

# Sujeto digital y control biopolítico: perspectivas de emancipación

*A la pregunta por el sujeto de la comunicación en el entorno digital y en el surgimiento de la sociedad del conocimiento, el autor intenta dar respuesta con la idea de que este sujeto se constituye en las prácticas de mediación, a partir de las cuales puede alcanzar la emancipación de tres restricciones biopolíticas a su accionar ético: el campo de concentración como nomos de lo moderno, los regímenes escópicos de la modernidad y el capitalismo cultural electrónico*

■ **CARLOS DELGADO-FLORES**

En el cambio de época que parece ir de la sociedad de masas a la sociedad del conocimiento, otras concepciones de la modernidad –tanto la modernidad líquida (Bauman, 2005) como la sobremodernidad (Auge, 1996)– en tanto en cuanto son concepciones de la modernidad distintas a la eurocéntrica-iluminista y su par en tensión, la subalterna-postcolonial, nos hablan de un agotamiento de los supuestos sobre los cuales se conocen las identidades del sujeto contemporáneo en el ámbito de sus prácticas sociales. Este agotamiento, no obstante, no implica la abolición de las prácticas administrativas del poder en tanto que biopoder (Foucault, 1979)<sup>1</sup>, aunque pueda hablarse de una relativización, especialmente cuando se consideran los alcances que *una nueva corporalidad* pueda tener tanto para la comprensión de las organizaciones sociales, como para la comprensión de las mediaciones que contemporáneamente dan sentido a dichas organizaciones.

Frente al orden de los discursos disciplinados, la capacidad de significación, modulada, intersubjetiva, emerge como fuerza biopolítica con suficiente poder en sí misma como para obligar a resignificar el mundo, a partir de la capacidad de constituirse en diálogo. ¿No pone *esto* en tensión a las fuerzas simbólicas del control hegemónico? ¿No está *esto* en la antecámara de un orden civilizatorio diferente? ¿O es *esto* el basamento original del orden, al cual los hechos remiten? Con

estas interrogantes se intenta plantear una ruta que bordea una pregunta que hemos venido abordando con alguna sistematicidad en otros trabajos: la pregunta por el sujeto de la comunicación en la sociedad del conocimiento. En este texto exploraremos algunos alcances de esta cuestión, pero ya no desde la perspectiva de la constitución como sujeto operador de medios *como*, sino de medios *para* producirse en perspectiva de su emancipación.<sup>2</sup>

A partir del examen de las condiciones de producción de sujetualidad formuladas por Sandbothe (2005) y considerando el marco de tensiones entre sociedad del conocimiento y globalización cultural, se puede decir que el sujeto de la comunicación en el entorno digital se constituye en las prácticas de producción social de conocimiento; que dichas prácticas ocurren, mediadas tanto por el empleo pragmático de medios, como por el diseño e implementación de estrategias para la formulación en el lenguaje (en el eje de la dinámica de espacialización del tiempo/temporalización del espacio); que en virtud del ejercicio de las prácticas se puede construir dialógicamente conocimiento, pero también comunidad donde este pueda tener valor; por tanto, el sujeto puede practicar la democracia deliberativa en la constitución de comunidades de habla, y autonomizarse dentro de multitudes, como productor de conocimiento, constituyendo identidades en los espacios de intercambio (públicos) a partir del orden de lo intercambiado: poder (info-



*Para que el sujeto pueda configurarse a sí mismo debe ser capaz de ir construyendo su propia visión del mundo, en lugar de permitir que su espacio sea ocupado por el lenguaje que otros seres humanos han legado y legan.*

(DESIATO, 1998: 127)

*Sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, se ha podido constituir, en una medida desconocida, como política totalitaria.*

(AGAMBEN, 2003:152)

*El cuerpo es el inagotable almacén de las mediaciones humanas.*

(DUCH, 2002: S/N)

ciudadano) o mercancías (prosumidor), principalmente.

Se trata, pues, de una constitución pragmática que al no suscribir discurso alguno más allá del archipiélago de significaciones, depende de su habilidad simbolizante/interpretativa para constituirse eficazmente, es decir: a este sujeto se le puede enseñar, se le puede dotar de una pedagogía crítica que le permita construir unos mínimos éticos que le den efectividad a su acción dentro de las comunidades de la sociedad del conocimiento.

#### ¿De qué se emancipa este sujeto? (a propósito del cambio de capital)

Una de las razones de fondo para plantear el fenómeno de la sociedad del conocimiento como algo separado de la globalización cultural, es el carácter fundamentalmente diferente, aunque relacionable, que uno y otro siguen como acontecimientos marcos para la acción humana.

En perspectiva crítica puede señalarse que la globalización cultural implica modificaciones en la extensión del capital, dado que reúne –para analizarlas– las prácticas vinculadas a producir y a reproducir el capital. Pero acaso la sociedad del conocimiento plantea de modo más o menos sistemático el cambio de capital. En

una economía de la superabundancia deslocalizada, inmaterial, la economía política se basa en las asimetrías de acceso (brecha digital), de las cuales, la más profunda es la de la formación.

En el esquema de la globalización cultural, el entorno digital luce –a la luz de la crítica materialista e incluso de la postestructuralista– como fuente de cosificación del sujeto humano, incluso, como ámbito que contempla la posibilidad de concebir sujetos no humanos para la comunicación; dispositivos maquínicos de simbolización (Deleuze-Guattari, 2000), o la interpretación que de estos, hace Desiato:

*Máquinas–sujetos* basadas en sistemas de información y caracterizadas por la repetición y la falta de pregunta acerca de si lo que están haciendo corresponde a lo humano del hombre (...) *Hombres–sujetos* basados en la comunicación y caracterizados por la constante posibilidad de hacer surgir la pregunta acerca de lo humano en el hombre, evitando así la deshumanización a manos del propio hombre. En las máquinas sujetos donde el hombre es fondo y residuo de lo que la virtualidad deja, la lejanía se acompaña a una obsesión de localización, es decir, la máquina-sujeto exaspera la interactividad por el terror a la soledad del hombre-fondo (...) ¿Quién rayos es ese ser que se desvanece como aleatoria combinación semántica, léxicos y redescrpciones de léxicos en pleno estallido



de una imagen audiovisual, una imagen internauta e internada, léxicos que enmudecen repentinamente frente a una imagen que cual totalidad totaliza el todo, no conociendo el movimiento perpetuo de la destotalización, esa fisura de la totalidad que evita los totalitarismos de la vida cotidiana, ese cerrarse sobre el sentido prefigurado, enlatado, empaquetado y paquete que la práctica capitalista globalizadora vende a buen precio. Ya no se trasciende sino se hace con base en la tecnología de punta (Desiato, 2010:6-8 cursivas añadidas)

Hagamos, pues, foco en tres aspectos de los cuales el sujeto en el entorno digital puede emanciparse: y son tres nociones que hacen muy sutil el control biopolítico contemporáneo: el campo de concentración como *nomos* de lo moderno (Agamben, 2003), el régimen escópico hegemónico en la modernidad del perspectivismo cartesiano (Jay, 2003) y la noción de capitalismo cultural electrónico (Brea, 2007).

### 1. No lugares: campos de concentración

La pregunta por la neutralidad de la web, acuciante y cada vez más frecuente, entraña a su vez otra pregunta: ¿es la web un espacio público? Ya que si lo público es lo administrado por el Estado, y hay poco Estado en el entorno digital, ¿quién administra, entonces, el poder en las redes?

Como se sabe, el poder del Estado de administrar el espacio público es tan antiguo como la institucionalidad; no obstante, los estados modernos se convierten en administradores del espacio público común de las sociedades nacionales en el momento en que fundan ese ejercicio en la soberanía, que es el mismo poder ejercido por los monarcas de antaño, pero con dos fuentes distintas de legitimidad: el monopolio de la fuerza y la elección popular. Martín Jay explica que la noción de soberanía en Karl Schmitt, notable jurista alemán del Tercer Reich, se basa en cinco principios:

(1) Soberanía significa la capacidad de tomar decisiones políticas esenciales; (2) el contexto en el cual se revela esa capacidad es el ‘estado de excepción’ (*Ausnahmestand*), cuando está suspendido el funcionamiento normal del orden constitucional; (3) la decisión que se toma en tales circunstancias no puede estar limitada por un conjunto de normas



***Vale decir que para la administración del biopoder, dado que este se ejerce sobre el cuerpo, su portador es el nativo, el connacional, antes que el ciudadano, y el discurso por el cual se faculta al Estado de este poder son las cartas de derecho de los estados constitucionales***

generales, sino que se toma, en cambio, sin criterios; (4) el poder que asume la función del soberano es indivisible; (5) sus actos derivan únicamente de su voluntad y no se ajustan a ningún principio trascendental, de racionalidad ni a ninguna ley natural. En otras palabras, *voluntas* tiene prioridad respecto de *ratio*. (Jay, 2003: 103)

Con el tiempo, la excepcionalidad del ejercicio de la soberanía por parte del Estado trasciende los límites impuestos y se vuelve sutil y totalitario ejercicio de poder sobre todas las cosas, pero que en las personas se entiende como poder sobre la vida (nuda vida), sobre la existencia animada de un cuerpo convertida en principio jurídico del biopoder: el *habeas corpus*. Sutileza que revela reversibilidad biopolítica entre la democracia liberal y el totalitarismo fascista, en la concepción de Agamben:

Es como si, a partir de cierto punto, cualquier acontecimiento político decisivo tuviera siempre una doble faz: los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían liberarse (...) El primado de una misma reivindicación de la nuda vida (el derecho a la vida) conduce, en las democracias burguesas, al primado de *lo privado sobre lo público* y de las libertades individuales sobre las obligaciones colectivas y, en los Estados totalitarios,

se convierte, por el contrario, en el criterio político decisivo y en el lugar por excelencia de las decisiones soberanas. Y sólo porque la vida biológica con sus necesidades se había convertido en todas partes en el hecho políticamente decisivo, es posible comprender la rapidez, que de otra forma sería inexplicable, con que en nuestro [pasado] siglo, las democracias parlamentarias han podido transformarse en Estados totalitarios y los Estados totalitarios convertirse, casi sin solución de continuidad, en democracias parlamentarias (...) Lo que estaba en juego consistía ya exclusivamente en determinar *qué forma de organización resultaría más eficaz para asegurar el cuidado, el control y el disfrute de la nuda vida*. (Agamben, 2003: 154-155, corchetes y cursivas añadidos)

Vale decir que para la administración del biopoder, dado que este se ejerce sobre el cuerpo, su portador es el nativo, el connacional, antes que el ciudadano, y el discurso por el cual se faculta al Estado de este poder son las cartas de derecho de los estados constitucionales (las constituciones), que son “la figura originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado nación”. (Agamben, 2003:162)

Con el tiempo, además, los estados nacionales se deslocalizan, con lo cual se pierde la referencia de nacimiento (nación proviene etimológicamente de *nacere*), no obstante el biopoder crece como nunca antes. Agamben explica este hecho mediante la constitución común de un *nomos* (espacio) característico, *el campo de concentración*:

La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo y lo que llamamos *campo de concentración* es precisamente tal separación. A un orden jurídico sin localización (el estado de excepción en el que la ley es suspendida) corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el campo de concentración como espacio permanente de excepción). El sistema político ya no ordena formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una *localización dislocante* que lo desborda, en que pueden quedar incorporadas cualquier forma de vida y cualquier norma. El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos, la matriz que tenemos que apren-

der a reconocer a través de todas sus metamorfosis, tanto en las *zones d'attente* de nuestros aeropuertos como el de ciertas periferias de nuestras ciudades. El campo de concentración que ahora se ha instalado sólidamente en ella [la Ciudad] es el nuevo *nómos* biopolítico del planeta. (Agamben, 2003: 223-224, cursivas en el original, corchetes añadidos)

Resulta curioso que el campo de concentración aparezca en los *no lugares* en tanto espacios de sobremodernidad (Auge, 1996). Agamben sostiene que en ellos no es posible discernir casa y ciudad. “La posibilidad de distinguir entre nuestro cuerpo biológico y nuestro cuerpo político, entre lo que es incomunicable y queda mudo y lo que es comunicable y expresable, nos ha sido arrebatada de una vez por todas. Y no somos solo, por emplear las palabras de Foucault, animales en cuya política está puesta en entredicho su vida de seres vivientes, sino también, a la inversa, ciudadanos en cuyo cuerpo natural está puesta en entredicho su propia vida política”. (Agamben, 2003: 238)

Humanos sin ciudadanía, ciudadanos sin vida política, sujetos desprovistos de *potencia emancipatoria*, maquínicos, desconfigurados en las sucesivas reinterpretaciones de sus léxicos. ¿Pero qué pasa cuando el cuerpo individual es reinterpretado como cuerpo de la prótesis, cuando es posible modular en forma dialógica la inteligencia autodeterminada con la inteligencia colectiva? Negri y Hardt (2004) hallan en la multitud constituida en las (inter) subjetividades creativas la posibilidad de romper el cuerpo biopolítico, fundando comunidades en nuevos lugares resignificados por las prácticas puestas en común. La multitud planteada por Negri es la multitud inteligente de Reinghold, (2003) pero también es la comunidad constituida en el espacio de conocimiento (Levy, 2004), y en muchos aspectos, la comunidad ideal de habla (Habermas, 1987). De allí que pueda afirmarse que la comunidades en el entorno digital pueden emanciparse y sustraerse del control biopolítico en la medida en que se conforman por comunidades de sujetos, en la medida en que se trasciende la condición maquínica que impone el discurso y la práctica que a él va asociada.

## 2. Modos de ver: regímenes escópicos de la modernidad

La oposición rortyana –reseñada por Sandbothe (2005)– al representacionismo como actitud metafísica de la mo-



***La imagen barroca es, entonces, una imagen que no describe sino que interpela a los sentidos, que no representa sino que establece alegorías, que no acepta reducción al absurdo. Es una imagen que demanda interpretación para poder entregar su sentido.***

derinidad revela a un mismo tiempo cuan común es el modo de ver impuesto por (y para) el ojo de la mente, y en qué medida la noción de representación está siendo interpelada durante el proceso de construcción de un nuevo sentido común en el entorno digital.

Se sabe, desde Mc Luhan y Ong, que la modernidad ha estado dominada por el ocularcentrismo. El invento de la imprenta, fortaleció la supremacía de lo visual, y este invento corrió de la mano con el telescopio y el microscopio. Pero el régimen escópico se constituyó como modelo dominante, “con las nociones de perspectiva del Renacimiento y, en la esfera de la filosofía, con las ideas cartesianas de la racionalidad subjetiva. Por conveniencia, podríamos llamar a este modelo el *perspectivismo cartesiano*”. (Jay, 2003:223, cursivas añadidas)

Jay refiere la observación hecha por Rorty en *La filosofía en el espejo de la naturaleza* de que “el intelecto inspecciona entidades modeladas sobre las imágenes retinales. En la concepción de Descartes –que llegó a ser la base de la epistemología moderna– lo que hay en el ‘espíritu’ son representaciones” (Rorty, 1979:45 cp Jay, 2003:223-224).

Distingue además del perspectivismo cartesiano dos órdenes más: el naturalismo de la escuela holandesa y la visión barroca la cual constituye una temprana superación de los anteriores, pese a que aun hoy, perspectiva y representación se

constituyen en modos dominantes de ver y de saber.

Jay ubica otras relaciones entre orden de la mirada y orden del mundo, en los dos primeros regímenes, los cuales entiende como complementarios.

Y si podemos detectar cierta coincidencia entre el principio de intercambio del capitalismo y el espacio relacional abstracto de la perspectiva, también podríamos discernir una coincidencia complementaria entre la valorización de las superficies materiales del arte holandés y el fetichismo de las mercancías no menos característico de una economía de mercado. En este sentido puede decirse que ambos regímenes escópicos (el perspectivismo cartesiano o el naturalismo de la escuela flamenca) revelan diferentes aspectos de un fenómeno complejo pero unificado, del mismo modo que se puede decir que la filosofía cartesiana y baconiana están de acuerdo, aunque de maneras diferentes, con la cosmovisión científica. (Jay, 2003: 234)

La visión barroca resultará alternativa al orden de perspectiva y representación, Jay sostiene que esta tiene una cualidad “profundamente táctil o tangente, lo cual le impide inclinarse hacia el ocularcentrismo absoluto de su rival, el perspectivismo cartesiano. La visión barroca reconocía *la inextricable relación que existía entre la retórica y la vista*, lo cual significaba que las imágenes eran signos y que los conceptos siempre contenían una parte irreductible de imagen.” (Jay, 2003: 236, cursivas añadidas)

La imagen barroca es, entonces, una imagen que no describe sino que interpela a los sentidos, que no representa sino que establece alegorías, que no acepta reducción al absurdo. Es una imagen que demanda interpretación para poder entregar su sentido. Con ella se completan los tres regímenes escópicos de la modernidad, que pasan a nuestra época y se disponen en el entorno digital. Jay concluye describiendo el paso a nuestros días:

Primero, parece innegable que en el siglo XX hemos sido testigos de un singular reto contra el orden jerárquico de los tres regímenes. El ascenso de la hermenéutica, el retorno del pragmatismo, la profusión de modos de pensamiento estructuralista y postestructuralista orientados al lenguaje son todas tendencias que han obligado a la tradición epistemológica, derivada en gran medida de Descartes, a

ponerse a la defensiva. Y, por supuesto, la alternativa de la observación baco-niana, que periódicamente resurge en va-riantes del pensamiento positivista, no ha sido menos vulnerable al ataque, aunque alguien podría argumentar que la prác-tica visual con la cual tiene una afinidad electiva demostró ser singularmente adaptable junto con la creciente impor-tancia que adquirió la fotografía enten-dida como una forma no perspectiva de arte (o si se prefiere, como una forma de contra-arte) (...) En el discurso postmo-derno, que eleva lo sublime a una posi-ción de superioridad respecto de lo bello, lo que parece más estimulante es, sin duda el ‘palimpsesto de lo inmirable’ como llama Buci-Glucksmann a la visión barroca. Y si agregamos a esto el impe-rativo actual de devolverle a la retórica el lugar que le corresponde y aceptar el mo-mento lingüístico irreductible que hay en la visión y el momento visual igualmente insistente que hay en el lenguaje, *una vez más parece obvia la pertinencia de la al-ternativa barroca.* (Jay, 2003: 237-238, cursivas añadidas)

### 3. *EC-K capitalismo cultural electrónico*

Hablamos de una economía de la abun-dancia, inmaterial, deslocalizada; de cam-bio en el capital, de un desplazamiento de la mercancía a la información, con lo cual también cambian los modos de produc-ción, lo que Brea (2007) llama *econo-mía RAM*: “Y ello en virtud de una trans-formación muy evidente y decisiva: que poco a poco –y al igual que ocurría con los dispositivos-memoria– ella abandona el terreno del objeto, de la inscripción del objeto (podríamos decir), para articularse en exclusiva sobre el flujo, sobre la distri-bución red, sobre la pura tensión en línea –en tiempo real– de la libre circulación de los flujos de significancia, inmateriales.” (Brea, 2007:24)

En esta nueva economía, la mercantili-zación es eminentemente simbólica, pero en la medida en que esta es producida en un espacio de conocimiento, al estar su-jeta a resignificación, su valor aumenta en la medida en que lo hace su utilidad den-tro de las prácticas, en la medida en que está más presente en la memoria relacio-nal, y en la medida en que hay más acto-res involucrados en su construcción dialó-gica, en su generación de valor que ya no es agregado sino sustancial. Brea explica cómo se constituye esta nueva economía:



***El diálogo renuncia al texto de la autoridad, somete a experimentación y reexpresión constante los léxicos, reconoce que la operación de significación es común a la especie y anterior al lenguaje***

Digamos: que (1) en su primer giro, la aparición de estas nuevas modalidades técnicas de la producción, gestión y al-macenamiento del significado provoca un desplazamiento –ya referido– de la forma de los dispositivos memoria, deci-diendo la progresiva sustitución de los viejos modos de las memorias de consi-gnación recuperativas (docu/monumen-tos) por modos (RAM) de la memoria distribuida, deslocalizada en redes per-manentemente actualizadas (post-archi-vísticas); que, inmediatamente (2) ello decide el reemplazo de formas de su eco-nomía basadas igualmente en la consi-gnación (ROM) de objeto singular (mer-cancía) por las nuevas economías (RAM) de distribución; y, finalmente, (3) que todo aquello apunta a un reemplazo pro-gresivo de las formas de subjetivación individualistas –como modos también de una memoria de consignación recupera-tiva que apunta al pertinaz retorno sobre sí mismo de la experiencia del ser sujeto de consciencia: por tanto como formas ROM del conocer, del ser sujeto del saber– por las formas crecientemente efi-cientes de intelección colectiva, del saber distribuido, producido y adquirido colec-tivamente, en una experiencia (como las que traslucen los nuevos dispositivos de cognición colectiva, wikipedia, del-ici.ous, la blogósfera, toda la web 2.0) comunita-ria, de multitud –que es en definitiva una forma RAM del darse también de la ex-periencia de saber, del conocimiento, del ser sujeto. (Brea, 2007: 28)

Como el trabajo de producir este capi-tal/conocimiento no ocurre sino en la (inter)subjetividad relacionada de las me-morias de constelación, al interior del cuerpo/prótesis, el sostenimiento de las restricciones de acceso no pueden consti-tuir plusvalía pues “aquí el pasar a ser po-

seído el bien *por otro* no implica despo-sesión *del uno*, sino acaso al contrario, en-riquecimiento de ambos.” (Brea, 2007:31) De allí que Brea destaque el profundo contenido político de las demandas por conocimiento libre:

[Contenido] que logra ejercerse inmedia-tamente a través del propio trabajo afectivo-intelectivo –interpasivo– del sujeto del conocimiento y experiencia, para el que ya la mera actuación enunciativo-inter-pretativa –en lo que contribuye a la for-mación, resistencia o tergiversación de los imaginarios y narrativas a los que se enfrenta– se verifica ya con esa dimensión esencialmente *política*. Dimensión que seguramente proyecta su mayor aspira-ción en el reto de prefigurar modalidades de ecuanimidad –o diríamos acaso mera justicia– en cuanto a la participación en los juegos de comunicación en los que se gestan y componen tales narrativas; y ello en fórmulas de apropiación de los medios mismos de producción de *esfera pública*, de emisión a ella de la *libre ex-presión del pensamiento*. (Brea, 2007: 30-31, cursivas en el original)

### ¿Disolución o reconfiguración del sujeto?

Es posible que la dilución del sujeto hu-mano planteada por Desiato (2010) se haya realizado considerando al entorno digital como parte de la globalización cul-tural, y por ende, como parte del capita-lismo global. Pero cuando se consideran ambos entornos –el global y el digital– re-lacionados a la vez que distinguidos, pue-den observarse procesos que más bien apuntan hacia el cambio de configura-ción:

- a) La prótesis tecnológica retrotrae a la concepción cartesiana del “fantasma dentro de la máquina”, lo que pone en evidencia las dificultades para pensar este problema más allá de la dinámica entre el materialismo y el subjetivismo.
- b) La fragmentación de la configuración visual implica el abandono del régimen escópico del perspectivismo carte-siano, con lo cual la representación y la perspectiva pierden sentido, con la consecuente adopción de la visión bar-roca. Los léxicos se antologizan y su comprensión ya no es vectorial sino constelada. La modulación del sujeto en el lenguaje ya no ocurre por defini-ción sino por diferencia (conocer por la diferencia).

c) El control biopolítico, antaño formulado desde la trama disciplinar de los discursos (*in loco* público) ahora ocurre desde la normatividad impuesta a la dirección IP, punto de intersección entre el capitalismo cultural maquínico y el entorno digital (uno, más no único). El manejo de la brecha digital es el principal mecanismo de control, y ese le corresponde al Estado, como forma de constituir un campo de concentración (Agamben, 2003).

### ¿Cómo puede emanciparse este sujeto?

El punto de inflexión, entonces, está puesto entre el sujeto maquínico y el sujeto-hombre. No se trata de una elección por defecto o una aspiración: el sujeto maquínico simula y reproduce, el sujeto humano se constituye en la comprensión crítica de sus prácticas, lo cual –y es momento auspicioso para el ejercicio interpretativo– se puede conocer, se puede aprender e incluso se puede enseñar de manera dialógica, considerando para ello los mismos medios que reproducen la máquina, en atención a la construcción pragmática del sentido común en Internet. El diálogo renuncia al texto de la autoridad, somete a experimentación y reexpresión constante los léxicos, reconoce que la operación de significación es común a la especie y anterior al lenguaje con lo cual no se apela a un sujeto trascendental, cuando mucho a una práctica inmanente a la especie humana, con lo que se constituye una mínima base de interpretación.

La emancipación queda re-expresada, ya no como independencia sino como interdependencia, ya no como autonomía, sino como heteronomía, ya no modulada por la dinámica objetividad-subjetividad, sino por la ruta de la intersubjetividad dispuesta incluso para la interpretación de los datos empíricos del mundo de las cosas concretas. No hablamos de sujeto fuerte, trascendental (la humanidad, la máquina) sino de un sujeto débil que se sustrae de los discursos por cuanto es sujeto en la medida en que *media*, y al hacerlo, es capaz de:

- Donar significado a los eventos.
- Comprender que los significados son propios, esto es: interpretar sus propios significados.
- Someter sus propios significados a la operación significativa de los otros, esto es: interpretar los significados propios

en la perspectiva dialógica de los significados ajenos.

- Acordar significaciones con los otros, de manera contingencial, esto es: interpretar los significados en la perspectiva de una acción posible.
- Comprometer algún nivel de proyectividad con los otros en una acción, esto es, volverse sujeto de esta acción con lo cual se constituye una comunidad.

Se trata de una comprensión de la sutetualidad de la comunicación en el entorno digital que, como se ha señalado, se enfoca en las prácticas de producción de conocimiento –en las mediaciones que las hacen posible– y que permite ponerlas en perspectiva para estudiarlas desde los saberes que comúnmente se han manejado desde las ciencias sociales y/o humanísticas, en conjunción con nuevos enfoques que vayan ilustrando a este sujeto y sus problemas, en investigaciones posteriores de diverso alcance y valor, que nos permitan avanzar en la comprensión de los fenómenos y en su explicación.

#### CARLOS DELGADO FLORES

*Magister en Comunicación Social de la Universidad Católica Andrés Bello. Coordinador Académico del Postgrado en Comunicación Social de la UCAB. Miembro del Consejo de Redacción de la revista Comunicación.*

#### Referencias

- AGAMBEN, G. (2003): *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*. Barcelona: Pre-Textos.
- AUGÉ, M. (1996): *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una Antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España: Gedisa.
- BAUMAN, Z. (2005): *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BREA, J. (2007): *Cultura RAM. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica*. Barcelona: Gedisa. Colección Ciberculturas.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2000): *Mil mesetas*. España: Editorial Pre-Textos.
- DELGADO-FLORES, C. (2011): “La construcción del sentido común en el entorno digital: la filosofía pragmática de los medios.” En: *Comunicación. Estudios venezolanos de comunicación, número 158 La teoría de el mensaje*. Caracas. Fundación Centro Gumilla.

DESIATO, M. (2010): “Hombre, sujeto y realidad en la era de la digitalización.” En: *Comunicación. Estudios venezolanos de comunicación, N° 150 E-democracia*. Caracas: Fundación Centro Gumilla.

\_\_\_\_\_ (1998): *La configuración del sujeto en el mundo de la imagen audiovisual: emancipación y comunicación generalizada*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello-Fundación Polar.

DUCH, LI. (2002): “Antropología de la comunicación.” En: *Revista Análisi, cuadernos de comunicación y cultura*, número 29. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Periodismo y Ciencias de la Comunicación.

HABERMAS, J. (1987): *Teoría de la acción comunicativa*. España: Taurus.

JAY, M. (2003): *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

LEVY, P. (2004): *Inteligencia colectiva: por una antropología del ciberespacio*. Organización Mundial de la Salud. Documento en línea, disponible en <http://inteligenciacolectiva.bvsalud.org/channel.php?Lang=es&channel=8> (Fecha de recuperación: agosto de 2009)

NEGRI, T y HARDT, M. (2004): *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Editorial Debate.

REINGHOLD, H. (2003): *Multitudes inteligentes: la próxima revolución social*. Barcelona: Gedisa.

RORTY, R. (1996): *Contingencia, ironía, solidaridad*. España: Paidós. Primera edición en lengua inglesa en 1979. Cp Jay (2003).

SANDBOTHE, M. (2005): *Pragmatic media philosophy, foundations of a new discipline in the Internet age*. [En Línea] Disponible en <http://www.sandbothe.net> Fecha de consulta, 25 de marzo de 2009.

#### Notas

- 1 “(Se entiende por) *biopolítica* el modo en que, desde el siglo XVII, la práctica gubernamental ha intentado racionalizar aquellos fenómenos planteados por un conjunto de seres vivos constituidos en población: problemas relativos a la salud, la higiene, la natalidad, la longevidad, las razas y otros. Somos conscientes del papel cada vez más importante que desempeñaron estos problemas a partir del siglo XIX y también de que, desde entonces hasta hoy, se han convertido en asuntos verdaderamente cruciales, tanto desde el punto de vista político como económico”. (Foucault, 1979/2007, el paréntesis es nuestro).
- 2 Sobre la distinción del uso de medios *como* (orientados a una constitución ontológica) y medios *para* (orientados hacia una finalidad) ver Delgado-Flores, 2011.