their capacity to produce subjectivity. Although this approach does not ignore the economic materiality of media, it assumes that a description of property relations does not manage to explain the effects of media on the production of social relations. This article explores the consequences of a material inquiry into communication when it comes to conceiving relations of domination and resistance, or to defining an emancipatory politics.

**Keywords:** Communication; Materiality; Politics.

## Introducción

Cuando se supone que la manipulación mediática es una relación entre contenidos discursivos y la acción voluntaria de los sujetos que interiorizan esos discursos, no se mira qué fuerzas materiales son las que unen a las palabras, las imágenes y los sonidos con las acciones. Pasa a un segundo plano, si es que aparece, la pregunta por el lugar que ocupa la comunicación en unir los deseos de los sujetos con sus objetos y queda oculto aquello que, con independencia del contenido de los discursos, hace obrar a los sujetos de maneras que los sostienen en la servidumbre.

La inquietud por desarrollar lecturas materialistas sobre los medios debe entenderse en el contexto del largo predominio de una visión según la cual la comunicación se reduce a la relación con otros mediante mecanismos de significación. Aquello de lo que debería ocuparse la ciencia que la estudia la comunicación sería el contenido de la información, lo textual, lo narrativo, lo semiótico o lo ideológico. Esta ontología inmaterial ha dominado los estudios de comunicación durante décadas.

El enfoque parcial y limitado que esta concepción de la comunicación tiene incluso sobre el lenguaje y la información ha producido enormes vacíos explicativos, mucho más notorios cuando desde sus supuestos se busca explicar la relación entre comunicación y política, o cuando se busca desarrollar una teoría política se sostenga desde una concepción que concatene la comunicación lo discursivo, lo ideológico y la práctica.

Diversos estudios han intentado corregir o reemplazar a las teorías que ponen en el centro la inmaterialidad del signo, la significación o las ideas, por teorías que expliquen la comunicación desde su materialidad. No ha habido una estrategia de crítica materialista sino varias. A continuación daremos algunos ejemplos.

Lo material no se presenta como otra forma de llamar a la verdad o lo verdadero. La discusión que se plantea acá no es entre verdad o falsedad (o verdad y “posverdad”). Se trata de encontrar un sentido más amplio y comprensivo de lo que se entiende como real.

## **2. Temas materialistas en el estudio de la comunicación**

### **2.1. Economía**

Desde la economía política de la comunicación, autores como Dallas Smythe han estudiado los modelos de negocios, desarrollos de la forma-mercancía, formas de producción del espacio y de estructuración de lo social que explican el crecimiento de las industrias de la comunicación, la información y la cultura. Smythe es conocido por haber creado el concepto de “la audiencia como mercancía”, que busca dar cuenta de cómo los medios se estructuran alrededor del valor que se genera desde la publicidad. El verdadero negocio de la televisión, la prensa escrita y la radio (y, agregamos, plataformas como Facebook) es crear audiencias cuya capacidad de atención luego pueda ser vendida a los anunciantes. Los contenidos no publicitarios no tienen otro propósito que atraer audiencias y predisponerlas a atender a la publicidad. Si bien hay una preocupación materialista por los modelos de negocios, buena parte de las investigaciones en economía política

siguen suponiendo que la comunicación produce subjetividad solo desde el contenido y su capacidad de orientar en una u otra dirección el razonamiento de las audiencias, ya sea mediante manipulaciones o recurriendo a discursos que buscan fidelidad a los hechos.

## **2.2. Discurso**

Una estrategia para recuperar la materialidad de lo discursivo es llevada adelante, por ejemplo, por Friedrich Kittler (2009), cuando afirma que los pensadores tienden a olvidar el medio en el que escriben, y por lo tanto ignoran la ontología de los medios que subtiende a sus ideas. Esto cambia con Heidegger, para quien “el hombre moderno se ha convertido en un consumidor de noticias radiales que lo distraen de su existencia auténtica con noticias internacionales” (28), dice Kittler, como si estuviese señalando con el dedo a los grandes medios privados latinoamericanos cuando, en medio de la inundación que ocurre ante sus narices, están más atentos a las novedades sobre el huracán en Miami. Los medios son operadores materiales de la atención humana.

## **2.3. Tecnología**

El punto de vista de la tecnología ha sido una de los caminos más recorridos hacia un materialismo de la comunicación. Todo medio, incluido el lenguaje oral, puede considerarse una tecnología. Una diversidad de tecnologías ha sido estudiada, desde la oralidad, la escritura y los soportes materiales (tablas de arcilla, papiro, pergamino), hasta la imprenta, los mapas, los relojes, el automóvil, el dinero, por mencionar sólo algunas.

Tiziana Terranova (2004) cuestiona ciertos supuestos de sentido común (o prejuicios) sobre la información. Para Terranova, la información no es el contenido de la comunicación ni es inmaterial. Sugiere que una teoría materialista de la información debe trabajar con conceptos propuestos por la teoría matemática de la información y la cibernética, como entropía, negentropía, ruido, señal, no linealidad e indeterminación. Los fenómenos que designan estos conceptos apuntan hacia una dinámica de la información mucho más compleja que el pasaje de un contenido informativo de un emisor a un receptor. Partiendo desde allí se puede sostener que la información es aquello que se destaca, distingue o sobresale con respecto al ruido. A medida que prolifera la información, el sentido se ahoga en el ruido y las experiencias con significado, que son debilitadas por la proliferación de signos carentes de referente. Por ejemplo, la publicidad comunica más por la frecuencia y la redundancia de sus apariciones que por la inteligencia de su semiosis. Esto no quiere decir que haya simplemente un comando sobre las mentes o un lavado de cerebros, sino que de lo

que se trata es de mejorar la eficacia del canal, lo que implica entender cómo suprimir el ruido para despejar un espacio que permita el contacto. La información produce realidad más allá de nuestra capacidad de significar: incide sobre nuestros hábitos corporales, presupone que también hay una percepción distraída, regula la velocidad del cuerpo y lo conecta a un campo de acción. El contacto, la tactilidad, la proxémica con la que se manejan la arquitectura y el diseño son formas de “modulación dinámica de las energías sociales y materiales.” En este sentido, la información modula “la organización del espacio físico” (Terranova, T. 2004, 19).

#### **2.4. Espacio**

En la década de 1990 se produjo lo que algunos llaman un “giro espacial” (así como en los ‘60 hubo un “giro lingüístico”) en varias disciplinas de las ciencias sociales. Numerosos autores se dedicaron a analizar el impacto del capitalismo posfordista en la configuración de la ciudad, la localización de industrias y la globalización. Las redes, la infraestructura informacional, la movilización del espectáculo para acelerar el ciclo de acumulación y la relocalización de industrias abrieron la posibilidad de pensar en la comunicación como un elemento capaz de configurar materialmente el espacio. Esta estrategia para pensar la materialidad de la comunicación se ha desarrollado en torno a pensar, por ejemplo, las relaciones sociales trans-locales que permiten las redes y las funciones retóricas de determinadas configuraciones espaciales, como la ciudad, los centros urbanos (Packer, J. y Wiley, S. 2012)

#### **2.5. Cuerpo**

Todos los medios hacen algo con el cuerpo. Dentro de las preguntas por el cuerpo hay que incluir la atención, ya que esta no es producto del funcionamiento de una mente despegada del cuerpo sino de las afecciones que el cuerpo experimenta. Los medios pueden capturar nuestra atención en la medida en que la desenfoquemos de nuestro entorno físico inmediato.

Según Katherine Hayles, el desarrollo de la cibernética condujo a la formación de teorías que definieron la información como una entidad diferente, separada y/o separable de los cuerpos que la portan. A partir de allí la información será tratada como un flujo carente de cuerpo que puede fluir sin pérdida de significado ni de forma.

Friedrich Kittler, desde una perspectiva histórica, describe las continuidades entre la tradición

oral, la escritura y el código binario. En esta historia hay dos pasajes culminantes. El primero es de la tradición oral a la palabra escrita, donde se separan la conversación cara a cara y la comunicación (el uso de medios para transmitir mensajes). El segundo es de la escritura a los medios técnicos: se separan la comunicación y la información. De la co-presencia corporal en la interacción se pasó a la comunicación utilizando medios que, en su evolución, van borrando cada vez más las huellas del cuerpo que produjo el mensaje. Este borramiento es total con la aparición de los medios digitales.

Una mirada sobre el cuerpo no es de verdadero interés materialista si por cuerpo entiende lo que nos es dado de inmediato. A estos cuerpos que somos, que tenemos, que percibimos, es necesario despojarlos de los fetichismos de los que son objeto. Pero también puede pensarse el cuerpo como lo entiende Spinoza, cuya premisa parte de los encuentros y los afectos que en ellos se ponen en juego.

## **2.6. Nueva ecología de los medios**

La ecología de los medios es una escuela dentro los estudios de comunicación que tiene varias décadas (tiene a McLuhan entre sus precursores) y que recientemente ha experimentado una renovación, inspirada por una concepción amplia de la ecología que abarca tres registros: el medio ambiente, las relaciones sociales y la subjetividad humana. Para Felix Guattari (1990), hay que tener en cuenta estas tres dimensiones si nos proponemos una intervención social capaz de modificar y “reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etcétera” (19). Actuar en la dimensión subjetiva implica buscar otra relación con nuestros cuerpos, con los medios y la comunicación. Los problemas de una ecología entendida de esta manera son transversales, no ocurren en un registro sin afectar a los otros dos.

Dentro de la nueva de la ecología de los medios, Matthew Fuller (2005) propone estudiar a los sistemas de medios como objetos complejos. Sostiene que hay que saber apreciar la poética de los objetos y pensar cómo los elementos de sistemas complejos “cooperan para producir algo que es más que la suma de las partes” (6). Hay que estudiar los procesos analizando las composiciones entre sus partes, que son retazos, singularidades cuya falta de individualidad propia debe ser respetada. Para Fuller (2005) los artefactos son “portadores de fuerzas e impulsos” y a la están vez compuestos por distintas fuerzas (desde técnicas y estéticas hasta económicas y químicas) que pasan a través de los cuerpos, forman composiciones con los cuerpos y entre los cuerpos (56). Desde esta mirada, los artefactos se presentan como cuerpos compuestos de partes, cada una con un

programa propio. Los sistemas de medios son agenciamientos de fuerzas o potencias de las partes, más que totalidades.

### **3. La materialidad de la comunicación y la materialidad de la política**

Etienne Balibar (2006) señala que el aporte específico de Marx al materialismo es haber señalado que este no puede ser una empresa de interpretación llevada a cabo por un sujeto individual. El llamado “materialismo dialéctico” fue una invención posterior tanto a Marx como a Engels. Balibar señala que Marx propone un nuevo materialismo práctico, en oposición al antiguo materialismo cuyo exponente en la época de la escritura de las *Tesis* era Ludwig Feuerbach. Para Feuerbach la alienación religiosa—Dios como alienación de la esencia de los hombres—se superaría en el momento en que los hombres tomaran conciencia de su esencia alienada. Para Marx no se trata de un problema de conciencia. La imagen alienada, trascendente, propia tanto de la religión como de la política, es la solución que se presenta a los conflictos reales. Para salir de esa imagen es necesario sumergirse en transformaciones que deben tener lugar en la práctica, es decir, no en el pensamiento académico, ni siquiera en el debate entre militantes. En esto consiste la práctica revolucionaria. Pero, como aclara Balibar, no se trata de una revolución con programa, ni llevada adelante por un partido, ni orientada hacia una visión de futuro predeterminada por los filósofos y los sociólogos críticos. Es la revolución que Marx y Engels definen, en *La ideología alemana*, como “movimiento real que aniquila el estado de cosas existente. Un movimiento que necesariamente es—diríamos hoy—micropolítico. Esta revolución es una acción en el presente, aquí y ahora, carente de filosofía y de palabras: una revolución *sin comunicación* (p. 29).

En Marx el materialismo no está referido a la materia. Es un “materialismo sin materia” (Balibar, E. 2006, 30). Desde esta categoría, Marx se posiciona contra los principios que enarbolan el idealismo y los materialismos antiguos, porque estos no conducen a la revolución sino a la educación de las masas. ¿Cuántas veces, con las mejores intenciones, la comunicación se presenta como lecciones de principios políticos, éticos y morales impartidas por “los/as que saben”? En este materialismo, el sujeto no es el sujeto de la práctica, sino que la práctica misma es el sujeto, es decir, el protagonismo social y la actividad revolucionaria de los subalternos, los proletarios, los plebeyos, que no actúan como identidades sino como figuras provisionales e inestables atravesadas por fuerzas que operan a un nivel pre-individual y micropolítico.

Es en este nivel donde operan tanto la sujeción como la subjetivación. La sujeción trabaja

como mecanismos micropolíticos de *desposesión* subjetiva (Sztulwark, D. 2016a). Como consumo de bienes, de imágenes preconfigurados, servidumbre que hace trabajar al deseo al interior de dispositivos, dentro de los cuales creemos que actuamos con libertad.

Diego Sztulwark, Verónica Gago y otros teóricos del protagonismo popular señalan que no podemos declarar el triunfo de las estrategias de sujeción a nivel micropolítico. Crisis como las de 2001 mostraron el devenir insurgente de una “voluntad plebeya que tiene capacidad de impugnación o de destitución del orden neoliberal” (Sztulwark, D. 2016a). Una trama poco conocida de la acumulación capitalista durante los gobiernos kirchneristas en la Argentina, descrita de manera vibrante por Gago (2014), fue el crecimiento de un vitalismo popular en los barrios y los territorios, que unió corrientes migratorias, emprendedorismo desde abajo y lógicas comunitarias de ayuda mutua para dar impulso a la industria textil y, a la vez, se aferró “a la ampliación de libertades, de goces y de afectos” puestos en juego por las subjetividades nacidas de la crisis (13). Esta, como sostiene Gago, es una política de los muchos.

¿Qué imagen de la política se corresponde con la concepción inmaterial de la comunicación? En primer lugar, una imagen en la que la política no es una práctica de las subjetividades que nacen de la actividad material, de la producción, de la interacción, de los afectos recíprocos, de los territorios, de las economías que se construyen desde abajo, de las estrategias que organizan la vida en estas y otras dimensiones, sino que ocurre al nivel de los discursos. Todos los fenómenos de la política son reducidos a lo discursivo y lo cultural (Sztulwark, D. 2016a). El problema es que esta concepción discursivo-culturalista de la política (y de la comunicación) hace como si no existieran los dispositivos concretos de sujeción micropolítica. Este error de apreciación es grave, si tenemos en cuenta que el neoliberalismo no opera sólo, ni siquiera principalmente, desde las políticas públicas o desde los discursos mediáticos, sino que es fundamentalmente una reestructuración de las formas de vida desde abajo (Foucault, M. 2007).

Si somos fieles a una posición materialista sobre la comunicación, nuestro trabajo no debería ser una intervención en el plano de la polémica y el intercambio de opiniones. La crítica que sirve es aquella que es capaz de mostrar funcionamientos y establecer composiciones entre diversas formas de insurgencia. Debemos preguntarnos también por el funcionamiento material de los medios. ¿Qué hacen los medios con las afectividades? ¿Qué distancias ponen entre nuestros cuerpos? ¿Cómo hacen que sintamos que nuestra razón puede separarse de nuestro cuerpo, es decir, de nuestros modos de afectar y ser afectados?

Una concepción material de la política supone que intervenir políticamente no es emitir

discursos que reflejen la verdad que la ideología no dejaría ver. Ni “escuchar” al pueblo mediante focus groups o encuestas. Esto no significa renunciar a prestar atención a la comunicación, sino que hay que tratar a la comunicación como un dispositivo. Con respecto al discurso, no se trata de interpretarlo sino de preguntarse cómo funciona, es decir, cómo se componen las palabras y los artefactos que las portan con los cuerpos, cómo los afectan. Es necesario tratar a las palabras como medios, es decir, en su materialidad técnica. La comunicación en una política materialista es una disposición a la escucha. Se pregunta, y le pregunta a la gente, cómo hacen para vivir. No habla en nombre de otros sino que busca conocer cómo viven, qué hacen, qué quieren esos otros (Sztulwark, D. 2016b).

Es aquí donde se hace necesaria una aproximación a modos de pensar que no separen concepto de afecto. Baruch Spinoza (2007) pone en el centro el problema de la potencia, es decir el poder de actuar, de pensar y de ser afectados. La potencia aumenta o disminuye según los encuentros que tenemos. El aumento de la potencia significa que tenemos pasiones alegres, mayores posibilidades de hacer y actuar; la disminución de la potencia es un entristecimiento. Spinoza enumera otros afectos que pueden entenderse como combinaciones de alegría, tristeza y deseo. Según los afectos que se experimentan será la disposición a la adaptación, a buscar una normalidad de la cuál aferrarse, a activarse sólo dentro de códigos predefinidos, o a desconocer la norma y producir, con otros, potencia en común.

Mucho más que un discurso, un conjunto de políticas o una ideología, el neoliberalismo (también el fordismo, el estado de bienestar, etc.) es un régimen de afectos. Esta afectividad es activada por modos de organizar micropolíticamente las relaciones entre las personas, las palabras y las cosas. Un régimen de afectos no existe en estado puro. Coexisten unos dentro de otros, interrelacionados.

El problema de la afectividad, señala Sztulwark, “está ligado al de la percepción. ¿Cómo hacemos para pensar que la materia de una política no es la clásicamente representable como política?” (Sztulwark, D. 2016). ¿Cómo hacemos, agregamos nosotros, para pensar la comunicación que fluye entre esa materia de tal manera que podamos percibir la materialidad de la comunicación desde la materialidad de la política? La motivación de la aproximación al materialismo está dada por el problema de la praxis emancipatoria, no por lograr una descripción más precisa de la comunicación. Un problema que puede surgir entre las preocupaciones académicas que impulsan la discusión sobre la materialidad de la comunicación es que no estén motivadas por una percepción sensible a que lo que constituye lo social es el conflicto.

¿Qué percepción es la que nos permite abrir el problema de la emancipación? Una que sea capaz de “registrar el mundo desde el conflicto y las periferias”, desde las luchas sociales y no desde la propia estabilidad ni desde la autocomplacencia, dice Sztulwark (2016b). Tenemos que recordar aquí el sentido del “movimiento real” al que se refieren Marx y Engels. La acción política que “abole el estado de cosas” no es la lucha de un sujeto estructurado y dotado de una identidad reconocible, sino que está constituida por devenires que operan micropolíticamente “sobre la percepción, sobre la sensibilidad, sobre el deseo” (Sztulwark, D. 2016b). Es en esas luchas, sus avances y sus retrocesos, en estos procesos de sujeción y de subjetivación, que termina configurándose la afectividad. Y es por esto que puede ocurrir—como ha sucedido recientemente en la Argentina y en Brasil—que haya una subjetivación neoliberal vinculada al consumo, los dispositivos de comunicación, el deseo de seguridad, el endeudamiento personal, la empresariedad de sí, los regímenes de competencia, el hacer de sí mismo una marca, etc., que produzca realidad neoliberal aún en un contexto en el que las políticas estatales tienen una inspiración que se propone como “pos-neoliberal”. Esto permitiría explicar por qué si “Clarín miente”, millones están dispuestos a leerlo y escucharlo.

Una posición materialista sobre la comunicación no niega que los medios manipulan, sino que se interesa por el conjunto de factores que hacen que esa manipulación sea eficaz. Hay que preguntarse, por ejemplo, ¿qué tipo de percepciones organizan los medios?, ¿cómo disponen la relación de los cuerpos entre sí?, ¿qué relaciones desarrollamos con los otros, con las cosas y con nosotros mismos a partir del consumo de medios? O también, ¿qué formas de percibir se estabilizan en los modelos preconcebidos de consumo y felicidad, en los modos de individuación y normalización neoliberales, en la escisión de los individuos del campo social, en la organización urbana neoliberal?

Estudiando los conjunto de dispositivos micropolíticos que producen modos de desear y objetos de deseo podemos comprender que la manipulación funciona no porque los medios meten cosas en la cabeza a la gente, sino porque hay percepciones, forjadas en la vida cotidiana, que hacen que los discursos de los medios entren en resonancia con determinados deseos. Al mismo tiempo, si es posible un “ensamblaje entre neoliberalismo, televisión y redes sociales”, dice Sztulwark (2016c), esto es porque los cuerpos han sufrido una derrota. Tenemos que preguntarnos, entonces, por las fuerzas (económicas, tecnológicas, etc.) que han orientado el deseo de tal modo que lo social llegue a nosotros exclusivamente a través de representaciones y que todo lo no representativo, el drama afectivo que transcurre por debajo de lo simbólico y lo discursivo, es

desconocido y devaluado. Es lo que ocurre cuando la política queda reducida a comunicación de promesas o logros de gestión y la enunciación política queda confinada al gobierno y los poderes del estado.

Louis Althusser (2002) afirma que la materialidad está en reconocer que siempre hay un encuentro que precede a la existencia de un mundo y que ese encuentro es contingente. Dos átomos se encuentran y se produce una desviación. A partir de allí nace un mundo. El sesgo materialista no está tanto en observar átomos o moléculas como en reconocer el lugar fundante de sus encuentros, que subyacen a toda forma de representación. Está, en definitiva, en comprender la política como creación de lo nuevo aún en el seno de la necesidad. Pero hay que evitar, como observa Sztulwark (2016c), que el materialismo se convierta en una posición teórica o académica que establezca una distancia que esterilice o neutralice la actividad afectiva: “Cuando se acepta la disyunción entre modos de vida y comentario filosófico-pedagógico (incluido el contra-pedagógico de la transgresión), la teoría queda a cargo de la explicación que adecua lo afectivo imaginario al orden de la comunicación”. El materialismo mismo puede convertirse así en una operación de espiritualización o un discurso.

#### **4. Fugas y profanaciones**

La investigación materialista debe poner al sujeto de la investigación en perspectiva. Debe pensar y problematizar el deseo de orden y estabilidad que corren paralelos a las economías de productividad y mérito. El ámbito académico también es un espacio hecho de comunicación y, si no se ponen en evidencia los dispositivos materiales que lo componen, es posible que los discursos que las universidades e institutos de investigación producen, incluso los discursos críticos, sean ejercicios vacíos, incapaces de alterar los regímenes afectivos.

Debemos, entonces, preguntarnos *cómo funciona* la comunicación. ¿Cómo funcionamos nosotros dentro de estos dispositivos? ¿Qué hacen con nuestros afectos y con qué afectos se conectan? En definitiva, ¿cómo nos gobiernan? ¿Cómo regulan nuestro poder de pensar y de actuar, de afectar y de ser afectados? ¿Qué encuentros son los que tenemos o dejamos de tener según los medios con los que nuestros cuerpos se conectan o dejan de conectarse?

Hay textos que, podría decirse, son clave para comprender cómo los medios funcionan

materialmente como dispositivos de poder.

Debord (2003) presenta la tensión vida/espectáculo o vida/representación. La representación/espectáculo tiene la característica de ser a la vez unificador y separador. Unifica separando y separa uniendo. Por eso no hay que olvidar que “el espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes”. El espectáculo es un punto de vista abstracto, universal y mayoritario que se ha integrado, asimilado y disuelto plenamente en la vida cotidiana. Es el punto de vista según el cual nos vemos unos a otros.

Este punto de vista une la multiplicidad de lo viviente, pero lo une creando una *realidad separada*. Al hacer esto, disuelve la situación. Pasamos a ver el mundo a partir de la totalidad, de lo Uno, la realidad como todo unificado en la representación. De allí se deduce la multiplicidad como un derivado. Esta totalidad tiene partes, pero las partes se deducen del todo. En cambio, cuando la situación es el punto de partida del pensamiento y la política, aparece también lo Uno, pero sólo como el resultado de contar por uno las múltiples situaciones.

El lazo social espectacularmente constituido es frágil, porque el espectáculo o la representación pueden ser puestos en cuestión por la actividad humana. Es aquí donde aparece la materialidad de la política. Mientras que el mundo unificado y la separación que estructura la vida en el capitalismo están del lado de lo Uno, la creación de otra sociabilidad en situación es una tarea política que apuesta por la multiplicidad. Este tipo de política es un poder *desclasificador*, capaz de deshacer la unificación/separación del espectáculo porque deshace un tipo de lazo colectivo (el espectacular) para crear otro. El colectivo francés Malgré Tout (1995) dice que esta acción política es “una apuesta sin garantías por la ruptura del statu quo” dentro de una situación. Es decir, no es una acción sujeta a un saber derivado de un modelo que permitía anticipar hacia donde se dirige. Por eso, el alcance de la acción política en situación es restringido: piensa en, por y desde la situación, no más allá, pues de lo contrario ingresamos en la lógica que identifica lo universal con la totalidad. Para que una crítica sea verdadera debe realizarse por medio de la praxis, debe constituir una práctica que se sustraiga al espectáculo, que confronte a la norma espectacular tal como se manifiesta en la situación, que evite convertirse en espectacular.

Deleuze (2006), por otra parte, esboza una periodicidad que incluye a los regímenes de soberanía y disciplinarios descriptos por Foucault. Pero hace algo más, ya que pone en relación la cibernética, como ciencia de la información, con lo que hoy llamamos el capitalismo neoliberal. La cibernética recupera plenamente su sentido etimológico como ciencia del pilotaje, ya que, si bien incluye el uso de las computadoras, la robótica, la inteligencia artificial, abarca en un sentido más

amplio una diversidad de formas de gobierno o control de los sujetos. Se convierte en una hipótesis de poder transversal a las más diversas situaciones: la hipótesis cibernética, según la llama el colectivo francés Tiqqun (2015).

La cibernética es hoy un funcionamiento social extendido de lo micro y lo macro. El conjunto de los dispositivos son ensamblados en una lógica sistémica que supone que todos sus componentes (máquinas, cuerpos, grupos, conjuntos sociales) están programados y son reprogramables. Su objetivo es el equilibrio del sistema. Se trata de alcanzar el orden y la certidumbre mediante la anticipación de las fuerzas que tienden a la descomposición de la sociedad utilizando la información que proviene del *feedback*. Actúa preventivamente, ofensivamente, para anticipar posibilidades de contestación. Produce tanto subjetividades individuales como totalidades colectivas. Estabiliza la sociedad mediante “mecanismos sociales objetivamente controlables” (Tiqqun. 2015, 74). Consta la distancia entre el comportamiento deseado y el comportamiento efectivo para anular la distancia.

Ejemplos del funcionamiento de este feedback incluyen las diversas plataformas Web 2.0 (Google, Facebook, etc.), las mediciones de audiencia, las tarjetas de crédito, el marketing, los diversos intentos de gobierno abierto y de presupuesto participativo, etc. La hipótesis cibernética describe un mundo en el que la comunicación, no sólo la digital, se convierte en una pesadilla. Tiqqun propone suspender la comunicación para que sea posible crear espacios de encuentro. Para ello propone tácticas de ralentización (contra la velocidad cibernética), de opacidad (contra la transparencia) y de incomunicación. Estas tácticas amplían esa entrevista entre Deleuze y Tony Negri (2006) donde el italiano imagina las posibilidades que abre a la lucha comunista la multiplicación de canales de comunicación y redes, a lo que Deleuze responde que la política no consiste en comunicar, sino en crear, para lo cual son necesarias vacuolas de no comunicación.

¿Pueden pensarse otras salidas, que no dejen completamente de lado a los medios, a los dispositivos, sino que los incluyan en el acto de creación política? Cualquiera sea, la alternativa implica dejar de ser fieles a los modos de uso de los medios y a sus códigos para hacer otra cosa. Sobre esta idea vuelve Tiqqun en su trabajo más reciente (Comité Invisible, 2015) cuando reivindica al hacker, en contraste con el ingeniero, como figura que ante los dispositivos se pregunta cómo funcionan, los abre, los usa bajo una lógica distinta.

¿En qué medida es esto posible, teniendo en cuenta que, como sostiene Giorgio Agamben (2011), en el capitalismo actual vivimos “una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos” (258), desde las prisiones, las escuelas y las fábricas hasta el lenguaje mismo, el dispositivo más antiguo? Y si cada dispositivo supone un proceso de subjetivación que le es propio,

hoy estamos atravesados por una infinidad de procesos de subjetivación. Para Agamben, todo dispositivo tiene como fundamento un deseo de bondad humana que trabaja en una esfera separada, fuera de la situación. Los dispositivos comparten este principio de separación con lo sagrado, que aparta a las cosas del libre uso humano para ponerlas a disposición de los dioses. Por ello los dispositivos no pueden destruirse ni usarse con justeza. Lo que habría que hacer es liberar lo apropiado por el dispositivo para ofrecerlo al uso común. Esto equivale, dice Agamben, a una profanación, a la creación de un contradispositivo.

Hay una acción política, una praxis posible, en la profanación (o, podríamos decir, hackeo) de un dispositivo, pero el problema que hace difícil avanzar en esa dirección es que los dispositivos modernos son vehículo de procesos de desubjetivación. Mientras que dispositivos tradicionales como la cárcel o la escuela implicaban una desubjetivación, esta ocurría dentro de la producción de un nuevo sujeto. Los dispositivos modernos, como el televisor o el teléfono celular, producen sujetos larvarios, espectrales; la desubjetivación que resulta de ellos no tiene como contrapunto una nueva subjetivación. No hay forma de darle a estos dispositivos modernos un buen uso (esta puede ser una clave para pensar, por ejemplo, la distribución gratuita de computadoras en las escuelas o la multiplicación de canales que hizo posible la televisión digital abierta). Las sociedades contemporáneas están tan reguladas por dispositivos como atravesadas por procesos de desubjetivación. Esto ha resultado en que hoy formemos parte del cuerpo social más sumiso de la historia, dice Agamben. Estos sujetos son cada vez más dóciles, pero también más inasibles. La máquina gubernamental se ha embarcado en un giro hacia la nada. Por eso, la tarea urgente de intervenir en los procesos de subjetivación no puede pensarse sin encontrar la manera de profanar los dispositivos contemporáneos.

Si leemos esta escisión que practican los medios contemporáneos preguntándonos qué pasa con los cuerpos, podemos tal vez encontrar otras vías para una política materialista que converja con una visión materialista de los medios. Un camino lo ofrece Deleuze (1984) cuando explica que para Spinoza un cuerpo no es necesariamente el conjunto de órganos de un ser viviente, sino un modelo. Cualquier cosa puede ser un cuerpo, incluso un corpus textual, una imagen o un sonido. Podemos pensar, de este modo, nuestro encuentro de las palabras sometándolo a las reglas de circulación de afectos que ocurren entre los cuerpos. Así, las palabras no cuentan ya por su contenido lógico sino por la afectividad de la que están cargadas. En esta línea, Henri Meschonnic y León Rozitchner nos permiten pensar en las continuidades que hay entre lenguaje y cuerpo, entre lenguaje y vida, que transforman tanto a quien lee como a quien escribe. Meschonnic (2009) llama

poema a “la invención de una forma de vida por una forma de lenguaje y la invención de una forma de lenguaje por una forma de vida” (p. 87). Un poema no es una organización de las palabras para formar una rima sino un encuentro con el lenguaje que nos transforma. Ese encuentro no especializa a los órganos de los sentidos: no es un encuentro entre el ojo y los grafemas, ni entre el oído y los sonidos de las sílabas. Pues tanto oímos la palabra escrita como vemos la escritura de los sonidos. Para Rozitchner, la materialidad del lenguaje debe pensarse en ese encuentro original de cada uno de nosotros con la lengua a través del cuerpo de nuestras madres, de quienes aprendimos a hablar sin necesidad de recurrir a la separación entre significante y significado (Rozitchner juega con la etimología común entre madre y materia, *mater*). La madre crea con el/la hijo/a un espacio de ensoñamiento común que se crea entre ambos cuerpos, de amamantamientos y arrullos, y es allí donde se forma la lengua. La palabra poética prolonga la lengua materna.

Queda por pensar la posibilidad de extender reflexiones como las de Meschonnic y Rozitchner más allá de la lengua, a otros dispositivos de comunicación, a los medios entendidos en un sentido amplio, incluso a la lengua pensada como objeto técnico. Así como no hay concepto separado de un afecto, tampoco pueden separarse afecto y concepto de los modos de percibir que hacen posibles los distintos vehículos a través de los cuales llegan a nosotros las palabras, los sonidos y las imágenes. Del mismo modo, no puede separarse este conjunto de una mirada política que lea lo social a partir del conflicto que lo subyace, que desnaturalice las instituciones y los mundos que estas crean, y permita prácticas que en su acción puedan crear a partir de ver la contingencia del encuentro en que estas instituciones y estos mundos surgieron.

## **Bibliografía**

- Agamben, Giorgio. 2011. “¿Qué es un dispositivo?”. *Sociológica*, año 26, N.º 73, pp. 249-264, mayo-agosto.
- Althusser, Louis. 2002. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”. En Fernández Liria, P. *Louis Althusser: Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.
- Balibar, Étienne. 2006. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Comité Invisible. 2015. *A nuestros amigos*. Buenos Aires: hekht libros.
- Debord, Guy. 2003. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles. 1984. *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.

- Deleuze, Gilles. 2006. "Postscriptum sobre las sociedades de control". En *Conversaciones 1972 – 1990*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles. y Negri, Antonio. 2006. "Control y devenir". En *Conversaciones 1972 – 1990*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, Michel. 2007. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE.
- Fuller, Matthew. 2005. *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Gago, Verónica. 2014. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Guattari, Felix. 1990. *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Hayles, Katherine. 1999. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Kittler, Friedrich. 2009. "Towards an Ontology of Media". *Theory, Culture & Society*. Vol. 26(2–3): 23–31.
- Kittler, Friedrich. 1996. "The History of Communication Media". *CTheory*, Jul. 30. <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=45>
- Malgré Tout. 1995. "Manifeste du collectif". Disponible en <https://collectifmalgretout.net/manifeste-du-collectif/>
- Meschonnic, Henri. 2009. *Ética y política del traducir*. Buenos Aires: Leviatán.
- Packer, Jeremy y Crofts Wiley, Stephen. 2012. "Introduction. The Materiality of Communication". En Packer y Crofts Wiley (comp.) *Communication Matters: Materialist Approaches to Media, Mobility and Networks*. Nueva York: Routledge.
- Rozitchner, León. 2011. *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Smythe, Dallas. 1977. "Communications: Blindspot of Western Marxism". *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 1.3: 1-27.
- Spinoza, Baruch. 2007. *Ética*. Madrid: Tecnos.
- Sztulwark, Diego. 2016a. "Micropolíticas neoliberales, subjetividades de la crisis y amistad política". Disponible en *Lobo Suelto!*, <http://anarqui coronada.blogspot.com.ar/2016/05/micropoliticas-neoliberales.html>

- Sztulwark, Diego. 2016b. “Percepción y acción política. ¿O qué sería subjetivar no-neoliberalmente?”. Disponible en *Lobo Suelto!*, <http://anarqui coronada.blogspot.com/2016/11/percepcion-y-accion-politica-diego.html>
- Sztulwark, Diego. 2016c. “Espíritu y materia”. Disponible en *Lobo Suelto!*, <http://anarqui coronada.blogspot.com/2015/11/espiritu-y-materia.html>
- Terranova, Tiziana. 2004. *Network Culture: Politics for the Information Age*. London & Ann Arbor: Pluto Press.
- Tiqqun. 2015. *La hipótesis cibernética*. Madrid: Acquarela y A. Machado.