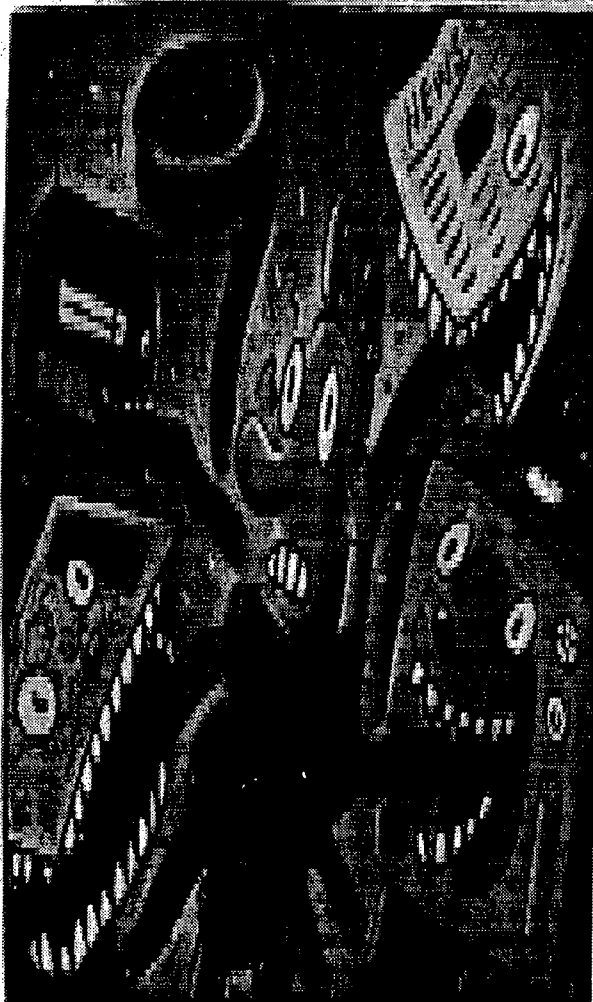


La sociedad saturada. Ensayo antropológico sobre el impacto de las nuevas tecnologías

Massimo Desiato

A penas pocas dudas puede haber de que el cambio tecnológico a lo largo del siglo, particularmente en materia de comunicación, ha producido una alteración radical en nuestra forma de revelarnos a los demás. El propósito de este trabajo es mostrar de qué manera se ha producido esa alteración y qué consecuencias acarrea para la persona humana y la sociedad en general. Nuestra tesis sostiene que asistimos a un creciente proceso de saturación informativa, cuyo efecto más claro es el desmoronamiento de la comunidad tradicional, aquella en la cual la comunicación acontecía mayoritariamente cara a cara. A su vez, y como directa consecuencia, la venida a menos de la comunidad tradicional produce una profunda crisis de identidad, ocultada hasta el momento por la consigna de una plena afirmación de las diferencias.

Lo primero que cabe registrar es que como consecuencia de los avances realizados en el campo de la radio, el teléfono, el transporte, la televisión, la transmisión vía satélite, las computadoras, las redes de informática, el correo electrónico, etc. estamos hoy sometidos a una tremenda andanada de estímulos sociales, cuyo efecto es saturar al individuo que queda expuesto ante ellos. Esta sobrestimulación desorienta parcialmente, y en algunos casos totalmente, a las personas que no son capaces de seleccionar y discriminar los estímulos. El resultado es la venida a menos de las creencias en lo verdadero y en lo bueno, pues, éstas, contrariamente a lo que Platón haya creído, no dependen de la contem-



plación de ciertas esencias colocadas no se sabe dónde, sino de la presencia de un grupo, inspirador y homogéneo, de partidarios de dichas creencias, quienes definen aquello que, según suponen, está simplemente «allí».

La crisis de valores que atraviesa la sociedad contemporánea no depende simplemente de la falta de fe en Dios o del debilitamiento de la razón; más bien, la «muerte de Dios» y la incapacidad de la razón para dar cuenta de la situación son efectos de causas sociales mucho más profundas, una de las cuales es la mencionada sobrestimulación social. Ésta obra sobre ese grupo otrora homogéneo y compacto, portador de las coordenadas por medio de las cuales se define lo que es en cada caso la verdad y el bien, fragmentándolo en su tejido y produciendo una pluralidad de microgrupos, cada uno de los cuales reclama ser el portador de las coordenadas y criterios definitivos de la verdad y del bien. De ahí en adelante, los nuevos integrantes de la comunidad se encuentran inmersos en una red de conexiones sociales disparejas y en tensión, si no hasta en abierta contradicción. Cuando son muchos los que reclaman ser los portadores de la verdad y del bien, la incertidumbre y cierto escepticismo, parecen ser el resultado más obvio.

Pero, ¿qué tienen que ver los medios de comunicación masiva con este estado de cosas?. Ciertamente las rupturas del tejido social no son producto, al menos en un primer momento, de los *mass media*, entre otras cosas porque esa laceración

aconteció antes de que muchos de ellos aparecieran. Sin embargo, no puede pasarse por alto que desde que Guttemberg inventa la imprenta la historia social y política de occidente registra una y otra vez auténticas oleadas de relativismo y escepticismo. Primero Descartes, luego Kant y Hegel, el propio Marx, Comte y hasta Husserl, reaccionan, de muy distinta manera, contra el fenómeno desintegrativo de la sociedad occidental. Este fenómeno de disolución de la antigua *polis*, término que no designa tanto la ciudad física cuanto la comunidad espiritual e ideal de los hombres, era ya conocido por S. Agustín. Sin embargo, la difusión del cristianismo en plena decadencia y eclosión del Imperio Romano, logró frenar esa hemorragia social. Al mirar hacia la ciudad de Dios, los hombres podían reencontrarse como *ekklesia*, esto es, como comunidad, y desde allí definirse como hombres, luchando por preservar una imagen sólida de lo que es y ha de ser lo humano.

Ciertamente que eso aconteció al precio de la pérdida de la dimensión pública y sólo fue posible a través de una revalorización de lo privado. La *vita activa* de los griegos y de los romanos de la república fue reemplazada por la *vita contemplativa* de los cristianos, si bien, como es sabido, ya Platón y Aristóteles habían subrayado su importancia. Pero lo habían hecho en un contexto que si bien indicaba un claro malestar de la *polis*, aún recordaba lo que era la *polis* misma. Al respecto, es importante señalar cómo en la estructura de la *polis* el término «privado» hace referencia a lo «privativo». Lo privado es el lugar en donde el hombre suple las necesidades biológicas que, al no estar satisfechas, transforman al hombre libre en esclavo. Lo privado, sobre todo entre los griegos, designa el lugar oscuro donde el hombre aún no accede a su plena humanidad. Esta coincide con la libertad para ingresar en la esfera pública, espacio destinado a la confrontación *entre pares*. La vida política de los griegos no coincide con la vida social, pues, este segundo término, sólo



hace referencia a la compañía natural de los hombres que para la concepción política griega era insuficiente. El paso de lo social a lo político se cumple merced a la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*). Acción y discurso se consideraban coexistentes e iguales, indicando que la política permanece al margen de la violencia, pues ésta se realiza encontrando las palabras oportunas, en el momento oportuno de la acción. Ser político, vivir en una *polis*, significaba para los griegos decirlo todo por medio de palabras y de un auténtico convencimiento, y no con la fuerza y la violencia: sólo así el hombre, animal político, es, a la vez, animal racional.

Todo esto se extravía ya en la Edad Media, reapareciendo tímidamente en las ciudades del Renacimiento que, sin embargo son también «mercados», esto es, centros comerciales y lugares para el lucro. El significado de la riqueza en la *polis* era muy distinto. Para empezar la riqueza no coincidía con la propiedad privada, en tanto que ésta era tan sólo el lugar donde se suplían las necesidades biológicas. La riqueza aquí es importante sólo en la medida en que permite al hombre ser libre de lo biológico. La acumulación de la riqueza, característica típica de las ciudades renacentistas, no está presente en la *polis*, pues equivale a seguir atado a la necesidad. La riqueza es aquí, más bien, aquello que permite despreocuparse por la acumulación. De esta transformación sale un concepto de individualismo muy distinto, pues a partir del Renacimiento y en los siglos siguientes, y de manera explícita en Locke, el individuo es aquel que posee riquezas o propiedad privada (aquí se pierde la distinción entre los dos térmi-

nos). El hombre, según Locke, posee la propiedad de su cuerpo por el que, a través del trabajo, se produce la riqueza. La dimensión pública desaparece devorada por la dimensión social, entendida ésta como el espacio, garantizado por el poder, en donde los diversos individuos privados pueden perseguir sus intereses sin temer demasiado los unos de los otros.

La ruptura es ya definitiva. Mientras tanto han aparecido los «libre pensadores» y la sociedad, todavía compacta y homogénea en la Edad Media, se fragmenta en una multiplicidad de perspectivas y de intereses. El discurso es relegado cada vez más a un rol secundario, en tanto que la acción pasa a un primer plano. Lo que es más, el discurso asume paulatinamente el rol de una simple justificación de las acciones que persiguen aumentar la riqueza, el capital. Así el cristianismo se mundaniza y la ciudad de Dios luce cada vez más como una ideología al lado de otras. El resultado más contundente de este proceso es el ateísmo, que aquí entenderemos como una suerte de discurso liberador de todos los discursos. Si ya no hay una sola verdad y un solo bien, todo está permitido, cada quien definirá la verdad y el bien como mejor le parece según los intereses que persigue. Pero el precio a pagar es que cada discurso aparece como ideología, como deformación de la realidad para legitimar los intereses en juego. La comunidad misma queda reducida aquí a una mera comunidad de intereses, y en cuanto tal, transitoria y cambiante como los intereses mismos.

¿Qué le ha pasado mientras tanto a la comunicación en este interín?. Pues ella se ha instrumentalizado cada vez más. Ya no se trata de que la persona se desarrolle a través del diálogo con el otro, en el encuentro cara a cara, sino que la comunicación se tendrá por buena en la exacta medida en que sea unívoca, clara, directa y por ello, apta para favorecer la información necesaria para el desarrollo de las actividades comerciales e industriales. En la fase más aguda de este proceso, la comunica-

ción misma es riqueza, medio para un lucro, perdiéndose casi por completo su dimensión humana. En el nivel de la homogeneidad del grupo, podemos resumir este estado de cosas, ilustrándolo como sigue. «*En la década de los treinta estábamos muy cerca de nuestros vecinos. Todas las casas de la manzana tenían un porche delantero y en las noches de verano la gente se sentaba allí y se interpelaba de una casa a otra o se visitaba. No salíamos muy a menudo; la gasolina del coche era cara, y tampoco había muchos sitios adonde ir. Cuando la radio se hizo popular, dejamos de pasar tanto tiempo en el porche. Mi familia solía quedarse dentro para oír la radio. Después vino la TV y las cosas empeoraron más todavía; ya ni siquiera veíamos a nuestros vecinos, y era rarísimo que pasáramos alguna velada juntos: lo que se veía dentro de la casa era mucho más interesante. Con el tiempo los automóviles se volvieron más económicos y uno podía llegar hasta el valle para pasar el fin de semana. Hace poco volví al vecindario; casi toda es gente nueva. Y por lo que me cuentan, no saben ni cómo se llaman los vecinos.*»

En la relación cara a cara la transmisión de los valores acontece bajo un modelo pedagógico que permite garantizar la continuidad de los mismos. En la situación cara a cara las personas están ubicadas dentro del alcance de sus respectivas experiencias directas, compartiendo una comunidad de espacio y una comunidad de tiempo. Se comparte una comunidad de espacio cuando las personas están presentes las unas frente a la otras teniendo conciencia de que ellas son personas, y, además, percibiendo sus cuerpos como el campo sobre el que se manifiestan los síntomas de sus conciencias más íntimas. Se comparte una comunidad de tiempo cuando las experiencias de las personas fluyen paralelamente la una a la otra, pudiéndose en cualquier momento mirar hacia la persona para captar sus pensamientos a medida que se producen, es decir, «envejeciendo juntos». Así, pues, los valores se conservan por la estructura de la



relación misma, en donde los símbolos utilizados se insertan y reciben su significado más pleno mediante el rol protagónico del rostro del otro. El otro es aquí una *persona* y su palabra procede de una diferencia absoluta. Lo que él dice, interpela al yo de manera directa y su palabra no se desvanece en el anonimato, como acontece en la comunicación masificada y mediatizada por las tecnologías de avanzada. La comunicación masiva no interpela, no pone en cuestión, ni siquiera se opone, sino que se deja plasmar es una aparente *transparencia*. Siempre está allí y nunca calla, y a través de esa aparente, siempre presente, disponibilidad y ductilidad, elude el encuentro efectivo. La relación cara a cara está, en cambio, dominada por el signo de la fragilidad, pues allí es siempre posible que el otro se retire, que deje de hablar, que calle en fin. Su carácter es por lo mismo singular y urgente: reclama una respuesta, un compromiso. El rostro del otro abre un espacio propio sin medida común, suspende la comunicación cotidiana instrumentalizada en tanto *expresa*. La expresión produce el comienzo de la significación y, por consiguiente, de la inteligibilidad. Y lo más importante de todo es que en la relación cara a cara no hay imposición, ni violencia: el otro es recibido en la medida en la cual es aceptado por el yo. Estamos en presencia de una relación y de una comunicación constitutivamente ética, en la cual el otro introduce algo nuevo en el sujeto, algo que no estaba y que se introduce como una enseñanza. El otro nos muestra nuevas y efectivas posibilidades de ser lo que aún no soy, de aprender, actualizando los posibles, concretizando direcciones apenas sospechadas y permitiendo una caracterización del propio yo y de la

misma manera de hacernos asequibles a los otros.

Todo esto no se presenta en la comunicación masiva. Esta, como ya decíamos, ha roto la relación cara a cara, reemplazando la cualidad de la comunicación por la cantidad. Pero la abrumadora cantidad de comunicación termina generando más ruido que mensaje, más marginación que integración. Las tecnologías que han surgido nos han saturado tan sólo de los *ecos* de la humanidad, tanto de voces que armonizan con las nuestras como de otras que nos son ajenas. A medida que las asimilamos, la mayoría de las veces de manera inconsciente, se vuelven parte de nosotros y nosotros de ellas. Esta saturación social nos proporciona una multiplicidad de lenguajes incoherentes y desvinculados entre sí que terminan por hacernos perder lo que sabemos con certeza y hasta la certeza de ser nosotros mismos. A esta fragmentación del yo responde una multiplicidad de relaciones también ellas fragmentadas que nos impulsan en miles de direcciones distintas, incitándonos a asumir roles dispares y contradictorios.

El yo plenamente saturado deja de ser un yo. Privado de la dimensión pública, ausente ante sí mismo, el hombre de lo que ha sido llamada la «*sociedad postmoderna*», ni siquiera puede refugiarse en su intimidad. Los medios de comunicación masiva han destrozado esa intimidad, sin hacerla pública, sino sólo *exterior*. Hombre de fachada, este hombre exterior se encuentra especialmente inhabilitado para la comunicación. Es un Narciso que ni siquiera encuentra consuelo en su imagen, en tanto que ésta se ha disuelto: cuando se mira en la fuente, este nuevo Narciso sólo atina a ver una representación cubista de lo que otrora era sí mismo. Estamos frente a una dismantelación del yo sin precedentes en la historia de la sociedad occidental. Con él perecen las categorías de la responsabilidad, de la racionalidad, del sentimiento y de la emoción, pues ya no hay punto firme para referirlas. El estado más propio de esto es una construcción y decon-



trucción tan acelerada que el rompecabezas deja de tener un sentido y, al no tenerlo, tampoco interesa armarlo. Las piezas yacen tiradas, esparcidas. Se aclaran frases como esta de la madre que dice: «*ya se lo que me quiere decir mi hija cuando no sabe si casarse o vivir sola, o irse a vivir con alguien, o dejar de fumar, salvo la marihuana, o dejar de beber definitivamente, o tener un hijo, o adoptarlo, o simplemente olvidarse del sexo y tomar más sedantes, o*»

Los medios de comunicación masiva difunden palabras e imágenes, información detrás de lo cual no hay ningún referente seguro: son palabras e imágenes sin rostro, vienen de cualquier parte, van hacia cualquier lado, tienen el don de la ubicuidad, están por doquier y en ningún lugar a la vez. Todo esto es pseudocomunicación en la medida en la cual el receptor al que van dirigidas no sea capaz de integrarla en un marco firme, como por ejemplo su identidad. Puede ya vislumbrarse el panorama que nos viene encima: cada vez más abundancia y saturación de palabras e imágenes y cada vez menos capacidad selectiva e integrativa a falta de identidades seguras. Todo el mundo quiere afirmar su diferencia específica aniquilando lo común, con el resultado de que sin lo común tampoco hay diferencia. Las diferencias sólo tienen sentido sobre el fondo de la identidad, pues una pura diferencia no es sostenible, menos en el terreno social donde equivaldría al caos radical.

¿A qué se reduce la comunidad en este juego?. Una vez desaparecida la comunidad tradicional, basada en la relación cara a cara entre un yo y un tú que se van mutuamente conformando a través de sucesivos actos

significativos, lo que queda es una comunidad tan heterogénea que ha llegado a ser *fantasma*. En la comunidad fantasma el universo simbólico domina totalmente a sus integrantes, en el sentido de que el lenguaje y los saberes que se transmiten por él se han vuelto enteramente exteriores. El sujeto no controla en lo más mínimo el lenguaje, lo que es más, es hecho por él. De por sí esto no es grave, pues seguramente el lenguaje trasciende los límites del individuo: este último encuentra el lenguaje siempre ya hecho. Pero, por más hecho y dado que esté el lenguaje, nunca está hecho y dado de manera definitiva: el lenguaje insta a la creatividad, pero eso sólo acontece si el individuo asume, absorbe ese lenguaje en su mismidad. Si el lenguaje y los saberes no son asumidos, incorporados, no *forman* al individuo, pues sólo lo rozan, lo hechizan, lo atraen. Si el lenguaje es lo otro respecto del individuo, menester es que el sujeto se recupere a sí mismo *desde* el lenguaje. El símbolo es humano sólo en la medida en que media entre un tú y un yo. Concedemos que ese tú y ese yo se configuran a sí mismos en el lenguaje, pero no podemos conceder la pasividad total frente a lo transmitido. Por eso decíamos que la relación cara a cara es auténtica comunicación en virtud de su «interpelar», de su «vocar», mientras que los discursos de los *media* no lo hacen de por sí. Al no hacerlo, el individuo queda externamente dirigido, carente de un guía interior, y su proceder está orientado siempre por el entorno social inmediato.

En este entorno social inmediato lo que impera es el «cortoplazo», pues el individuo se hace incapaz de asumir un proyecto, quedando en la mera dispersión. Alguien preguntará qué hay de malo en la dispersión. Frente a tal cosa cabe contestar lo siguiente. El hombre es un ser radicalmente finito. Ya Virgilio sentenciaba «*Irreparable tempus fugit*», queriendo con ello indicar la urgencia del existir. En la dispersión la existencia se disipa, las posibilidades se aniquilan y los sentidos y significados se desvanecen. Sólo

mediante la asunción de un proyecto, las posibilidades se concretizan. El hombre no sólo es un ser finito, sino que es un ser limitado también: al realizar unas posibilidades, otras mueren. No se puede ser todo a la vez, porque el tiempo huye sin remedio. Parece que la postmodernidad, en tanto sociedad de la abundancia y de la dispersión, olvida el pequeño detalle de la muerte. Aquí, contrariamente a la enseñanza de Heidegger, no se anticipa la muerte, ésta ya no se avizora como una posibilidad, menos como la posibilidad extrema que le otorga sentido a las otras posibilidades. En lo postmoderno todo se reduce al instante, donde pasado y futuro no se asumen en un continuo integrado, sino que se entremezclan y superponen en un terrible pastiche.

Las tecnologías de avanzada son sólo una ilusión de comunicación. No importa la cantidad de información que pongan a la mano, si ella no logra ser integrada en un proyecto. ¿De qué vale tener tanta información si no se sabe qué hacer con ella?. Lo que más bien produce es más dispersión. Para pensar, decía Robert Musil en *El hombre sin atributos*, hay que limitarse: tratar de pensarlo todo a la vez equivale a no pensar nada en absoluto. ¿De qué sirve la cantidad de saber memorizado en la computadora, si este saber no se integra a la vida de los hombres mismos? Claro, está allí, siempre disponible, pero nunca dice nada, a menos que el usuario le haga decir. Que esto no se malinterprete. Las tecnologías de avanzada no son malas en sí, lo que es malo es el uso que se hace de ellas, lo que está mal es la manera de enfrentarlas. Ciertamente, que si lo único que se desea del saber es el dominio sobre los entes del mundo, las tecnologías contribuyen a ello. Pero ¿y lo humano?.

Muchos consideran que preguntar tal cosa está fuera de lugar. Pongamos las cosas en claro. En algún momento de su obra, Foucault ha acuñado la frase «muerte del hombre», queriendo con ello indicar que cierta imagen del hombre había fenecido. Nosotros no ponemos reparo a eso. Lo que sí preocupa es que

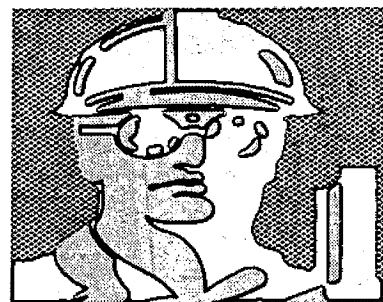
se piense que el hombre pueda seguir siendo humano sin inquirir sobre sí mismo, esto es, sin disponer de alguna imagen de sí. La imagen de sí, de la cual dispone un hombre, es una fórmula de interpretación por medio de la cual él se orienta respecto de sí mismo y del mundo. No puede el hombre quedarse sin orientación, pues a diferencia de los otros animales, no dispone de pautas de conducta rígidamente establecidas por su estructura somatopsíquica. El hombre está obligado a inventar el hombre, y en este acto creativo no todas las fórmulas son iguales: algunas producen consecuencias sociales muy desagradables que repercuten sobre nosotros mismos. La postmodernidad parece olvidar la «mordedura de lo real», esto es, que la realidad sea lo que sea se impone y que el hombre no puede quedarse meramente en la dimensión simbólica.

De aquí, la necesidad de construir un proyecto claro frente a los medios de comunicación masiva. Estos, en virtud de la tecnología de avanzada, fascinan. Fascinación tecnológica que termina por hacernos creer que todo se reduce a ello y que la máquina es tan sólo lo que se ve: con saberla operar se ha resuelto el problema. Nada más falso. Saber usar la máquina es distinto a saber operarla; lo primero va mucho más allá de aprender el folleto de instrucciones, en tanto que apunta a un saber hacer frente a la fascinación. El buen uso de la máquina remite a la discriminación y selección de los estímulos, a su integración en un paradigma distinto de aquel de la tecnología y de los medios de comunicación masiva. El buen uso de la máquina no se aprende de y por la máquina, sino fuera de la máquina. Esto equivale a decir que se debe luchar contra la *hiperrealidad* producida por las tecnología de avanzada recuperando la noción de la «mordedura de lo real».

En efecto, la hiperrealidad es el producto más claro de los medios de comunicación social, pues los retratos del mundo que aparecen en el periódico, en la televisión, en el cine, en la radio, no tienen como referente

el mundo en su carácter de «mordedura de lo real», sino las historias de esos mismos relatos, tal como se van desarrollando paulatinamente: cada una de sus capas es influida por la precedente. La hiperrealidad invierte la secuencia. En determinado momento de nuestra cultura se preguntó si el cine ofrecía una representación adecuada de la vida real. Piénsese, por ejemplo, en *Roma, città aperta* de Rossellini y lo que esa película significó en el clima de la posguerra. Ahora, la gente encuentra su vida aburrida y decepcionante porque no se amolda a lo que ve en el cine. Las pautas de conducta son marcadas por los protagonistas de las películas, y no por la realidad misma. Todo marcharía bien, si lo real no «mordiera», esto es, si lo real, a pesar de que resulte casi imposible de ser definido con exactitud, no siguiera estando allí marcando el paso. Puede que no lo haga siempre, pero en algún momento lo hará, y no será posible hacerle frente con las pautas extraídas de la hiperrealidad.

Es mi opinión personal que los medios de comunicación no son *transparentes*, sino, por lo contrario, peligrosamente *opacos*. Tal opacidad debe ser disuelta por un saber específico que pueda *ubicar* a los medios en el lugar que les corresponde. No hay que negarlos —cosa, por lo demás, imposible— sino canalizarlos. Hasta la hiperrealidad puede ser positiva si se mantiene despejado el horizonte de lo real. Las fuentes tradicionales de transmisión del saber, la familia, la escuela, el Estado y la Iglesia deben producir ese saber, pues los medios difícilmente pueden hacerlo. En ningún canal de televisión o radial aparecerá la *cuña Apague el televisor*, cuando éste debería ser apagado. Esa *cuña* sólo vendrá de afuera. La moralización de los medios no pasa por lo medios mismos, pues allí más que nunca se concentran los intereses y el poder. No se trata, entonces, de silenciar los medios, ni mucho menos, sino de generar pausas de silencio que rompan las omnipresencia discursiva de los medios. Sólo en esas pausas la comunicación cara



a cara podrá ser recuperada y, a través de ella, una comunidad sólida desde la cual recuperar lo *público* en su sentido más pleno. Una esfera pública que exprese la proyección de identidades bien perfiladas, de manera tal que no nos pase lo que relata esta madre: «*El sábado fui de compras con mi hija adolescente. Yo necesitaba un vestido para una fiesta la semana que viene. Vi uno muy atractivo, negro, de corte atrevido y con lentejuelas plateadas. Me gustaba muchísimo... hasta que me lo probé. Decepcionada, le dije a mi hija que no podía llevármelo: que con ese vestido no era yo. Ella me contestó: «Pero mamá, eso no importa; con ese vestido sí que parecerás alguien».*

Que todo esto no confunda. Lo que está en juego aquí no es la recuperación de un identidad atemporal, esencial, sino de una identidad capaz de hacer frente a lo que se nos viene encima. No se trata, entonces, de sentir nostalgia por un pasado perdido, sino de encontrar coordenadas para el presente y el futuro. Se trata de una identidad que se recupera en el extravío y desde el extravío, de una identidad que se pone en juego aceptando ser parcialmente desdibujada por las situaciones que le toca enfrentar. No es, entonces, una identidad monolítica, pues en la sociedad postmoderna ese tipo de identidad se torna imposible en virtud de la abigarrada multiplicidad de perspectivas. Estas no van a desaparecer de un día para otro, de ahí que para manejarlas y orientarse en ellas, el individuo debe crecer en su capacidad de discriminación y selección. Tarea de las tradicionales fuentes de saber es lograr tales procesos de discriminación y selección de la información.