

La comunicación: Componente estructural de la diversidad cultural

Ricardo VISCARDI

ABSTRACT

Communication: structural component of cultural diversity, supports the determining role of transmission in the cultural diversity, as for the traditional virtuality is governed by a technological act, which conditions with its own virtual effect the scene of the subjective representation. The very virtuality inscribes itself in the communal differentiation between transmission and tradition, as for admits a differentiation between its artificial characteristic (subjective) and its "artifactual" installation (cybernetic).

The new communication and information technologies underline that differentiation, in as much as they extend transmission in the social practice, at the same time that they concentrate it in a specific technological activity.

EL HILO DE ARIADNA DE LA TRADICIÓN.

Hablar de comunicación requiere una pertenencia preliminar. Para ese requisito, los hablantes integran una misma comunidad. La comunicación se sostiene en la unidad de los miembros de una colectividad. Por consiguiente, el sentido compartido en una comunidad se apoya en un vínculo común. Ese supuesto se incorpora al habla comunicable y manifiesta un fantasma filial.¹ Aunque la comunicación no se reduzca a la comunidad, los límites de esta última determinan los límites del campo comunicado. La comunidad constituye, por lo tanto, la condición preliminar de la comunicación. Comunicar plantea la interrogante acerca de la diferencia que mantiene una parte, aunque participe de un mismo todo.

Esa característica diferencial, pero integrada en lo mismo, es lo propio de la comunicación en la tradición occidental. La insignificancia de todos los nombres humanamente posibles para designar la divinidad pone de manifiesto, en la teología negativa, una diferencia entre sentido humano y significación divina. Esa diferencia destaca negativamente una existencia superior, en razón de la propia insatisfacción que connota el nombre propuesto. Ese rasgo cultural de la teología occidental es el hilo de Ariadna de la tradición de la comunicación, por cuanto manifiesta *contrario sensu* el secreto de la plenitud de la significación en la defección de los nombres. La defección de los nombres en la comunicación requiere, como condición de posibilidad, que formen parte de una comunidad denominada. Los nombres, para esa tradición defectiva, integran la comunidad, pero imperfectamente. Esa imperfección posibilita la denotación de la existencia divina, en razón de la misma defección de los nombres humanos a su respecto.²

Lo posible para el hombre, es tanto lo imperfecto de su parte como lo involucrado de su participación. Esta participación es compartir hablar, algo que no se determina en su condición propia. La insuficiencia de la denominación humana en tanto que encarnación del sentido divino, fundamenta el concepto de la verdad en la imperfección de la carne. Lo posible pasa a ser, para la condición humana, hablar de cosas que no se pueden definir en sus límites, pero de las que se puede participar a través del *pathos* de su trascendencia.³

EL HILO DE ARIADNA DE LA GLOBALIZACIÓN.

El vínculo entre comunicación y virtualidad proviene de la familiaridad que se establece entre la negatividad empírica de lo virtual y la negatividad nomológica de la comunicación. Esta vinculación se basa en la noción de carne en tanto que fundamento de la verdad. En cuanto la potencia virtual de la universalidad y la potencia designativa de los nombres se sustentan por igual en la imperfección de la criatura humana (por un lazo que la incluye en una significación trascendente), esa imperfección del habla comparte la trascendencia comunitaria de la significación. En tanto que tal imperfección, pronunciar un sentido que se incorpora a una comunidad de significación, constituye la comunicación de un vínculo compartido.

La trascendencia comunicacional de la globalización proviene del cumplimiento de la afirmación de Cratilo: los nombres —en tanto que figuras dotadas de significación— son las cosas mismas. El tercer hombre se incorpora en el nombre y lo incorpora a una condición paradigmática, en la puesta entre paréntesis tecnológica de la experiencia por la *expertecnia*: virtualismo.⁴ La imperfección de la posibilidad absoluta (la inaccesibilidad de “el ojo de Dios”) se vale del nombre para acceder al paradigma sin mediación ninguna: el *desideratum* de Cratilo habla por sí mismo, en cuanto una totalidad de significación consiste en la perfecta realidad del nombre. La perfección nomológica no proviene de su ajuste designativo a la cosa, sino por el contrario, de la maximización ontológica del nombre en tanto que cosa dicha (la plenitud óptica de la significación).

La inversión de un nombre en el espejo, por ejemplo “ambulancia” en un retrovisor, manifiesta la puesta al límite ontológica del nombre en la *expertecnia*:⁵ el espejo presenta una imagen virtual (artificial e invertida), pero la virtualización de la palabra que *refleja* el espejo consiste en invertir la tipografía. Virtualización de lo virtual, posibilidad de lo posible, potencia de la potencia, virtualidad de la comunicación: metafísica de la designación. Lo que llamamos “realidad virtual” dice dos veces lo virtual:

1. En tanto que nombre, “realidad” se refleja en el espejo de la naturaleza.⁶
2. En tanto que adjetivo de “realidad”, “virtual” invierte el significado propio del nombre “virtual” (que se diferencia por un lado de “actual” y se opone por otro a “real”) (Baudrillard, 2000: 52).

La inversión del significado propio (es decir del significado semántico “real”) de “virtual” conlleva que la realidad deje de ser lo propio (incluso en el sentido semántico) de la naturaleza para (pasar a ser) el reflejo de una inversión (de “virtual”).

Doble inversión entonces:

3. La que instala el espejo (de la naturaleza) en el nombre “realidad”
4. La que presenta ante el espejo del nombre “realidad” el adjetivo “virtual” (invierte el significado propio de “virtual” en tanto que “no real”).

La doble inversión genera una positividad de la especularidad. En cuanto veo en el retrovisor “ambulancia”, veo efectivamente lo que el vehículo que se aproxima quiere presentar. Entonces, es por un ardid de lo posible (inversión 2) en la posibilidad de las cosas (inversión 1) que se presenta el ser de una presentación. La positividad de la presencia es generada por la pura posibilidad y la posibilidad pura de los nombres (figuras dotadas de significación) que instalan, *expertecnia* mediante, la artificialidad de un artefacto que determina la realidad: “realidad virtual”.

Husserl pensó la posibilidad y la pureza de la Idea en tanto que “posibilidad pura y pura posibilidad”:⁷ la *expertecnia* incorpora, además, la positividad del mundo en la posibilidad y pureza de los nombres (en tanto que figuras dotadas de significación).

EL LABERINTO DE LO POSIBLE.

Lalande excluye, bajo su firma personal, del comentario filosófico la expresión “imagen virtual” empleada en óptica, por no corresponder al vocabulario filosófico (Lalande, 1983: 1211). Sin embargo incluye “Principio de velocidades virtuales”, cuya pertenencia no es más ni menos disciplinaria si nos atenemos, en sentido estricto, a una delimitación de campos conceptuales. Suponiendo que tal delimitación sea ella misma separable de un vocabulario, pareciera que la pertenencia al vocabulario filosófico puede ser (para Lalande) establecida dentro de la filosofía, lo que nos lleva a la tesis curiosa —siempre insostenible ante el análisis— de una delimitación entre lo conceptual y lo terminológico. Ésta a su vez supone la posibilidad de una delimitación del concepto en el concepto. De este concepto puro sólo se colige un régimen de admisión y de exclusión, por cuanto efectivamente es posible, determinar el uso de un vocabulario en sentido filosófico. Ahora, allí donde esa delimitación interviene para designar un orden conceptual disciplinario (filosófico en este caso), interviene asimismo para delimitar un uso terminológico y, por consiguiente, excluir del diccionario determinada posibilidad filosófica que el término sin embargo *de-termina*. Esa *de-terminación* no excluye a la filosofía, sino que por el contrario, es lo propio de su trabajo, en cuanto transmisión de una significación que actúa en la tradición.

Ahora, en cuanto no puede admitirse una tradición que no sea la sintaxis histórica de una transmisión, “imagen virtual” significa una transmisión heterodoxa de la significación filosófica de “virtual”. Por ese salto de la transmisión fuera de la tradición, el diccionario pone al margen del vocabulario filosófico aquello que la tradición filosófica puso al margen de determinado régimen de transmisión. Pero la filosofía no determina unilateralmente lo que *determina* (incluso en el vocabulario) porque de ser así, la tradición no contaría con la transmisión y el vocabulario filosófico —incluso en su diccionario— no se encontraría en la necesidad de indexar negativamente (señalando filosóficamente el empleo no filosófico) el empleo desviado de un término filosófico.

Por encontrarse incluida en el diccionario del vocabulario filosófico, “imagen virtual” confirma que la transmisión existe y que ella afecta a la realidad del término “virtual”, de forma que una posibilidad que éste no contiene filosóficamente, debe ser puesta al margen de

la filosofía. Si tal posibilidad de desviación terminológica afecta a la tradición filosófica que contiene un arcano primero de nuestra civilización, por vía de consecuencia, cabe colegir que la transmisión en su papel articular de la sintaxis histórica, conlleva la continua heterodoxia y desviación de la tradición.

Esta desviación incrementa su incidencia y *de-terminación* en cuanto la posibilidad que supone —es decir la virtualidad en una fase de positividad— interviene de forma acrecentada. Esta creciente incorporación —de la positividad en el mundo— a la posibilidad pura y la pura posibilidad, que constituyen recíprocamente la actualización de una virtualidad, caracteriza en la actualidad al proceso de la comunicación. En cuanto este último se encuentra crecientemente determinado por la virtualidad positiva de los medios (internet, satelización de las emisiones, informatización de los procedimientos cotidianos), implica una acentuada incidencia de la transmisión y, con ella, un colapso generalizado de la tradición.

La puesta fuera de la tradición de los nombres (figuras dotadas de significación) *de-termina*, terminológica y metafísicamente, en la sociedad y en el conocimiento cualquiera que sea su índole, el *accidente generalizado* que preocupa a la “ecología gris” de Virilio (1995: 75).⁸ El invento corrector del accidente que Virilio reclama, consiste en eliminar el paradigma de la tradición en tanto que criterio de la conducción de la comunicación. Se requiere que admitamos que la comunicación es imperfecta *en nombre* de la comunidad —porque la comunidad le exige ser la encarnación (carne: imperfección) de la significación— para descartar el uso positivo de la posibilidad pura y la pura posibilidad (la virtualidad) de los nombres. Esta última actitud asume el uso negativo, que la encarnación imperfecta del vocabulario supone, para una universalidad comunitaria de la comunicación.

GUERRA EN SU *NOMBRE*.

La transgresión de la tradición en la transmisión instala la diversificación cultural en tanto que condición determinante de la diversidad cultural. La diversidad cultural no se vincula de forma cíclica a un estado de cosas permanente en su propio ciclo (la naturaleza) tal como lo indica en francés la doble significación de ‘*culture*’: idiosincracia y plantío. Esa dualidad que el español conserva en el adjetivo “cultivado” trasunta fehacientemente el vínculo entre la permanencia terrenal y la permanencia simbólica. Por ese vínculo que sostiene una amplia cadena terminológica (cultivarse, cultivar una disciplina, cultivar amistades, cultivar productivamente, cultivo exótico, etc.) la lengua atesta el cultivo en común de la naturaleza y de la cultura en una comunidad de comunicación.

Esa comunicación es comunitaria en cuanto su *pathos* confiere nombres al otro, en razón de la encarnación de la universalidad. Los nombres sostienen gracias a su imperfección, la perfección del vínculo de la comunidad con un orden superior. En aras de esa salvación siempre posible, es decir, virtual, los nombres se prestan incluso por el equívoco —inherente a la imperfección de su encarnación comunicada—, a un perfeccionamiento del intercambio entre los individuos y, por consiguiente, a un perfeccionamiento de la comunidad como tal.

Contra poniéndose a la economía comunicacional de la tradición que es asimismo, la tradición en su economía de sintaxis histórica, la virtualización del mundo mediante la *expertechnia*, transforma en positividad la perfección formal (virtualidad positiva) de los nombres (figuras dotadas de significación), instalando una guerra de transmisiones en la actualidad (o la actua-

lidad como guerra de transmisiones). El *casus belli* permanente consiste para las comunidades—incluyendo a la comunidad institucional encarnada en la ONU— en la continua transgresión de la tradición por la transmisión, acarreado la diversificación cultural de la propia diversidad cultural, cuya visión sumaria se presenta en tanto que guerra de civilizaciones. Contrariamente a esa versión tradicional de la guerra, en tanto que guerra de sistemas (por ejemplo civilizatorios, políticos, ideológicos, etc.) entre sí, lo que se desarrolla en la actualidad de la guerra, es una violencia permanente contra la sistematicidad tradicional (la homología de la sintaxis histórica) de la transmisión.⁹

Lo que guerrea en el nombre de la guerra es el uso de su nombre, de manera que en su nombre, la guerra trasunta una desviación sostenida del sentido, posibilitada por la virtualización *in extremis* de la positividad del mundo. “Virtual” ha dejado de adjetivar a un ser en potencia, para pasar a adjetivar a la potencialidad tecnológica de la realidad, de forma que “real” no es lo que presenciamos, sino lo que presentamos. Esa presentación, determinada virtualmente, le declara la guerra a otras presentaciones en su declaración, en lo que cada una encierra, en la virtualidad de los nombres (figuras dotadas de significación) el principio de su realidad. Siendo una realidad que incorpora crecientemente lo virtual, también incorpora crecientemente lo que admitimos exclusivamente. Por consiguiente excluye crecientemente lo que admiten otros, en cuanto unos y otros se atrincheran en el perfeccionamiento virtual del uso de los nombres. *A fortiori* potencias geopolíticas, militares, estatales, empresariales, corporativas o religiosas.

Las *potencias* encuentran en *potencia* lo que la tradición les ha asignado de *posibilidad*: la *virtualidad*. Todos esos términos que la tradición vincula virtualmente entre sí, en la matriz *virtualiter* del designio divino, intervienen ahora *formaliter* en la realidad para determinar la transgresión de la tradición que los *de-termina*.

La diversidad cultural se incrementará fatalmente por la diversificación cultural, en razón de la creciente potenciación de la virtualidad de las posibilidades de comunicación. La forma de combatir esa guerra de las presentaciones de la virtualidad privativa por cuenta propia, no consiste en propender a una conservación de las culturas en su carácter tradicional, sino en asumir un criterio de imperfección necesaria de los nombres en la transmisión. La misma virtualidad que hoy se hace real condiciona a la comunicación en su constitución, en tanto que potencia que determina la diversidad cultural. Ahora, ese proceso se incrementa en un grado de conflictividad bélica, que proviene de la propia exclusividad virtual—uso perfeccionista de una virtualidad positiva de la transmisión— que instala la *expertecnia*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- BAUDRILLARD, J. (2000). *Mots de passe*. Paris: Pauvert-Fayard.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós.
- DERRIDA, J. (1993). *Sauf le nom*. Paris: Galilée.
- HUSSERL, E. (1947). *Méditations cartésiennes*. Paris Vrin.
- HENRY, M. (2000). *Incarnation*. Paris: Seuil.
- LALANDE, A. (1983). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF.
- MOLLES, A. (1985) (dir.). *La comunicación y los mass media*. Bilbao: El Mensajero.
- PLATÓN (1979). *Diálogos*. México: Porrúa.
- RORTY, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- SERRES, M. (1999). *Sobre las ciencias en la actualidad*. Montevideo: Universidad de la República, Ciencias de la Comunicación, Departamento de Publicaciones.
- VIRILIO, P. (1995). *La vitesse de libération*. Paris: Galilée.

NOTAS.

1. “La comunicación es la acción por la que se hace participar a un individuo —o a un organismo— situado en una época, en un punto R dado, en las experiencias y estímulos del entorno de otro individuo —de otro sistema— situado en otra época, en otro lugar E, utilizando los elementos de conocimiento que tienen *en común* (experiencia vicaria)”.
En el acápite de la entrada que dedica a “comunicación”, el diccionario, bajo la dirección de A. Molles (1985: 119), subraya en negrita (doble remarcación) el término “experiencia vicaria”. Este oximoron pone de manifiesto en la antinomia de los términos que encierra, la aporía científica de la comunicación, que consiste en la comprensión a través de la experiencia empírica de un vicariato teológico. Esa aporía constitutiva de la actual aproximación científica de la comunicación, manifiesta en su propia constitución, el legado teológico que encierra la modernidad, incluso en su comprensión del conocimiento científico a través de procedimientos que pretenden, ante todo, *participar* de la *comunicación* en una *comunidad* científica.
2. Como otros tantos textos de la colección “Galilée”, *Sauf le nom*, se acompaña de una separata, un paratexto, que se incorpora en la solapa del volumen. Esta separata, no está tan incorporada como para no llevar por título *Prière d’insérer* (“Por favor incorporar”). Aunque esté suficientemente incorporada para respetar el número de la paginación del texto. El juego de lugares en el volumen lo abre a un conjunto más amplio que el texto, ya que esa separata habla a su vez de otros dos (*Khora* y *Passions*), que configuran su contexto. Lo que comunica el juego de lugares es lo propio del nombre, su “salvo el nombre” mismo, que lo pone a salvo de las cosas mismas y sobre todo, de la imposibilidad de un nombre propio para la mismidad de la comunidad. Este nombre propio, el de la divinidad, es innombrable positivamente. Salvo el nombre (Derrida, 1993: 2).
3. Michel Henry pone de relieve cómo la patrística cristiana, particularmente a través de Ireneo, transforma la noción de cuerpo griego (*somma*) en la noción de carne cristiana. Esta incorpora un *pathos* trascendental, que proviene de la propia auto-donación de la vida en tanto que vida eterna. Esta comunidad de la carne con el espíritu que anima su limitación en el sufrimiento, la dota asimismo de significación universal. Por consiguiente, esa significación universal se constituye por la propia condición patética y comunica con la comunidad más allá de la condición carnal en su limitación.

“Porque carne y pathos, la Archi-carne y el Archi-pathos que ellas implican en todo caso son consubstanciales al proceso en el cual la vida absoluta viene a sí, como la materia fenomenológica originaria en la que esta Archi-revelación se cumple (traducción R. Viscardi)” (Henry, 2000: 187).

Corresponde señalar que esta asociación entre la encarnación en la concepción cristiana y la noción de comunicación, ha sido subrayada continuamente en la obra dedicada a la comunicación por Régis Debray, quien insiste en la elaboración específica del “genio cristiano”, con relación al legado cultural que constituye la comunicación en el presente.

4. En el diálogo platónico, Hermógenes presenta a Sócrates, preguntándole si está dispuesto a admitirlo como tercero. Entre el nombre-cosa (la tesis naturalista) y la cosa-nombre (la tesis convencionalista) intermedia el nombre de la Idea (la tesis paradigmática). Esta solución no precede en el diálogo platónico a la discusión, sino que constituye su ordenamiento y solución teórica. En la *expertecnia*, el ordenamiento paradigmático del artificio de los nombres, constituye la entidad de las cosas, en tanto que razón de ser de los objetos (Platón, 1979: 249).
5. Construimos *expertecnia* por analogía filológica con “experiencia”:
“¿Qué es la experiencia? Término extraño, ya que está formado a partir de dos preposiciones, *ex* y *per* y su etimología sugiere que alguien que pasea sale de una situación por la que atraviesa. Esta definición, de estrategia o de procedimiento, independiente del contenido y que sólo describe un movimiento, se aleja del saber y se aproxima al conocimiento” (Serres, 1999: 25).
La analogía filológica no excluye la crítica, sobre todo con relación a un término que “se aleja del saber y se aproxima al conocimiento”. Tal conocimiento se encuentra extremadamente próximo, en la así llamada “sociedad del conocimiento”, que sugiere que nuestro “socio” es una relación conceptual (conocimiento) cuyo fantasma ya visitara a Hamlet.
6. “Si el conocimiento no consiste en la exactitud de las representaciones, como no sea en el sentido más trivial y no problemático, tampoco necesitamos ningún espejo interior y, por lo tanto, no hay ningún misterio sobre la relación de ese espejo con nuestros miembros más bastos” (Rorty, 1983: 122).
Naturalmente, la destrucción de espejos destruye los reflejos y la exactitud especular. La destrucción de esa exactitud especulativa del reflejo epistemológico ha sido emprendida con éxito indudable por lo que Rorty llamó “el giro lingüístico”. Sin embargo, la inercia cultural reproduce la imagen de la exactitud en el espejo de la creencia, tal como corresponde a la economía de la memoria histórica y asimismo presenta el terreno propicio a la crítica.
7. “Nous transférâmes en quelque sorte la perception réelle dans le royaume des irréalités, dans le royaume du “comme si”, qui nous donne les possibilités “pures”, pures de tout ce qui s’attacherait à n’importe quel fait” (Husserl, 1947: 59).
8. Paul Virilio dedica un capítulo de *La Vitesse de Libération* a la Ecología Gris. Virilio, P. (1995) *La vitesse de libération*. Paris: Galilée: 75.
9. Ese dilema de onda (electromagnética) es el que trasunta el texto lúcido y alarmado de García Canclini: “Buscar otro lugar. No encontrar, a veces, más que promesas. Ser asaltado en tierras nuevas por otros poderosos a los que protegen las mismas leyes inéditas, analfabetas, que conocimos en nuestro mercado. Contar lo que fantaseamos y planeamos hacer antes de tropezar con los ladrones, o con los medios apurados por convertir el último asalto en un *reality show*: imaginar la cultura como ese relato, la inminencia de lo que todavía no ocurrió, el derrumbe que tal vez aún puede evitarse. Contar con la experiencia posible de otros. Contar con los otros” (García Canclini, 2002: 107-108).

